PRIMA SECUNDÆ SUMMÆ THEOLOGICÆ JOANNIS DUNS SCOTI

Doctoris Subtilis

ORDINIS MINORUM

Concinnata ex universis Operibus ejus juxta dispositionem, & ordinem

PRIMÆ SECUNDÆ SANCTI THOMÆ AQUINATIS

PER FRATREM

HIERONYMUM DE MONTEFORTINO

Ex Reformatis S. Francisci Provinciæ Romanæ

TOMUS TERTIUS COMPLECTENS

TRACTATUS
- De Ultimo fine Hominis.
- De Voluntario, & involuntario, Actibusque humanis.
- De Habitibus in generali.
- De Habitibus in particulari, seu de virtutibus moralibus, & Theologicis.
- De Vitiis, & peccatis, eademque concernentibus.
- De Legibus.
- De Gratia, ejusque effectibus.

ET APPENDICEM

Quorundam ad Secundam Secundæ spectantium, similique modo expensorum.



ROMÆ MDCCXXXVII.

Ex Typographia S. Michaelis ad Ripam.

Per Hieronymum Mainardi.

SUPERIORUM PERMISSU.

IMPRIMATUR,

Si videbitur Reverendissimo Patri Sacri Palatii ApostoliciMagistro.

N. Baccarius Episcopus Bojanen Vicesgerens.

APPROBATIONES.

FR. CRESCENTIUS KRISPER.

Ordinis Minorum Strictioris Observantiæ S. P. N. FRANCISCI Lector Emeritus Scriptor Ordinis ac totius Cismontanæ Familiæ Commissarius Generalis, & Servus.

CUM juxta Apostolicas, Nostrique Ordinis Constitutiones, revisum fuerit per idoneos Censores Opus quoddam compositum a R. Patre Hieronymo de Monte Fortino nostræ Almæ Reformatæ Provinciæ Romanæ Lectore Emerito, & ex Ministro Provinciali, cujus Titulus est *Prima Secundæ Joannis Duns Scoti Ordinis Minorum &c. cum Appendice &c.* Nos tenore præsentium, ac cum salutaris obedientiæ merito facultatem eidem impertimur, quatenus servatis alias servandis, illud Typis mandare possit & valeat. Datum Romæ ex Aracæli die 21. Octob. 1730.

Fr. Crescentius Krisper Commissarius Generalis.

Rev. P. D. Augustini Romani de Floribus a Cremona Abbatis Camaldulensis olim Sacræ Theologiæ Lectoris in sua Congregatione Emeriti, Lectorem ejusdem Congregationis Examinatoris, Revisoris Librorum S. Officii Faventiæ, & Examinatoris Synodalis Ravenne; nunc autem in Urbe Censoris in Accademia Theologica Romanæ, S. Congregationis Indicis Consultoris Eminentiss. Cardinalis de Belluga, ac Concilii Romani Theologi, & Procuratoris Generalis suæ Congregationis.

POST primos Thomos Scoticæ Theologiæ ad normam Summæ S. Thomæ Aquinatis in Partes, Quæstiones, & Articulos redactæ, ac distributæ a me lectos, & approbatos de mandato Reverendiss. P. Fr. Gregorii Selleri jam dudum Apostolici Palatii Magistri, nunc autem inter Eminentissimos Patres S. R. E. a SS. D. N. PP. Benedicto XIII. in præmium virtutis suæ cooptati, modo ex commissione Reverendissimi Patris Fr. Benedicti Zuanelli in Officium laudati Magistri dignissimi successoris, vidi, & attente pro viribus observavi alios Thomos Theologiæ præindicatæ, & non sine aliqua mei animi voluptate Angelici Doctoris, & subtilis Magistri Doctrinam ἀπαθῶς expendens visus sum mihi percipere concentum illum suavissimum, quem audivit olim Propheta Isaias cum ante Tronum Dei in templo suo duo Seraphim clamabant alter ad alterum alternis vocibus Gloriam Domini celebrantes magnificando, & magnificantes celebrando: Quippe qui sic erant in divinis Laudibus proclamandis inter se ἀντίθετοι, ut non essent ἀντίλογοι, & sic oppositi, ut non fierent contrarii, ac proinde licet alter ad alterum veluti rixantes clamare audirentur eorum tamen clamor non erat inter se diffidentium vociferatio, sed alter atque alter tantummodo modulus, quo singuli charitate fervidi, intelligentiaque præstantes suo Domino, ac Deo decantare incessanter nitebantur.

Hoc porro modo Angelicus Thomas sole plenus, & Subtilis Joannes, quod gratiam significare linguæ sanctæ Periti testantur, in explicandis creatæ voluntatis actibus, sive qua moralibus, seu humanis, sive qua liberis, sive qua præmio vel censura dignis, sive denique qua meritoriis, cæterisque rationalis substantiæ passionibus, & affectibus exponendis, explicandisque inter se ita discrepant, ut concinentium chori inter se dissonant, quod nulla suavior jucundior, atque gratior συμφωνία desiderari potest illa, quæ ex vocum armonica discordia mirabiliter oriri perci-

cipi-

cipitur; Etenim licet in sententiis, atque dicendi modis Thomas Aquinas, & Joannes Duns Scotus videantur aliud, aliudve sentire, revera tamen præter veritatem nullus eorum docet, sed uterque ad Majorem Dei Gloriam opinionem suam sic modeste, sic sancte, sic devote, sic demum solide proponit, exponit, & propugnat, ut duo Angeli quidem, non tamen infimi, sed supremi Seraphim vere dici possint, quippe qui charitate mutua pleni, ingenio pari excellentes, zelo simili ardentes, æqualiter luce sua legentium mentes illustrant, & fervore voluntates succendunt, ita ut quemcumque tandem legeris ex iisdem, habebis Lector φιλαλήθες duos Magnos Theologos, ac Theologorum Magistros, adde Principes sic ad invicem clamantes in scholis suis, ut coram Deo piissimas resonent in voces ad laudem Dei, & totius Ecclesiæ suæ sanctæ utilitatem, ut plena sit omnis terra gloria eorum, quam suis scriptis iidem sibi comparaverunt. Hanc laudem, nullo contradicente, hactenus ab initio ambo merebantur, nunc vero eo certius, ac manifestius, quo altius ac diligentius alterutrius Doctrina & sententia ubique a Theologis disputari consuevit, methodice sub unius summæ titulo ac sistemate disposita habetur labore non modico, studioque non mediocri admodum R. P. Hieronymi de Monte Fortino, cujus opera propterea tanquam nedum cedro ad incorruptionem, sed ære digna ad perpetuitatem censeo, ac proinde typis dignissima existimo, si placuerit cujus interest hanc meam aliorumque de Scriptoribus opinionem probatam ratamque ducere atque esse authoritate sua jubere. Ita ego, salvo semper meliori judicio, sentio atque arbitror. Datum Romæ in Monasterio S. Romualdi III. Nonas Augusti anno Reparationis nostræ vigesimo octavo supra millesimum & septingentesimum.

D. Romanus Aug. de Floribus Abbas Camaldulensis.

JUSSU Reverendiss. Patris Benedicti Zuanelli Sac. Palatii Apostolici Magistri Tomum Tertium *Summæ Theologicæ Joannis Duns Scoti* ab Admodum Rev. P. Hieronymo de Montefortino compositum attente lustravi, & sicut in illo Authorem sibi æqualem quemadmodum in præcedentibus, Doctorique Subtili non absimilem reperi, ita Opus dignissimum censeo ut in publicam utilitatem imprimatur. Romæ ex Collegio SS. Vincentii & Anastasii die 15. Februarii 1733.

Leo Bertolotti Clericorum Regularium Minorum S. T. Lector Emeritus, & Sacrarum Congreg. Indicis, & Rituum Consultor.

I M P R I M A T U R.

Fr. Jo: Benedictus Zuanelli Ordinis Prædic. Sacri Palatii Apostolici Magister.

PRI-

PRIMÆ SECUNDÆ SUMMÆ JOANNIS DUNS SCOTI
Quæstionum & Articulorum.
INDEX

QUÆSTIO I.

De ultimo hominis fine.

ARTICULI.

QUÆSTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit.

QUÆSTIO III.

De beatitudine. Quid sit.

QUÆSTIO IV.

De his, quæ ad beatitudinem exiguntur.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis.

QUÆSTIO VI.

De voluntario & involuntario.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis.

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas moveatur.

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis.

QUÆSTIO XII.

De Intentione.

QUÆSTIO XIII.

De electione, quæ est actus voluntatis respectu eorum quæ sunt ad finem.

QUÆSTIO XIV.

De Consilio, quod electionem præcedit.

QUÆSTIO XV.

De Consensu, qui est actus voluntatis in comparatione eorum quæ sunt ad finem.

QUÆSTIO XVI.

De Usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate.

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate & malitia humanorum actuum in generali.

QUAESTIO XIX.

De bonitate & malitia actus interioris voluntatis.

QUAESTIO XX.

De bonitate & malitia interiorum actuum humanorum.

QUAESTIO XXI

De iis, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis & malitiæ.

QUAESTIO XXXXIX.

De habitibus in generali quo ad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

QUÆSTIO L.

De subjecto habituum, in sex articulos divisa.

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

QUAESTIO LII.

De causa habituum quantum ad augmentum.

QUAESTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum, in tres articulos divisa.

QUAESTIO LIV.

De distinctione habituum.

QUAESTIO LV.

De virtutibus quantum ad suas essentias.

QUAESTIO LVI.

De subjecto virtutis.

3. Vtrum,

QUAESTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium.

QUAESTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

QUAESTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum comparationem ad passionem.

QUAESTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ad invicem.

QUAESTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus.

QUAESTIO LXII.

De virtutibus Theologicis.

QUAESTIO LXIII.

De causa virtutum.

QUAESTIO LXIV.

De medio virtutum.

QUAESTIO LXV.

De connexione virtutum.

QUÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum.

QUÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam.

QUAE-

QVÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati ex parte Dei.

QVÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte Diaboli.

QVÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis.

QVÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

QVÆSTIO LXXXIII.

De subiecto originalis peccati.

QVÆSTIO LXXXIV.

De causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius.

QVAESTIO LXXXV.

De effectibus peccati quantum ad corruptionem boni naturæ.

QUAESTIO LXXXVI.

De effectu peccati quantum ad maculam animæ.

QUAESTIO LXXXVI.

De effectu peccati quantum ad reatum pœnæ, & de ipso reatu pœnæ.

QUAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali. & mortali.

QUAESTIO LXXXIX.

De veniali peccato secundum se.

QUAESTIO XC.

De Legibus.

QVAESTIO XCI.

De legibus quantum ad earum doctrinam.

2. Vtrum

QUAESTIO CVI.

De lege nova, scilicet Evangelii secundum se.

QVAESTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem.

QVAESTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova.

QUÆSTIO CIX.

De principio exteriori humanorum actum, scilicet de gratia Dei.

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

QUAESTIO CXI.

De divisione gratiæ.

QUAESTIO CXII.

De causa gratiæ.

QUAESTIO CXIII.

De gratia quantum ad ejus effectum.

QUAESTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

QVAE-

QUÆSTIONES

Quæ in Appendice reperiuntur.

QUÆ-

Finis Quæstionum & Articulorum.

PRIMA SECUNDÆ SUMMÆ THEOLOGICÆ JOANNIS DUNS SCOTI DOCTORIS SUBTILIS ORDINIS MINORUM

Concinnata juxtà dispositionem, & ordinem Primæ Secundæ Sancti Thomæ Aquinatis.

PROLOGUS

Quia, sicut Damascenus dicit, Lib. 2. Orthodoxæ Fidei cap. 12. *Homo factus ad imaginem Dei dicitur, Secundùm quod per imaginem significatur intellectuale, & arbitrio liberum, & per se potestativum: postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, & de his, quæ processerunt ex divina potestate secundùm ejus voluntatem, restat, ut consideremus de ejus imagine, idest de Homine, secundùm quod & ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, & suorum operum potestatem.*

QUÆSTIO PRIMA

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Ubi primò considerandum occurrit de ultimo fine humanę vitę, & deinde de his, per quę homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quę ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanę vitę ponitur esse beatitudo, oportet primùm considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO

I. Utrum hominis sit agere propter finem.
II. Utrum hoc sit proprium rationalis naturæ.
III. Utrum actus hominis recipiant speciem a fine.
IV. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.
V. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.
VI. Utrum homo ordinet omnia ad ultimum finem
VII. Utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.
VIII. Utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS I.

Utrum homini conveniat agere propter finem.

Doct. loc. in marg. cit. S. T*homas* 1. 2. *q.* 1. *articulo* 1.



IDETUR haud convenire homini agere propter finem. Etenim propter illud agit homo, quod est causa actionis suæ: Finis autem nequit esse causa actionis humanæ; Ergo homini non convenit agere propter finem. Probatio minoris. Si finis influeret in actionem humanam; igitur aut tanquam principium, aut certè ut causa: Neutrum dici potest. Declaratio. Principii proprium est esse primum, 5. *Metaph. tex com.* 1. de ratione autem finis est esse ultimum, secundum Philos. 5. *Metaph. cap. De perfecto.* Ultimum, & primum opponuntur.

Quod verò causa non sit, probatur: Nam si causa foret; ergo aut secundùm quod ens, aut secundùm quod non ens; Hoc posterius sustineri non potest; quia non ens nullius est causa. Nec primum; Nam finis non est causa; nisi prout movet efficientem causam ad agendum: sed quando finis est, non movetur efficiens; imò cessat ab actione; *Habitibus enim præsentibus cessat motus*, 1. de Gen. tex. Comm. 55.

Sed ne ipsi quidem efficienti causa esse posse ostenditur. Si quidem efficiens est causa finis: igitur idem respectu ejusdem esset causa & causatum, atque ita prius, & posterius naturaliter. Sequitur etiam aliud inconveniens. Nam idem foret causa sui; nam quicquid est causa causæ, est & causa causati: & quicquid est prius priore, est prius posteriore: Quare si finis est causa efficientis, & efficiens causa finis, & ipse finis erit causa finis; & eodem modo de priore.

Præterea, Quod est ultimus finis, esse nequit propter finem: Sed interdum fit, ut actiones sint 1. d. 1. q. 1.

sint ultimus finis; ut cum homo sibi præfigit aliquod bonum non ordinabile ad finem; Ergo homo non omnia agit propter finem.

2. d. 41. §. *unt ergo mul-i actus.* Præterea, Contingit intelligere multos actus indifferenter elici, adeout nec mali, nec boni sint: & non modò in specie, verum etiam in individuo: & non solùm actus non humani, ut movere barbam, levare festucam, & ejusmodi, qui de sola imaginatione procedunt; sed etiam verum est id de actibus liberè elicitis; Ergo non eousque convenit homini agere propter finem, ut nihil omninò agat; nisi propter finem.

1. d. 1. q. 4. Prologi q. 1. §. *Contra istam opinionem.* Contra, Ex Aristotele 2. Phy. tex com. 85. *Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus.* Quemadmodum ergo intellectus cuncta illata ex principiis infert, ita voluntas cuncta agit propter finem.

4. d. 6. q. 5. §. *ad istam quæst. V. Dico ergo.* Actus propriè humani nomine quid intelligatur. Respondeo dicendum, reverà homini convenire agere propter finem. Declaratio: Nam intentio requiritur in quocumque homine agente aliquid non fortuitò, vel exercente aliquem actum humanum, propriè loquendo de actibus humanis, qui nempe causantur ab homine per intellectum, & voluntatem. Quotiescunque ergo homo aliquid operatur non ut fit ab eo casu vel fortuito, utique agit ex finis præcognitione, atque propter ipsum finem id exequitur. (5. Metaphy. q. 1. §. *Respondeo.*) Deinde, Omne per se agens, quale agens non est casus, & fortuna, agit propter finem, secundum Ppylos 2. *Phys. tex. com.* 49. dividentem agens propter finem in agens à natura, & in agens ab intellectu. Unde casus concurrit in effectum causæ naturalis, sed fortuna est in agente à proposito, prout dicitur *ibidem*, Naturam agere propter finem, & intellectum similiter. Ex quo arguo sic: Omne agens, in cujus actione potest accidere error, agit propter finem: Sed omne agens per se est hujusmodi: frustra autem dicitur esse illa actio, quæ non potest consequi finem intentum: Si ergo nullus finis sit intentus, nullum agens ageret frustra: Necesse est ergo ponere finem intentum. Quod si finis sit intentus, tunc finis est causa, ut agat, & principium motivum agenti: Efficiens jam factus in actu causa, vel motus a fine, exit in opus, propter finem.

Quodl. q. 18. §. *De secundo principali.* De his actum late 1. *p. q.* 83. quæ est *de lib. arbitrio.* Veruntamen homini, ut est agens per se à proposito, convenit agere propter finem à se præcognitum; & quidem eas actiones, quarum ipse est dominus, ac in sua continentur potestate. Et quamvis ad hanc potestatem integrandam concurrant intellectus & voluntas, attamen illa indifferentia, quâ potest non fieri id, quod fit, nequit complete reduci, nisi in ipsam voluntatem; (2. d. 38. §. *Respondeo.*) Quia quæcunque alia potentia activa, est naturaliter activa, & ita determinate unius partis contradictionis. Voluntas autem sola pollet indifferentiâ potestativâ ad contradictoria, ipsaque est sui determinativa ad alteram partem: Hominem igitur in actibus suis intendere, & agere propter finem, est ipsum elicere actum hujus potestatis, constantis quidem intellectu, & voluntate; Sed ratione tamen solius voluntatis est actus, atque ejus est intendere, & agere propter finem. (Quodl. q. 18. loc. cit.) Actus itaque humanus, juxta propriam acceptionem ejus duos importat respectus; Alterum ad potestatem, vel dominium agentis, cujus est actus: alterum veró ad aliquid correspondens actui, vel agenti secundùm justitiam, idque propter ipsum actum; & secundum sequitur ad primum; Quæ omnia latiùs explicabuntur in *sequentibus.* (5. Metaph. q. 1. cit. in arguendo. De fine)

Ad Argumenta. Ad primum respondeo, Finem esse principium, secundùm quòd est in mente agentis, itemque ultimum, quatenus in materia reperitur. Quum arguitur, & suadetur, non esse causam. Dicimus, Finis, secundum quòd ens in potentia est causa motûs: Sic enim est præsens menti, vel intentioni agentis, atque est movens eum ut desiderabile. Ad Philosophi authoritatem, *Habitibus præsentibus cessat motus.* Responsio: Quemadmodum habitibus præsentibus in materia cessat motus, ita fine habito in materia cessat motus, sed finis in materia non habet rationem finis, nec causæ. Unde actionem esse propter finem, est actionem esse propter aliquid movens agens ad agendum in ratione desiderabilis. (etiam late Doctor q. 4. *Prologi num. XI.* & 2. *d.* 25. §. *Ad primum princip.* ubi habet, appetibile movere voluntatem tantum metaphorice de sententia Aristotelis. Quod etiam repetit, 5. *metaph. q.* 1. *citata.*)

Ad probationem, quod ipsi efficienti causa esse non possit. Respondeo: Quatuor causæ sunt primæ in suo genere, sicut omnia generalissima, & tamen unum Prædicamentum est prius alio; ita hic quælibet causa est prior aliâ aliquâ prioritate. Quare æquivoca est prioritas, sicuti & causalitas æquivoca est. Tunc ad rationem; non est inconveniens, quod infertur de prioritate & posterioritate diversimodè dicta, & causalitate simpliciter æquivocè dicta: tamen in eodem genere causalitatis, & prioritatis, est inconveniens: Efficiens ergo est causa finis in ratione efficientis, finis est causa efficientis in quantum desiderabilis. (2. d. 25. in *Add.* latius de hac re.)

Ad aliud illatum quod esset causa sui ipsius, Dico, in hac propositione: *Quicquid est causa causæ, est causa causati,* sunt tres causæ: si variatur causa prima respectu mediæ, & media respectu ultimæ, erit accidens; atque ita non est propositio vera in talibus sic variatis. At si una causa sit prima causa respectu secundæ in genere causæ efficientis, & illa respectu tertiæ in eodem genere causæ, tunc est propositio vera. Atque eadem est responsio, cùm arguitur de priore.

Ad secundum dicimus, & si finis præfixus ab agente non sit ordinabilis ad finem verum, ex natura rei, propter illum tamen agere causam, ut eum assequatur, ut fuit ante ab ipsa præcognitus: Adeoque verum esse homini competere agere propter finem, cùm actus verè humanos elicit, quales sunt ii, qui proficiscuntur ab illo per intellectum, & voluntatem. (Quodl. q. 18. §. *De Secundo princip.*)

Ad tertium dicimus admittendum esse, hominem posse in actus ita indifferentes, eosque verè dici debere humanos; Nam & hi fundant respectum ad causam liberè ponentem ipsos, in cujus sunt dominio, & potestate: & præterea fundant respectum ad aliquid correspondens actui, vel agenti secundùm justitiam. Actus itaque quantumvis indifferentes, dummodò sint in potestate agentis, & non de imaginationis impulsu procedant, repræsentanti illos imputantur, veluti quodammodò vituperabiles, propterea quod poterant ordinatè elici à potentia, in cujus potestate continebantur. Vel saltem ut non laudabiles, idque propter defectum ejus, qui potuit laudabiliter egisse. (Actus etiam indifferẽtes imputantur agenti, modò de libero arbitrio procedant.)

ARTICULUS II.

Utrùm agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Doct. locis in margine citatis S. *Thom.* 1. 2. *q.* 1. *art.* 2.

VIdetur agere propter finem proprium esse rationalis naturæ; Etenim operans agere propter finem, est finem ut causam influere in actio-

actionem ipsius operantis, ex *articulo praced.* Non contingit autem finem induere rationem causæ, nisi sit præcognitus, & intentus: Ergo cum tantùm rationalis natura possit præcognoscere, atque intendere finem; proprium ejus naturæ erit agere propter finem.

Doct. in Com. 1. metaphy. tex. cap. 18.

Præterea, Secundùm Anaxagoram ordinatio Universi, & partium ejus ad primum opus est mentis Sapientissimæ, propter seipsum omnia producentis; non contingit igitur aliqua inter se esse ordinata, & ad extrinsecum finem, nisi operâ mentis præcognoscentis, & intendentis finem: Ergo nec quidquam propter finem operatur, nisi id, cujus gratia exit in opus, priùs præcognoscatur; Alioquin præstare valerent ipsa, quæ ordinata dicuntur, quod non licuit menti ordinanti, & consideranti omnia ad seipsum per sapientiam, & voluntatem.

De rerum principio q. 3. art. 1.

Præterea, Finis, & bonum idem sunt 3. *metaph. tex.* 3. & idipsum habet Augustinus, 8. *de Trinit. cap.* 4. Bonum autem est objectum voluntatis. Cum ergo appetitus rationalis non sit factibilis sine potentia cognitiva ad ipsum ordinata, finis, & bonum non est attingibile, nisi per voluntatem prævia ostensione intellectûs; Est igitur proprium rationalis naturæ agere propter finem.

Doct. 5. metaph. q. 1. n. 2.

Contra. Philosophus, 2. *Phys. tex. com.* 49. dividit agens propter finem in agens à natura, & in agens ab intellectu. Non est igitur proprium agentis à proposito, quale agens est natura rationalis, agere propter finem.

Doct. ubi supra §. *Ad quæstionem.*

Respondeo dicendum, Omni per se agenti covenire agere propter finem, ac proindè id proprium non esse naturæ rationalis. Declaratio: Finis secundùm Avicennam, 6. *metaph suæ cap.* 5. est prima causarum, præcedens in sua causalitate, quam exercet, ut est in anima, causas agentes, & recipientes; etsi de cæteris causis, cum fuerint in effectu procedat; ut ipsa causa finalis sit in effectu. Hæc ille, in *fine cap.* Si de unaquaque, inquit causarum esset scientia, inter eas notior foret scientia de finali, ipsaque esset sapientia. Et revera extrinsecarum causarum priùs causat finis; Is enim movet efficientem causam in ratione amati, & propterea agens causat, & non è contra; Ergo causæ omnes per se necessariò agunt propter finem: quippe à quo pendeant omnes in ipsarum causalitate. Alioquin nisi in agendo certum intenderent finem, intra sphæram activitatis ipsarum repertum, causarumque ipsarum viribus attingibilem, temere, & vagè propriam exercerent causalitatem, & non nisi fortuito causæ per se effectum attingerent; Id verò videtur evertere rationem per se causarum; ergo ad certum determinatumque scopum collimant; ex quo fit, ut in actibus earum non contingat error regulariter. Etsi aberrare a fine proposito interdum eveniat ex incidentia contrariarum causarum, aut impendentium primarium effectum, aut certè, ne omnibus numeris absolutus producatur, efficientium. Si igitur causis per se causantibus fieri potest, ut accidat error; Profectò, quoniam ut plurimùm effectum, cui producendo sunt idoneæ, attingunt, ipsa agunt propter finem, qui finis non est alius, quàm effectus causatus à parte rei; Is enim priùs, ut desideratus movebat efficientem causam ad opus.

Doct. 1. metaphy. q. 2. §. *Ad solutionem.*

Intelligendum tamen, non in omnibus appetentibus finem, atque in ejus acquisitionem tendentibus dari ipsius finis præcognitionem; Imò totum genus causæ per se contradistinctum ab genere agentium à proposito, appetit quidem finem (aliter ibi nullus accideret error; quia cujuscunque eventus aut esset per se causa, aut nullius ejusmodi causa foret) estque in eo verè finis appetitus, & tamen non est præditum cognitione finis. Ad ipsum itaque finem propendit, atque inclinatur à propria natura, veluti in illud, à quo perfici potest secundaria perfectione. Primaria enim cujuscunque perfectio propria forma est, sed secundaria est operatio appetentis, aut naturæ tendentia, quâ extrinseco appetibili conjungitur. Unde imperfectioni alicui subest grave, quatenùs extra centrum violenter detinetur. Ad hanc itaque specificam perfectionem unumquodque naturaliter inclinatur, non quasi ea inclinatio actus aliquis elicitus sit, sed est eademmet natura in propriam tendens perfectionem, eâque tendentiâ prædita est natura cujuscunque, ut est prior omni cognitione: Igitur ab eo qui tribuit formam, data est talis inclinatio, sine qua nec bene esse appeteret, nec propriæ prospiceret conservationi. Determinatur ergo totum genus causæ naturalis ad proprium finem, propter quem & agit, ab Intelligentia prima, à qua is ordo volitus est, quia intentus unicuique entium proprius finis, unde in suo esse completè perficeretur. Natura ita ut agit propter finem non à se, sed ab alio præcognitum: & quia ut plurimùm non errat in operando, rectè dicitur opus naturæ, opus intelligentiæ. Et quamvis bruta præcognoscant, quæ ipsis utilia sunt, ac refugiant, evitentque nociva, suâpte tamen naturâ ab objectis ostensis ducuntur, atque trahuntur, & non potestativa dominatione circa illa versantur, adeò ut valeant illa amplecti, aut contra refragari. Propterea sola agentia à proposito ab intellectivo appetitu prædominantur ad agendum propter finem antea præcognitum, aut non agendum, ut sibi libuerit. Quæcunque itaque per se causa propter finem agit, sed causæ naturales ad proprios fines determinatæ sunt à formis ipsarum, prout inclinari, & appetere jussæ sunt à factore formarum. Causæ verò agentis per intellectum & voluntatem, etsi finem, vel bonum in se nolle non possint; valent nihilominùs illud non velle, & etiam odisse alia, quæ ad ipsum per se bonum ordinantur; Non est igitur proprium naturæ rationalis agere propter finem, quod erat declarandum.

In Prologo metaphy. n. 4. 4. d. 49. q. 2. §. *Tertia conclusio*, & §. *De Secunda.*

1. d. 25. 9. metaph. q. 15.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, naturam agere propter finem, est ipsam ad propriam perfectionem inclinari ex instinctu innato, sibi ab authore universitatis rerum indito. Et cùm subditur; non induere finem rationem causæ, nisi sit præcognitus, & intentus. Dicimus, satis esse, ut præcognoscatur vel ab agente propter finem; vel ab alio ordinante naturam ad talem finem, & sic in casu evenire: Nam agens naturale præcise consideratum, ex necessitate, & æque ageret, si ad nullum finem ageret: Si ergo non agit: nisi propter finem, ut declaravimus in *solutione*, profectò ex eo ita fit, quia dependet ab agente amante finem. Natura enim est sicut quædam ars divina, & ideo necessariò reducitur ad superiorem naturam cujus est ars. Quia ergo finem non cognoscit, & uniformiter agit, opus sibi est alia causa superiore, à qua dirigatur.

1. dist. 2. q. 1. §. *Ostenso esse de proprietatibus.*

Doct. 12. metaph. quæst. 4. §. *Ad ultimum princip.*

Ad secundum respondeo concedendo, ea, quæ per mentem sapientissimam ordinata dicuntur, agere propter finem ab illo præcognitum, atque amatum, & ita ex eorum imperfectione agere propter finem, quem minimè cognoscunt. Et cum infertur; ergo liceret naturæ, quod non conve-

Ubi supra §. *Item arguitur.*

convenit agenti perfectiſſimo. Reſpondeo, id ſignum eſſe evidens imperfectionis naturaliter agentis, qui nihil dirigere queat, niſi in virtute cognoſcentis. *Sapientis enim eſt prima ordinatio.* 1.metaph. Neceſſariò ergo agentia naturalia ad finem ordinari debebant a mente ſapientiſſima, cui perſpecti ſunt rerum omnium fines, eiſque agentibus propter illos tribui neceſſaria quæque pro aſſecutione illorum.

3. diſt. 33. §. *Præterea rationes adductæ.* V. *Ad rationem igitur.*

Ad tertium, concedo, bonum ſub ratione boni in univerſali eſſe appetitivæ objectum, & ſuæ pariter cognitivæ; ut appetitus ſenſitivi objectum eſt bonum, ut nunc bonum, ſcilicet ſingulare, affectum conditionibûs individuantibûs. Cum ergo ſubditur, appetitus intellectivus ſubſiſtere nequit ſine propria cognitiva, per quam ſibi proprium oſtendatur objectum. Ita eſt; ſed conſequentia, quæ infertur, vera eſt preciſè de bono univerſali, quod eſt bonum ſimpliciter: tale enim bonum neceſſe eſt intellectu præcognoſci, ut ab voluntate intendatur. Sed præterea ſenſitivus appetitus ſuum habet proprium objectum; & ſub iſto eſt appetitus naturalis, quò cuncta ſuápte naturâ in propriam inclinantur perfectionem, quamvis non ſit præcognita ab eis.

ARTICULUS III.

Utrùm actus hominis recipiant ſpeciem ex fine.

Doctor locis in marg. citatis. S. *Thomas* 1. 2. *quæſt.* 1. *art.* 3.

Ex p. p. quæſt. 77. art. 3.

Videntur actus humani haud recipere ſpeciem ex fine. Etenim actus hominis non ſpecificantur ex objectis, niſi extrinſecè, quatenùs nimirùm horum diſtinctio eſt manifeſtativa diſtinctionis actuum. Atqui finis, & objectum coincidunt, ſiquidem ejus objecti gratiâ agens operatur; ergo actus humani non ſpecificantur ex fine.

Præterea, Specifica ratio cujuſcunque unica omninò eſt; nec pluribûs ejuſmodi rationibus entia conſtare queunt. Sed unius actus hominis plures eſſe poſſunt fines, propter quos eliciatur; ergo ſi à fine is actus ſpeciem reciperet, una pluribûs ejuſmodi rationibûs conſtaret, quod eſt impoſſibile.

Præterea, Illud, à quo ſpecies alteri datur, eſt ſuo effectu prius: Finis autem eſt poſterior in *eſſe* cæteris causis, ergo ab fine actus hominis non accipiunt ſpecificam rationem.

Mag. Sentent. 2. *diſt.* 40. *cap.* 1. *D. Th. ibidem diſt.* 41. §. *Ad oppoſitum.*

Contra, Ambroſius, 1. offic. cap. 30. *Affectus tuus operi tuo nomen imponit.* igitur ex finis intentione ſunt actus humani, ſeu boni, ſeu mali; ſpeciem igitur ex fine recipiunt.

2. diſt. 41. quæſt. unica. 4. diſt. 6. quæſt. 5. §. *Ad iſtam quæſtionem.* quodl. 18. §. *de ſecundo.* 2. diſt. 41. n. 4.

Reſpondeo dicendum, actus hominis recipere ſpeciem ex fine. Declaratio: Nomine *actus humani*, non intelligimus actus quoſcunque hominis, vel ab homine utcunque provenientes. Eò quippe vocabulò non exprimuntur actus hominum fortuiti, aut ii, qui ex ſola imaginatione fiunt, ut attrectare ſibi barbam, e terra levare feſtucam, & hujuſmodi, ſed eo nomine eos duntaxat actus ſignificare intendimus, qui de libero arbitrio impellente procedunt, atque ab homine cauſantur per intellectum cognoſcentem, & voluntatem finem utique intendentem, cujus gratiâ, & propter quem exit ad opus; aut eos actus ponit. Actus itaque humanus eſſentialiter involuit reſpectum ad agens, habens in ſuo poteſtativo dominio, & indifferentia ipſum ſic, ut poſſit exire in talem actum, aut in contrarium, aut etiam ab utroque abſtinere. Atqui homo per liberum arbitrium agens, non modo finem præcognoſcit, verùm etiam finem intendit à quo movetur; ergo is finis eſt, qui tribuit ei actui propriam ſpeciem. Si quidem tali fine circumſcripto, ſupereſſe quidem poteſt actus hominis, ſed nequaquam actus humanus. Fine etenim ſublato, aut ille actus per phantaſiam cauſatur, aut fortuitus erit; a fine ergo præcisè habet, ut ſit elicitus per intellectum cognoſcentem, & per appetitivam, ex fine amato in opus exeuntem; veriſſimè propterea hi actus hominis rationem ſpecificam a fine recipiunt.

2. d. 7. §. *Ad ſolutionem.* Et d. 40. Quodl. q. 18. §. *Ulterius.*

Ad pleniorem rei intelligentiam, ſciendum, ultra bonitatem naturalem, quâ præditum eſt omne ens poſitivum, ſecundùm gradum entitatis ſuæ magis, & minùs, prima bonitas moralis, aut malitia, quæ ineſſe poteſt actibus humanis, eſt quatenùs voluntas actu ſuo tranſit ſuper objectum conveniens, aut diſconveniens juxtà dictamen rectæ rationis, ut ſit bonus, aut contra illud, unde dicatur diſconveniens, & malus: & non ſolùm, quia eſt conveniens tali actui naturaliter, ut lux viſioni. Eâ igitur eſt prima bonitas moralis, vel malitia, quæ proinde dici poteſt ex genere: non quia ipſa generica eſt, cùm ſit ſpecifica etiam ſpecie infima; Sed quoniam eſt quaſi materialis reſpectu omnis ulterioris bonitatis in genere moris, quæ bonitas, vel malitia ex aliis dependet circumſtantiis ſpecialibus, quæ non ipſum opus, vel actum operantis concernunt, ſed magis oriuntur ex extrinſeca operantis ordinatione. Finis ergo, qui dat ſpeciem actui, non eſt finis ab operante intentus, qui operi extrinſecus eſt, ſed potiùs eſt actui liberè elicito uſque adeò intrinſecus, ut cum objecto ejus omninò coincidat, quod objectum, vel finis, ſi eſt agenti conveniens, bonus erit, ſin autem, malus.

Prolog: q. 4. n. 13. §. *Vel aliter.*

1. d. 1. q. 2. §. *Ad rationes in oppoſitum V. Ad cōfirmationem.*

Ad argumenta. Ad primum concedo, finem, & objectum actus humani coincidere: Tale ſi quidem objectum eſt finis actus, ut eliciti, atque ad ipſum potentia ordinat actum, & ejus gratiâ elicit eundem. Cùm itaque arguitur, ejuſmodi diſtinctionem eſſe per extrinſeca, quæ utique ſpecifica non eſt, quemadmodum cauſæ per ſe effectivæ, non dant intrinſecam ſpecificationem ſuis effectibus. Reſpondeo. Refert plurimùm loqui de actibus ab libero arbitrio procedentibus ſecundùm eorum *eſſe* naturale; & prout actus ſunt humani. Primum enim habent (ut ſupra adnotatum fuit) inquantùm entia poſitiva ſunt, qua in conſideratione actus voluntatis ſunt magis, & minùs perfecti; pro ratione nimirùm entitatis, quam à propriis cauſis acceperunt. Sub hac proinde conſideratione, objecta dant eis extrinſecam diſtinctionem, modò concurrant effectivè ad illorum productionem, ſicuti eadem objecta una cum potentia intellectiva ſunt cauſæ actuum intellectûs. At quatenùs volitio eſt actus humanus, aliam rationem induit: eſt enim talis, quatenus tranſit ſuper objectum conveniens, ſecundùm dictamen rectè rationis; eſtque ſubinde ipſi operanti imputabilis; duos igitur reſpectus eſſentialiter importat; Alterum ad poteſtatem, vel dominium agentis: alterum verò ad aliquid correſpondens actui, vel agenti ſecundùm juſtitiam: Diſtinguuntur ergo hi actus per objecta, ſicuti per terminos relationis incluſæ in actibus; verè propterea, & proprie

2. d. 7. *loco ſupra citato.*

Quodl. q. 18. §. *De ſecundo.* Et q. 13. §. *Ad iſtu.* V. *Aliter poteſt dici.*

a suis objectis, qui fines intrinseci sunt eorum actuum, propriam speciem recipiunt.

Ad secundum respondeo, si plura objecta sint fines actus moralis, aut integrant unum objectum duntaxat, ut propterea sint hi fines partes unius adæquati; aut si dicantur omnes esse fines adæquati, unus ad alium erit ordinatus ut proinde verum sit, rationem specificam actus humani esse unicam. Exemplum: Vado ad Ecclesiam ex justitia, quia teneor ex voto. Vado etiam ex charitate ad Deum; ut ei exhibeam cultum latriæ, & vado etiam ex fraterna charitate, ut proximum ædificem. In actu itaque bono præcisè bonitate morali, quia libere elicito, ac super objectum conveniens transeunte, plura concurrere queunt motiva ordinata agendi; sed non omnia hæc motiva tribuunt speciem actui, sed tantum primarius finis.

Quodl. q. 18. *Ulterius V. Ex dictis.*

Ad tertium respondeo, Actus moralis, quatenus ab objecto speciem accipit, actus elicitus ab potentia libera est. Is ergo, ut subest geminæ relationi jam dictæ, est simul natura cum objecto actui conveniente, pro natura nimirum correlativorum, & ideo optime intelligitur accipere suam specificationem a fine sibi intrinseco, quod est conveniens actui objectum secundum dictamen rationis rectæ.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

Doctor 4. *dist.* 49. *quæst.* 2. *§.* Ad primam quæst. S. *Thom.* 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 4.

Videtur, haud statuendum fore ultimum aliquem finem humanæ vitæ, sed magis tali in ordine procedi in infinitum. Siquidem bonum, quod ex 1. *Etich.* est appetibile, est & sui communicativum, & diffusivum secundum Avicennam 6. *metaph. cap.* 1. Quod ergo ex bono est, pariter bonum, & appetibile, suique diffusivum sit oportet; nunquam igitur est status in bonitatibus, alioquin, quæ se ipsam non communicaret, nec bonitas, nec appetibilis esset. Bonum autem, & finis idem sunt; deveniri igitur non potest in unum aliquod bonum, qui sit finis ultimus humanæ vitæ.

De primo princip. *cap.* 3. *n.* 12.

De rerum principio *q.* 1. *n.* 26.

Præterea, Aristoteles sensisse perhibetur, Intelligentias esse improductas, ac planè necessarias, atque æternas; At qui quod non est a primo efficiente productum, non ordinatur ad ipsum, ut ad ultimum finem, etsi subire interim queat ordinem eminentiæ; ergo in ejusmodi entibus statui potest illa in hypothesi finis humanæ vitæ; non ergo in aliquo uno duntaxat.

De primo Prin. cipio *cap.* 3. *n.* 13.

Præterea Voluntas, cujus objectum est bonum, & finis, potentia collativa est, perinde ac intellectus. Sed conferendo objecta inter se, & ad seipsam referendo, in multis adinvenit rationem finis, & boni; ergo non unus tantum est ultimus finis humanæ vitæ, sed plures in quibus voluntas reperit, aut præfigit hanc rationem.

1. d. 45. & d. 1. q. 1. *§. De tertio art.*

Contra. Aristoteles, 2. *metaph. cap.* 3. probat, non dari processus in infinitum in genere causæ finalis; quia si causæ finales procederent in infinitum, nulla causa finalis esset. Nam finis est, cujus causa alia sunt, & ipsa non est causa alterius; oportet ergo finem ultimum esse, nec procedi in infinitum in tali ordine. Deinde probat, Qui ponit fines infinitos, tollit finem; ergo auferet & bonum a rebus, quia finis, & bonum idem sunt. Tertio, Quia tunc nullum esset agens in natura, contra sensum, & experientiam. Probatio sequelæ: Nam nullus conabitur aliquid facere ad finem non futurum venire, uti accideret, si fines sunt infiniti. Denique, nec aliquid esset agens per intellectum. Nam hoc agens intendit finem, ipsumque cognoscit, quod non posset, posita finium infinitate.

Doct. in Comment. & de rerum princip. *cap.* 3. *&* *d.* 2. *quæst.* 5.

Respondeo, dicendum omnino impossibile esse procedere in infinitum in finibus, ac proinde, inter omnia naturæ rationalis & intellectualis appetibilia unum esse essentialiter, & simpliciter supremum appetibile, idemque ultimum ipsius finem. Declaratio: Nam in appetibilibus aut adstruitur ordo essentialis, aut is ordo negatur. Concedenti ordinem hunc essentialem est evidens, standum esse in uno supremo appetibili. Quod si ordo essentialis negetur, adhuc habetur propositum: quia quodcunque datum est essentialiter supremum. Sed hæc hypothesis est impossibilis, & ab omni veritate aliena, quia nullus processus in accidentaliter ordinatis potest procedere in infinitum, nisi in virtute alicujus essentialiter superioris tota illa diversitate.

De his *p.* 1. *quæst.* 2.

Hoc ergo supremum appetibile, in quo, aimus, stari debere necessario in ordine appetibilium, oportere esse intensive infinitum, omnemque complectens gradum possibilem bonitatis, & appetibilitatis, ex eo convincitur: quia cuicumque non repugnat infinitas, illud non est simpliciter supremum, nisi sit formaliter infinitum: appetibili, vel volibili non repugnat infinitas; cum illud, vel sit perfectio simpliciter, vel concomitetur convertibiliter aliquam perfectionem simpliciter: Etenim competit ratio hæc toti enti, & quodcunque tale est perfectio simpliciter: perfectioni autem simpliciter non repugnat infinitas.

Perfectioni simpliciter convenire potest infinitas, de qua late Doct. quodlib. 7.

Ex quo rursum infero conclusionem sic: Si aliquod appetibile, vel volibile esse posset infinitum, & infinitum nequit excedi; ergo aliquod esse potest volibile simpliciter supremum, & si esse potest; ergo reipsa est. Nam si non actu existeret, & esse posset, non posset esse nisi ab alio in essentia diverso, atque ita non foret simpliciter supremum in aliqua perfectione simpliciter, imo hæc excellentia attribui deberet, uti & reperiretur in illo alio, a quo ipsum esse acciperet.

Pro ampliori, & exactiori dictorum intelligentia, & solutionis uberiori declaratione, dicimus, supremum appetibile, vel volibile illud solum, & præcisè esse, quod cuilibet naturæ intellectuali, quæ sola est voluntate prædita, simpliciter propter se est volendum. Porro illud intelligimus simpliciter esse propter se volendum, cui ex natura ipsius repugnat appeti propter aliud. Ex quo sit, ut appetitus sensitivus propter se appetens aliquid, idest, non propter aliud, non feratur in id simpliciter propter se, sed tantum *secundum quid*; non enim ex objecti perfectione, cui repugnat appeti propter aliud, sistit in illo, sed de potentiæ ipsius imperfectione procedit, ut propter aliud non appetatur, ut objecti illius natura postulat.

Secunda Conclusio Doctoris: Nomine *appetibilis propter se quid* intelligatur Videndus Mag. Hiquæus *in Comm.*

Tunc probatur quod ostendendum assumpsimus: Cuicumque supremum volibile est objectum volibile, ei illud solum est simpliciter volendum propter se: sed cuicunque voluntati supremum

premum volibile est objectum volibile; Ergo hoc solum est ab ipsa simpliciter propter se appetendum. Probatio majoris: Inter volibilia aliquid est propter se volendum; alioquin, si quodlibet propter aliud, erit processus in infinitum. Nullum etiam erit supremum, quia propter aliud volendum, minus est volendum, quam aliud, propter quod est volendum, *ex pri. mo Poster. tex. tertio* ergo si aliquid est simpliciter supremum volendum, ex dictis supra, illud profecto est simpliciter propter se volendum, loquendo ex parte objectorum. Quod vero præcise de supremo appetibili verum sit, simpliciter esse propter se volendum, probatur: Etenim nulli alteri ab illo repugnat appeti propter aliud, quemadmodum nulli alteri congruit ratio supremi appetibilis: Minus autem bonum recte appeti potest propter majus bonum. Quod ergo est præcise propter se volendum, is est finis ultimus intellectualis, & rationalis creaturæ, quia propter illud volitum est quodcunque aliud volendum. Prob. min: Quæcunque voluntas respicit pro objecto volibile sub ratione communissima, totum ens, vel aliquid æqualis ambitus cum ente; ut ergo quodcunque aliud bonum a primo, supremoque appetibili, ab ipso est tale bonum, & quiddam appetibile, ita rectissime est propter supremum appetibile volendum; in nullo ergo ex iis statui potest ultimus finis humanæ vitæ, sed in eo præcise, per quod volitum, cætera omnia sunt volenda.

Cuicunque enim habenti intellectivum appetitum est supremum appetibile propter se volendum, si quidem cujuslibet est objectum volibile, atque una eademque est ratio de uno, ac de cæteris omnibus. Deinde, quamvis in potestate volentis sit velle hoc, vel illud, non tamen est in potestate ipsius, quid sit volendum, & maxime quid sit summe volendum: hoc enim præcedit determinationem cujuscunque voluntatis; ergo ad quodcunque comparetur, semper remanet illud propter se volendum; & hinc est, quod est huic volendum, quia huic volibile. Denique, cuilibet voluntati est aliquid volendum, cum quælibet voluntas possit aliquid recte velle, illudque volendum velit sibi, ut perfectionem propriam, & non alteri; & si enim quælibet ad eundem ultimum finem ordinetur, nulla tamen perficitur, ut propria perfectione, ex eo quod altera attingat ultimum finem; appetitur ergo ab unaquaque supremum appetibile, ut sibi volendum. Nulla autem voluntas potest aliquid sibi volendum velle propter aliud, & aliud, & sic in infinitum. Quod est ergo supremum appetibile, ac solum propter se volendum inter omnia appetibilia, illud ipsum est ultimus finis humanæ vitæ. De quo latius in sequentibus erit differendum.

Ad Argumenta. Ad primum respondeo ex dictis, Quia supremum appetibile est ipsum bonum per essentiam, & intensive infinitum actu existens, uti contradictionem includit esse ab alio, ita implicat ad aliud ordinari, vel appeti propter aliud. Hoc ergo supremum appetibile & ultimus finis se ipsum communicavit omnibus, quæ sunt, juxta uniuscujusque naturæ conditionem, bonitatem omnibus elargiens; sed hæc omnia ad illud ordinantur, a quo esse, & bonitatem acceperunt, atque in illo est status, quod propter se simpliciter, & precisè est appetendum. Nullus ergo in finibus processus in infinitum, cum ultimus finis appetitus intellectualis sit illud summum bonum, & supremum appetibile.

Ad secundum dicimus, positionem illam Philosophorum implicare contradictionem, quia Intelligentiæ, si a se essent, infinitæ essent, & si infinitæ intensivè non sunt, ab alio procul dubio *esse* acceperunt, qui eis non omnem, sed partem quandam perfectionis essendi largitus est; Si enim ex se fuissent, omnem possibilem perfectionem accepissent. Unde putamus hoc Aristotelem non sensisse, imo cum 12. *metaph. tex.* 51. posuerit, esse ad primum ordinatas ut ad finem, una insinuavit eundem earundem causam efficientem extitisse. Sed data etiam hac hypothesi impossibili, negamus, humanam naturam quiescere ultimate posse in ipsis; imo cum viderent eas finitæ perfectionis, adhuc intensissime appetitus intellectivus inhiaret ad possessionem boni infiniti eo modo, quo id sibi competere potest, & ideo nihil est, quod in argumentum adducitur. Quodl. q. 7. 1. d. 1. §. *Quantum ad Secundum.*

Ad tertium respondeo, utique voluntatem esse potentiam collativam, atque inter se objecta cognita comparare posse, atque etiam ad se ipsam ordinare. Et cum subditur, præfigere posse finis rationem entibus in infinitum. Hoc verum est: Nam in potestate sua est aliquod bonum ex sua natura ad aliud ordinabile, velle propter se, non referendo ad aliud bonum, & ita sibi præstituendo finem. Sed nos loquimur de fine vero ex natura rei, in quo humana natura simpliciter quiescere queat, & non de finibus a voluntate inordinate, & perperam rebus præfixis. Hi enim non habent ex se ipsis, ut dent ultimam perfectionem, & quietem naturæ rationali, sed id competit præcise ultimo fini. Nam sicut tantum assentiendum est per intellectum primo vero propter se, ita tantum assentiendum est primo bono per voluntatem propter se. 1. d. 1. q. 1. §. *De tertio.* Ubi supra §. *Alii urgent* V. *Tertio.*

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Doctor 4 *d.* 49. *q.* 2. §. Tertia conclusio. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 1. *art.* 50.

Videtur unius hominis voluntas simul ferri posse in plura, sicut in ultimos fines. Nam quemadmodum in potestate voluntatis est velle, & non velle, ita in potestate ejus est modus volendi, scilicet referre, & non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum & ita sibi præstituendo finem. Atqui plura hujusmodi bona pariter simul potest velle, atque eodem modo; ergo unius voluntatis simul esse possunt plures ultimi fines. 1. d. 1. q. 1. §. *De tertio.*

Præterea, Finis apparens est, qui ostenditur a Ratione errante, tanquam finis ultimus, uti a veritate aberrasse constat, qui (ut refert Aristoteles 1. *Ethicor.*) Statuerunt ultimam hominis felicitatem in voluptatibus, vel in divitiis, vel honoribus, aut etiam in virtute. Ratio autem errans simul ostendere potest hæc omnia voluntati; ergo & ipsa tendere potest una in eadem, veluti in ultimos fines. Ubi supra 4. d. 49. q. 8. §. *Respondeo.*

Præterea, Finis est perfectio ultima, ad quam res ordinatur; non oportet autem unicam esse hominis ultimam perfectionem, imo intelligendo 4. d. 49. q. 8. §. *Secundo* V. *Ad aliud de fine.*

gendo ipsum perfici pluribus ejusmodi perfectionibus, perfectior profecto intelligeretur, præsertim cum plures sibi adsint potentiæ perficiendæ; ergo non est inconveniens, hominem ferri in plures ultimos fines.

Præterea, Quamvis suprema natura intellectualis postulet perfici ultimate in supremo perfectibili, & propter se appetibili; homo nihilominus non est suprema natura intellectualis. Nam Intelligentiæ, post Primum, tenent gradum supremum; homo vero est longe illis inferior; ergo sufficienter humana voluntas perficitur in fine, qui ex se non sit supremum appetibile. Hoc autem admisso, Statim sequitur, esse posse illius plures ultimos fines. Prob. antis. perfectiva correspondere habent naturis perfectibilibus, juxta gradum, & perfectionem earum; ergo uti perfectibili supremo correspondet suprema perfectio, ita inferiori perfectibili debetur perfectio inferioris gradus.

1. d. 2. q. 3. §. *Quantum ad secundum*.

Contra, Si homo ordinaretur ad duos, vel plures ultimos fines, in eis, vel saltem in duobus, esse posset complete beatus. Hoc autem est inconveniens, ac impossibile, & probatur: Nam utroque eorum divisim sublato, nihilominus esset beatus; ergo in neutro est beatus. Rursum, Rationi consonum apparet quietatum perfecte in uno objecto adæquato, non posse in alio objecto quietari.

Respondeo, dicendum, fieri omnino non posse, ut hominis unius voluntas simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Declaratio: Nulla intellectualium naturarum ultimate & complete perficitur, nisi potiatur supremo appetibili, & quidem ea perfectione, secundum quam possibile sibi est illud possidere. Natura quippe intellectualis (ex dictis *art præced*) nata est ultimate, & maxime perfici, & in eo solo, quod est sibi propter se volendum; ergo non potest ultimate perfici, nisi possideat illud, sicut est possibile ab ea haberi. Hoc supremum appetibile propter se volendum unicum omnino est; in ipso enim est status in appetibilibus: Reliqua enim omnia sunt propter illud appetenda; ergo & unicus prorsus est finis cujuscunque hominis, imo & universæ naturæ intellectualis. Deinde supremo appetibili non adepto, uti possibile est naturam intellectualem ejus potiri, potentia appetens manet omnino imperfecta; est enim præcise perfectibilis in eo, quod simpliciter est propter se volendum, & in nullo alio; ergo nihil aliud est ultimus finis ipsius, ac etiamsi cætera omnia simul velit, atque eorundem plenissime potiatur, minime erunt sibi ultimi fines, sed talis præcise est, quod propter se simpliciter est volendum. Tertio tandem ex medio universaliori idipsum probo; Nam in habentibus quemcunque appetitum, sive animalem, sive etiam naturalem, non intelligitur eorum ultimata perfectio, nisi habito eo, quod tali appetitu propter se appetitur. Quare imperfectionem aliquam præsefert grave extra centrum existens, & imperfectus est sensitivus appetitus carens summo sibi conveniente; ergo in quodcunque bonum feratur humana voluntas, & quantacunque sibi ab intellectu ostendatur bonitas, eamque toto conatu complectatur, ac de eadem ut possessa habeat complacentiam, semper imperfecta erit, & nunquam conquiesceт, nisi modo ei conveniente & possibili fruatur eo, quod est propter se appetendum; seu ergo sibi ultimum finem in aliis bonis præstituat, seu ab ratione errante, ut tales

Vedebis Mag. Hiquæum subtiliter, ac dilucide totam hanc literam expendentem.

præostendantur, nunquam omnino erit ultimate, & maxime perfecta, ut ipsius nobilitas perfici postulat, nisi habito illo, quod simpliciter, & præcise est propter se volendum, ac proinde, ejus esse non possunt plures ultimi fines.

Pro exactiori dictorum declaratione, intelligendum, in entibus aliquam esse perfectionem primam, aliquam secundam, aut quasi secundam. Perfectio prima est, quando nihil deest eorum, quæ pertinent ad primum *esse* rei, quod & essentiale recte dicitur. Secunda, cum nihil desideratur ex iis, quibus *esse* secundum integratur. Perfectionum secundarum quædam intrinsecæ sunt, nec conjungunt id, quod perficiunt cum extrinseco perfectivo, uti sunt animæ potentiæ quoad earum actum primum, cæteræque passiones in rem eandem cum essentia coincidentes. Quædam vero sunt perfectiones secundæ respicientes extrinsecum perfectivum, esto & ipsæ intrinsecæ sint, atque in eo perficiunt quod extrinseco conjungunt perfectivo. Et talis quidem perfectio est operatio omnis, propriæ potentiæ perfectiva, & præcipue beatitudo, quæ est omnium perfectissima. Nec mirum, quod aliquid perficiatur in extrinseco, quia attingendo extrinsecum, & maxime, si est perfectius se, accipit ulteriorem perfectionem, quàm posset habere in se, & ad se. Atque ea ratione ignobiliora perficiuntur in nobilioribus, non quod evadant illa realiter, aut eis inhæreant formaliter; sed quatenus attingunt illa per operationes proprias, ex quo fit ut illorum potiantur modo sibi possibili habendi, & possidendi.

Duplex perfectio, prima, & secunda. Utriusque declaratio.

Perfectionum secundarum aliquæ respiciunt, aliquæ non ordinantur ad extrinsecum perfectivum.

Quapropter cujus appetitus est respectu ignobilioris, quam sit natura ipsa, illud profecto non perficitur in extrinseco, nisi secundum *quid*. In nobiliori etiam, licet sit aliqua perfectio appetentis ignobilioris, non tamen suprema extrinseca. Si autem aliqua natura perficiatur in nobiliori se non suprema, necesse est dare aliquam naturam, quæ immediate perficiatur, nonnisi in supremo perfectivo extrinseco, quia non est processus in infinitum in perfectibilibus, & perfectionibus; Suprema ergo saltem perfectibilis natura non perficitur, nisi in supremo perfectivo extrinseco. Tota autem natura intellectualis est secundum illam rationem suprema, ejus ergo est unicum extrinsecum, ac supremum perfectibile, qui & unicus est ipsius ultimus finis.

Ad argumenta. Ad primum & Secundum, quæ procedunt ex ratione finis præfixi, & apparentis, patet responsio ex dictis. Siquidem finis ultimus humanæ voluntatis dat ei ultimam, maximamque perfectionem, ac proinde necessario est extrinsecum perfectibile supra naturam intellectualem. Quamvis ergo voluntas pro sua libertate velle, ac appetere queat aliquod aliud bonum infra illud propter se, non referendo ad aliud, sicut natura illius referri petit; attamen aut nullam inde accipit perfectionem, aut id tantum erit secundum *quid* contra rationem finis ultimi; qui propterea quod non sit ad alium finem referibilis, ultimate perficit voluntatem, adeout simpliciter in illo conquiescat. Quod cum præstare nequeat quodcunque aliud bonum, seu verum, seu apparens, nec voluntas ferri in illa, ut in ultimos fines, nec quiescere potest sic, ut nihil aliud appetat, nec sibi supersit desiderandum. Unde Philosophi compluribus rebus ultimi finis rationem attribuentes ex eo evidenter convincuntur perperam, & falso opinatos esse,

Philosophi sibi ipsis contradicebant plures fines ultimos opinantes.

quia

quia, si unum ex eis naturam finis ultimi habuisset, jam nullum alium quæsivissent, ac proinde plures opinantes esse ultimos fines, ex verbis ipsorum revincebantur de falsitate opinionis, quippe quæ destruebatur hoc ipso, quod ultimo fini, alios superaddebant.

Ultima perfectio naturæ intellectualis, unica esse potest, uti & unicum supremum appetibile.

Ad tertium dicimus, oportere omnino naturæ intellectualis unicam esse maximam, supremamque perfectionem, quemadmodum & unicum est supremum appetibile simpliciter propter se volendum. Et quamvis hæc natura pluribus prædita sit potentiis, earum tamen potentiarum unicum est objectum quietativum, quod est summum bonum; in eo igitur clare viso conquiescit intellectus, & voluntas ultimate perficitur amore eidem inhærendo propter se, ac proinde quoniam nulli alteri, ab illo, hæc congruere possunt, nec aliud habet rationem ultimi finis; est voluntas pro sui libertate cuicunque alteri id attribuere conetur. Etsi enim in ipsius potestate sit velle hoc, aut illud, & etiam modus volendi, non est tamen in ipsius potestate, quid sit volendum, & maxime quid sit summe volendum; id enim præcedit determinationem cujuscunque voluntatis; Ut etiam *articulo præcedenti* annotatum fuit.

Ad quartum dicimus, non oportere juxta ordinem naturarum esse perfectiva extrinseca complete, & maxime perficentia, sed satis esse, ut intrinsecæ perfectiones secundæ, conjungentes cum perfectivo extrinseco correspondeant gradibus perfectionum primarum: & ita perfectiores erunt, juxta hoc lumine naturali notum principium, operationes Intelligentiarum, ac hominum esse queant perfectiores, veluti a perfectioribus potentiis procedentes. Quamvis autem in substantiis perfectio prima sit simpliciter perfectior quacunque perfectione secunda intrinseca; attamen ea non est ultima perfectio, quia ipsa habita, adhuc expectatur, atque appetitur ulterior perfectio. Secunda etiam perfectio, etsi non in se formaliter, tamen ut immediatius perfectiori conjungit, est quodamodo perfectione prima appetibilior, quatenus est quid immediatum ad appetibile extrinsecum: Specialiter tamen istud est verum de voluntate, quia quicunque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam, cujus est appetitus, & ideo non conjungit alicui simpliciter appetibiliori, quam sit *esse* naturæ cujus est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, & plusquam naturam illius, cujus est, & propterea conjungit appetibiliori, & in se, & sibi, quam sit natura, cujus est.

Appetitus sensitivus fertur in appetibile propter naturam cujus est. Contra vero intellectivus appetit summum appetibile gratia ipsius. De qua re Doctor 3. *d.* 27. *q. Unica art.* 3.

ARTICULUS VI.

Utrum homo omnia, quæ vult, velit propter ultimum finem.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 10. *§.* Ex his sequitur *in Repor. ibid. q.* 9. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 1. *art.* 6.

VIdetur omnia quæ appetuntur, propter ultimum finem appeti. Etenim id diserte traditur ab Augustino, 13. de Trin. cap. 15. *Omnes*, inquiens, *beati esse volunt*, *& propter hoc cætera quæcunque appetunt*. Igitur quicquid homines appetunt, ab eis propter ultimum finem desideratur.

Præterea, Principium in unoquoque genere est causa aliorum in illo ordine; igitur in genere appetibilium, cum primum sit ultimus finis, erit is causa appetibilitatis in aliis, adeoque omnia prorsus propter ipsum appetantur oportet.

Tangitur etiam a B. Thoma in *solutione*.

Præterea, Si aliquid aliud appeteretur, & non propter ultimum finem; igitur illud, ut ultimus finis appeteretur: Hoc autem est falsum; ex *art. præced.* ergo quicquid homo vult, propter ultimum appetit finem.

Sic quoque arguit B. Thomas in 3. *principali.*

Contra, Non omnes appetentes cognoscunt ultimum finem; ergo non omne, quod homo vult, aut facit, appetit, aut exequitur propter ultimum finem. Rursus, Tunc duo actus simul essent in voluntate, quod est inconveniens; non enim appetere potest propter felicitatem, aut beatitudinem, nisi habeat actum illum, qui est ad ultimum finem.

S. Thomæ opinio hic *in solutione*, & §. *Ad tertium*. Videbis *p. p. q.* 60. *art.* 2.

Respondeo, Aliquorum est hic sententia talis. Necesse est omnia, quæ homo appetit, propter ultimum appetere finem: Nam in primis quicquid, homo vult, sub boni ratione desiderat. Tale autem bonum si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, oportet ut appetatur, ut tendens in bonum perfectum; semper enim inclinatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius. Deinde, quamvis semper aliquis non cogitet de ultimo fine quotiescunque aliquid appetit, vel operatur, virtus nihilominus intentionis primæ, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscunque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur, quemadmodum non oportet, euntem per viam in quolibet passu cogitare de fine.

Pro solutione esto primum dictum. Duplex est appetitus in voluntate, Alter nempe naturalis, alter deliberativus, sive liber. Sed prior, ultra ipsam voluntatis potentiam, non præsefert aliquid illi superadditum; ut posterior dicit actum elicitum ejus. Declaratio: Sicut se habet appetitus naturalis intellectus ad actum suum, sic & naturalis voluntatis appetitus ad proprium actum: Appetitus autem naturalis intellectus, non est actus elicitus ab eo, sed solum inclinatio naturalis ipsius ad suam perfectionem; ergo ita & sentire debemus de voluntate. Deinde, nullum talem actum experimur esse in nobis; inconveniens est autem secundum Philosophum 2. *Post. in fine* nobilissimos habitus naturaliter inesse nobis, & interim latere nos; ergo id magis, vel saltem perinde verum erit de operationibus. Denique, ex hypothesi contrariæ opinionis, frequenter actus oppositi simul reperirentur in eodem. Quisque enim naturali appetitu refugit mortem, & potest actu libere elicito eligere mortem, ut Martyres, cæterique homines perfecti, qui mortem, tanquam a Deo missam incunctanter amplectuntur. Præstat ergo sentire, naturalem appetitum aliud non esse, quam (a)

(*a*) Vasquez hic contradicens Cajetano, sentit cum Magistro Scoto. Sed sua ipsius admissa expositione, una verbalis superest controversia inter Scotum & Aquinatem. Concordat enim Magister cum illo, quod voluntas quicquid appetit, gratia velit ultimi finis. Sed modum declarandi Aquinatis impugnat; qui fundatur in actu illo naturali circa ultimum tendente finem, aitque id nullo fundamento asseri, nec agnoscit virtutem illam ejus actus, quæ manet in appetitu cujuscunque alterius rei. Sed legendus *art.* 2. *q.* 60. *cit. p. p.* Suarez 1. 2. *disp.* 3. *sess.* 6. Secundæ assertioni Doctoris contradicens, ait, ipsam esse falsam, q. voluntas semper operatur ex intentione alicujus boni, idque sufficere putat, ut dicatur agere propter finem. Nos dicimus contraria horum non statui a Doctore, cum est sermo de appetitu naturali, aut etiam deliberativo, modo sit rectus. Accedit quod hæc videtur esse solutio S. Thomæ *articulo sequenti*.

4. d. 49. q. 1. §. Respondeo ad primam quæstionem.

quam inclinationem quandam naturæ, cujus est ad propriam perfectionem, nec magis importare actum elicitum in voluntate, quam in lapide.

Secundum dictum: Si sermo fiat de hominis appetitu naturali, ipse quicquid vult, appetit propter ultimum finem; Sed quantum ad appetitum deliberativum, potest velle aliqua non propter ultimum finem tam negative, quam contrarie. Declaratio primæ partis: Nam penes talem appetitum voluntas necessario, & perpetuo, & summe appetit suam perfectionem, quæ præcise sita est in ultimo fine clare viso, & propter se amato. Summa enim inclinatio naturæ est ad summam ipsius perfectionem, non alibi utique reperiendam, quam in ultimo fine; quicquid ergo naturaliter voluntas appetit, eo tendit, ut maxime perficiatur quantum fieri potest, sibique est possibile: omnia ergo, & singula appetit propter ultimum finem, cum suapte natura ordinentur ad illum, atque ab illo acceperint appetibilitatem.

Veruntamen deliberativo appetitu non oportere voluntatem quicquid appetit, propter ultimum appetere finem, negative, scilicet non volendo ipsum propter veram felicitatem, probatur: Nam potest voluntas non velle negative, quod est ad finem ultimum ordinatum. Siquidem intellectus quidvis aliud ab ultimo fine potest intelligere vel cogitare, atque idipsum ut tale velle voluntas; ergo tunc voluntas non vult ipsum propter ultimum finem. Deinde, intellectus potest cogitare seu cognoscere rationem illam boni, non ut ad finem ordinatur, sed ut in se est quoddam bonum: ergo sub eadem ratione potest illud appetitus appetere non in ordine ad ultimum finem.

Contrarie etiam potest aliquis sic velle: Nam fidelis apprehendens finem, certo tenet, suam beatitudinem repositam esse in Deo trino, & uno. Similiter autem apprehendit fornicationem ut impossibilem ordinari ad finem illum: Sed dictante intellectu fornicationem haud esse ordinabilem ad finem illum, qui est beatitudo, imo esse fini contrariam, voluntas pro sui libertate eligit fornicationem; ergo ipsa potest velle aliqua non propter ultimum finem tam contrarie, quam privative.

Pro harum intellectu solutionum, vide Hiquæum in Commentario.

Ad argumenta. Ad primum dicimus Augustini pronunciatum verificari de appetitu naturali, aut etiam de appetitu deliberativo, modo sit rectus.

Ad secundum dicendum, utique primum appetibile in se causam esse omnium appetibilium, non tamen in ordine ad potentiam, nisi sit potentia talis, quæ non potest nisi ordinate velle, vel tendere in objectum; talis autem non est voluntas, ut est libera, & ideo non sequitur illatio.

Volens propter se negative, non vult ut finem.

Ad tertium respondeo sic: Voluntas potest velle aliquid propter se negative, quatenus vult ipsum, ut non referibile: Sed non potest ipsum velle contrarie, ut quod velit ipsum, ut non referibile. Itaque sic velle propter se contrarie pertinet ad rationem *finis*: Spectat enim ad *frui*; non tamen tunc vult ita propter se, ut excludat illud, quod vult ratione finis alterius. Ex quibus ad argumentum, Vult propter se negative, quia non ordinat ipsum ad finem, concedo. Sed non tamen vult contrarie, adeout illud referibile non sit ad finem.

Ad primum in oppositum dico, Equidem non quemque actu elicito velle beatitudinem, eo quod non cognoscat; tendere tamen in illam appetitu naturali, qui non sequitur cognitionem ipsius tendentis, sed necessario interim, & semper est ad finem.

Ad aliud respondeo sic: Si unus actus est comparandi, & qui est circa extrema comparata, tunc plana est solutio: Si vero non est idem, sed alius & alius; tunc est dubium, sicut in intellectu discurrente de præmissis ad conclusionem. Discursus enim alius actus est, quam qui est circa principia, & conclusiones, vel idem. Ad propositum ergo, si actus collativus est unus extremorum, quod est possibile, quia objecta plura habentia ordinem inter se, possunt esse objectum unius actus, vel unius potentiæ tunc solutio plana est. Si autem actus circa extrema manent cum illo actu, tunc necessario stant simul duo actus in eadem potentia, nec illi actus circa extrema impediunt comparationem, sed necessario requiruntur ad ipsam.

Volitio media propter finem, est unus actus collectivus forte comitantur actus duo simplices circa extrema.

ARTICULUS VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

Doctor locis in margine citatis. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 1. *art.* 7.

Videtur non omnium hominum esse unus ultimus finis. Etenim ex dictis *art.* 4. ratio ultimi finis maxime reponenda est in illo, qui simpliciter est propter se appetendum; in eo quippe est omne bonum. Atqui multi hominum ab eo, in quo est ratio omnis boni, avertuntur per peccata, in quibus hi statuunt ultimum finem; ergo non unus omnium hominum est ultimus finis. 1. d. 1. q. 1.

Præterea, Ab ultimo fine accipiuntur media, & regulæ, quibus vita hominum dirigitur, & regulatur: Sed aliqui hominum satagunt, ut ditescant, alii, ut aliorum dominentur, & sic de cæteris, quorum non unus est conatus pro finis assequutione; ergo nec unus erit omnium finis. Prologi q. 1. n. 13.

Præterea, Secundum Augustinum 13. *de Trinit. c.* 5. post alias definitiones improbatas, istam infert; *Beatus ergo non est, nisi qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult*. Atqui contigit, complura recte, beneque velle; ergo non in uno, sed in his omnibus, quæ homo recte vult, invenitur ratio ultimi finis. 4. d. 49. q. 1. *In argumentis principalibus.*

Contra, Augustinus 13. *de Trinit. cap.* 5. ait, omnes homines in eo convenire, quod appetant esse beatos; ergo omnium hominum unus est ultimus finis. 4. d. 49. q. 1. *In argumentis principalibus.*

Respondeo dicendum, intelligendo quæsitum de vero ultimo fine, in quo situm est ultimum complementum, ac consummata humanæ naturæ perfectio, unicum omnino esse omnium hominum ultimum finem. Plures vero occurrere ejusmodi ultimos fines sequentibus rationem errantem, ac plures item posse sibi fines præfigere voluntatem minime sequentem rationem recte dictantem. Priorem partem ostendunt dicta *art.* 4. & 5. Et quidem omnes homines ex eo tendere, ac velle ultimum finem probantur, quod cupiant propriam felicitatem, ultimamque perfectionem, quam in ultimi finis assequutione sitam esse certo sciunt. Atqui hæc omnia assequi non est possibile, nisi in extrinseco

1. dist. 1. q. 1. §. De tertio.

4. d. 49. q. 1. §. De secundo, & §. Breviter.

ſeco perfectivo nobiliſſimo, qui eſt ultimus finis propter ſe appetibilis, & ad alium non ordinabilis. Unus eſt Ergo ultimus finis omnium hominum. Deinde in omni ordine eſſentiali eſt tantum unum primum; Ergo & in ordine eſſentiali finium eſt tantum unus finis. Rurſus, primo efficienti correſpondet ultimus finis: Sed eſt tantum unum efficiens primum, & ſub una ratione; igitur tantum unus finis. Denique, ſicuti in Deo eſt una majeſtas, ita & una bonitas; Sed propter unam ejus majeſtatem debetur ei tantum una adoratio ſecundum Damaſcenum, *lib.* 1. *cap.* 9. adeout non conveniat adorare unam perſonam, non adorando alias, propter unicam, atque eſſentialem earum bonitatem, quæ eſt ultimus omnium hominum finis, & univerſæ naturæ intellectualis.

1. d. 1. q. 2. 6. *Ad oppoſitum.*

Veruntamen ratio errans præoſtendens voluntati, citra id, quod eſt ſummum appetibile, eſſe alia propter ſe appetenda, ut imperia, vel voluptates, aut alia id genus, iſtis per erroneam rationem præoſtenſis acquieſcens voluntas, & amore proſequens, alios habet ultimos fines ab illo, qui ſolus eſt propter ſe volendus. Et etiamſi ratio recta dictet, imperia, & voluptates non eſſe ultimos fines, voluntas tamen pro ſui libertate, poteſt hanc finis ultimi rationem eis attribuere, ſicque velle. Siquidem, ut in ejus poteſtate eſt velle & non velle, ita & modus volendi, ſecundum quem velle poteſt aliqua propter ſe, quæ ſimpliciter propter alium forent ſimpliciter volenda. Illud tamen intereſt, quod voluntas tendens circa ultimum finem, qui eſt verus finis, & propter ſe volendus, in ipſius poſſeſſione eſt ſimpliciter felix. Sed cum potiri contigerit aliorum finium ab illo, ſecundum *quid* tantum eſt felix, & perfecta: Et quidem ſi quod amat, eſt ipſa natura nobilius, in ejus poſſeſſione magis accedit ad rationem felicitatis; & tantum recedit a ratione ſuæ conſummatæ perfectionis, quantum extrinſecum perfectivum eſt minus nobile. Simpliciter tamen ſibi bene *eſſe* non poteſt, niſi in poſſeſſione ſupremi, ac nobiliſſimi appetibilis, qui ſolus eſt omnium hominum ultimus finis.

Ad argumenta. Ad primum patet ex dictis. Nam in fine a voluntate rei alicui attributo, minime invenire poteſt humana natura eam perfectionem, & complementum, quod expectat in ultimi finis poſſeſſione. Sunt itaque illi fines non veri, nec ultimi, niſi ex pravitate voluntatis peccantis.

Ad ſecundum, quod procedit de fine oſtenſo ab ratione errante, eadem eſt reſponſio. Nam felicitas, qua videntur potiri homines, cum hos fines adipiſcuntur, non aufert indigentiam, cui ſubduntur homines quoadusque non adipiſcuntur ultimum finem, qui aufert omnem defectum in anima dans ei perfectionem conſummatam.

Ad tertium reſpondeo, Tò *Quicquid vult* non eſſe accipiendum diviſive pro volitis formaliter; Sed pro aliquo uno, in quo ſunt unitive omnia recte volita; ut ſit ſenſus, Beatus eſt, qui habet perfecte, ſecundum modum ſibi poſſibilem aliquod objectum propter ſe volendum, in quo poſſidet unitive, & eminenter quicquid poteſt recte velle. Ac proinde unicus eſt verus omnium hominum ultimus finis, & ſi plures alii ſibi occurrere queant ob errantem intellectum, aut innaſci ex libertate voluntatis prave eligentis.

ARTICULUS VIII.

Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 8. *in Repor. ibid. q.* 7.
S. Thomas 1. 2. *q.* 1. *art.* 8.

Videntur cæteræ omnes creaturæ ab homine in ultimo fine ipſius convenire. Etenim Deus eſt primum efficiens omnium; Sed primo efficienti correſpondet ultimus finis: Cauſæ enim primæ univerſaliſſimæ reſpondeat oportet finis ultimus univerſaliſſimus; igitur Deus eſt finis immediatus omnium; omnes ergo creaturæ conveniunt in ultimo fine hominis.

Præterea, Niſi creaturæ omnes homine inferiores ultimate perficerentur, & complete conquieſcerent, nihil ultra appetentes, profecto violenter tenerentur, & quidem neceſſitate contra ipſarum naturam urgerentur, ſicque fieret ut in rerum univerſitate violentia quædam perpetua locum haberet; hoc videtur inconveniens; Ergo cum perfecta quies in ultimo hominis fine ſit præciſe ſtatuenda, omnes omnino creaturæ in illo neceſſario conquieſcunt.

Præterea, Finis & bonum idem ſunt, 3. *metaphy. tex. com.* 3. Sed impoſſibile eſt, aliquid habere rationem omnis boni, niſi quod habet rationem omnis perfectionis, cum perfectiones ſint de genere bonorum; quod eſt ergo cauſa formalis, & exemplaris omnium, ſit oportet pariter finalis omnium in genere bonorum. Quoniam ergo bonum omnia appetunt; propriamque perfectionem, omnia habent pro ultimo fine, quod eſt cauſa finalis in genere bonorum. De rerum principio *q.* 1. *n.* 26.

Contra, Auguſtinus 14. de Trinit. cap. 8. *Eo enim ipſo imago Dei eſt mens, quo capax ejus eſt, ejuſque particeps eſſe poteſt.* Cum ergo nulla creatura homine inferior Dei ſit capax, nec particeps ejus fieri queat, profecto nullius alterius ab homine eſt ultimus finis, quem homo per cognitionem, & amorem attingere poteſt. Probatio conſequen. Natura cæteris nobilior, homine tamen inferior, ſenſitiva eſt: hæc autem per organum corporeum operatur; ergo verſari non poteſt circa objectum immateriale; Solum autem in illo objecto, quod per operationem non organicam attingitur, eſt beatitudo objective, eſtque finis ultimus naturæ intellectualis. Ergo in eo fine non conveniunt, aliæ Creaturæ homine inferiores.

Reſpondeo dicendum, alias creaturas ab homine in fine ipſius haud poſſe convenire ſic, ut ſimpliciter conquieſcant, quamvis *ſecundum quid* finem quietativum ipſarum adipiſci queant habentes operationes ſenſitivas. Et quidem prioris dicti rationem nuper tetigimus. Nam nulla creatura eſt potens potiri fine ultimo hominis, ſecundum quod poſſibile eſt poſſideri, niſi valeat attingere objectum immateriale, & verſari circa ſummum bonum: Creatura nobiliſſima infra hominem tantum attingere poteſt bonum materiale; Ergo impoſſibile eſt, ut ipſius finis ſit ille, in quo homo eſt ſimpliciter beatus.

Bruta eſſe ſecundum quid capacia quietis ultimæ, non tamen ſimpliciter.

Quod vero *ſecundum quid* poſſit in proprio fine conquieſcere, declaratur: Nam omnis natura, quæ per ſuam operationem poteſt ſuo fini immediate conjungi, atque ea ratione ſuo optimo potiri, ea in fine ſuo conquieſcere dicenda

Bruta in ſibi maxime convenientibus *ſecundum quid* beatificantur.

cenda

enda est, ut sibi id competere potest. Atqui omnis natura pollens propriis operationibus, & eisdem immanentibus, uti quæ sunt præditæ potentiis sensitivis, possunt conjungi suo optimo; Ergo sic possunt esse, & dici beatæ, quamvis tantum *secundum quid*. Deinde, quod non conjungitur meliori se, nequit simpliciter beatificari: nulla creatura inferior homine conjungitur suo optimo, tanquam meliori se. Siquidem potentia quæcunque operativa est animati, ut animatum est: Objecta autem materialia, ut sunt qualitates sensibiles secundum se, non sunt perfectiores animato, quatenus animatum est; Ergo ipsæ potentiæ sunt objectis longe meliores; Ac proinde longissime absunt ab ultimo fine hominis.

Potentiæ sensitivæ propriis objectis perfectiores.

Ex quibus sequitur, ea, quæ potentia carent operativa, nec *secundum quid* fore beatificabilia. Cum enim destituantur operationibus, queis conjungi queunt cum propriis maxime convenientibus, excidunt a quacunque ratione, vel imperfectissimæ beatitudinis, seu completæ inhæsionis fini quietem tribuenti. Ejusmodi sunt omnes formæ sub sensitiva: hæ siquidem factivæ, non operativæ sunt, nec possunt in operationes eis immanentes.

Nulla forma sensitiva inferior est quiescens in suo fine per propriam operationem.

Et si instetur de gravi, quod movet se ad centrum, ibique conquiescit; Nihil est, quia grave quiescere in centro per metaphoram dicitur. Habet sane actionem, quæ est motus gravis, sed nequaquam circa centrum pollet ulla operatione, qua ei conjungatur. Dato tamen, quod in centro quiescat, id aliud non erit, quam cautio alicujus *ubi* naturalis, non formæ illius absolutæ, qualis forma est beatitudo. Itaque ultimus finis hominis, cujus possessio ei sacræ literæ pollicentur *ut* 1. *ad Corinth.* 13. 1. *Joann. cap.* 3. Apocaly. 22. Matthæi 22. & alibi frequenter, est ita sibi proprius, ut simpliciter sit impossibilis cæteris omnibus ipso homine imperfectioribus creaturis.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Finis (prout facit ad rem præsentem) dupliciter accipitur. Uno modo pro causa finali; alio modo sumitur pro ultima perfectione cujuscunque rei. Juxta primum intellectum, Deus est immediatus omnium finis, quia immediate causa finalis creaturarum omnium. Nam causa finalis non est, nisi per quam amatam producens dat *esse* effectui; Deus autem proper suam bonitatem infinitam, amore infinito dilectam, universa voluit, & creavit. Quare Deus diligens se propter se, facit hæc, non autem propter finem, juxta secundam acceptionem; cum omnia non sint capacia ejus perfectionis, quam assequuntur quædam in illo ultimo fine naturæ intellectualis, & rationalis. Cum itaque arguitur, Deus est immediatus finis omnium, verum est de causa finali. Et cum infertur, igitur immediate omnia attingunt Deum ut finem, verum quoque est arguendo uniformiter. Et quando subjicitur; Ergo omnia conveniunt in ultimo fine hominis: variatur acceptio *finis*: Nam beatitudo est ultima perfectio conjungens optimo; id vero competere non potest cæteris entibus homine inferioribus.

Deus est quidem causa finalis omnium, sed non finis dans ultimam perfectionem omnibus.

Ad secundum respondeo, quietari naturas homine inferiores non eo genere quietis, quæ est possessio ultimi finis hominis; sed aliquali, ut dictum est in *solutione*, quia quantacunque eorum quies non est ex unione cum optimo simpliciter.

Ad tertium patet solutio ex dictis *Ad primum*.



QUÆSTIO SECUNDA
DE HIS, IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO.

I. Utrum beatitudo consistat in divitiis.
II. Utrum in honoribus.
III. Utrum in fama, sive in gloria.
IV. Utrum in potestate.
V. Utrum in aliquo corporis bono.
VI. Utrum in voluptate.
VII. Utrum in aliquo bono animæ.
VIII. Utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

Doctor locis in margine citatis S. Thom. 1. 2. q. 2. art. 1.



4. d. 49. q. 1. *In argumentis principalibus.*

IDETUR hominis beatitudo consistere in divitiis. Nam secundum Boetium; 3. de Consol. Prosa 2. *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: divitiæ autem tales perhibentur, ut in ipsis sit aggregatio bonorum omnium homini necessariorum. Siquidem pollens divitiis, potest eis uti ad possessionem cæterorum; Ergo dives est cumulatè beatus.

Ubi supra q. 6. §. *De primo.*

Præterea, Hominis beatitudo in aliquo ipsi extrinseco reponenda est, per cujus adeptionem ei complete bene sit, adeout alterius possessione non indigeat. Hanc indigentiam unice ab homine auferunt divitiæ. Hæ quippe possidenti omnia suppetunt, quemadmodum ex illarum subtractione nascitur indigentia cæterorum; Ergo hominis beatitudo consistit in divitiis.

Ubi supra §. *Hic duo.*

Contra, Hominis beatitudo æterna est, Scribitur enim Matthæi 25. *Ibunt justi in vitam æternam*, & Psal. 83. *In sæcula sæculorum laudabunt te.* Divitiæ autem possunt amitti, divitibus etiam ipsis invitis, & contra annitentibus; Ergo in eis consistere non potest hominis beatitudo.

3. d. 30. §. *Respondeo V. sed de aliis bonis.*

Respondeo dicendum omnino impossibile esse, ut homo in multis divitiis queat esse beatus. Declaratio: Divitiæ inter bona indifferentia computantur; Nam potest eis homo bene, & male uti. Valet enim quis facultates suas erogare in pauperes, eisque rursum abuti ad opprimendam Rempublicam. Potest igitur quis ordinate velle sibi divitias, vel contemnendo eas; vel si his per violentiam expolietur; æquo animo ferre jacturam illatam. Hæc autem nullatenus dici queunt de beatitudine, nec illi aliqua ratione congruere possunt; Beatitudo siquidem non est homini bonum indifferens, sed magis propria, ac ultima ejus perfectio, quatenus sua ipsius operatione, nobilissimo, perfectissimoque appetibili unitur, sine qua ipsi complete male est: tanta nimirum perfectione privato, ad quam naturali desiderio, ac intensissime ejus natura anhelat, ac propendit. Nec rursus illam potest ordinate contemnere, imò ut recto naturæ instinctu ad illam fertur, ita rectissime actu elicito desideratur, quo sensu Augustinus scribit, 13. de Trinitate cap. 8. *Beati omnes esse volunt, ut veritas clamat.* Divitiæ proinde quantæcunque, & cujusvis generis eæ sint, nihil habent commune cum objecto, in quo sita est hominis beatitudo. Deinde, objectum, in quo humana natura perfecte conquiescit, sic est ultimus ipsius finis, ut ex natura rei cuncta sint volibilia propter ipsum: fini autem ultimo repugnat appeti propter aliud, quippe quod sit supremum appetibile, in quo est status. Divitiæ autem inserviunt homini, atque in varios ipsius usus cedunt iuxta Reipublicæ instituta; cum ergo longissime sint infra hominem, ac tantum habere bonitatis, & utilitatis deprehenduntur, quantum eis ipse uti potest, perperam, & irrationabiliter attribuitur ipsis ratio finis, quem propter se simpliciter homo appetit. Denique, verius, & propinquius spectant ad hominem illa, quibus ipse indiget ad corpus alendum, & vitam protrahendam, uti sunt alimenta, cæteraque necessaria supellex; & nihilominus nemo statueret hominis felicitatem in usu alimentorum. Hæc enim est felicitas, quam Maumeth promittit suis sectatoribus, quæ tamen contemnitur atque irridetur ab Avicenna, 9. *metaph. cap.* 7. quamvis fuerit de secta illius; Ergo multo minus Divitiæ, & facultates, cæteraque, quæ dicuntur bona fortunæ, spectant ad hominis felicitatem sic, ut felix sit ille, qui multis abundat divitiis; imo quoniam multa animi sollicitudine consequuntur, & majori anxietate possidentur, timentes ne aliquo infortunio, aut violentia amittantur, evidens est, divitias haud posse reddere felices earum possessores.

4. Ubi supra q. 10. §. *Ex his sequitur V. & tunc ad primum.*

4. d. 15. q. 2. §. *De ultimo. V. Intelligendum* 3. d. 34. §. *Videtur ad videndum.*

Prologi q. 2. §. *De sexto.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Boetii auctoritatem esse sic intelligendam, Beatitudo est status perfectus aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter, & unitive continente. Ejusmodi autem bonum sic unitive continens omnia bona, esse nequit aliquid infra hominem, sed est ultimus finis extrinsecus, quod est supremum appetibile, & non propter aliud, sicuti sunt divitiæ, quæ eatenus bona sunt, quatenus cedunt in commodum, & hominis utilitatem.

4. d. 49. q. 2. §. *De secundo.*

Ad secundum dicimus ex possessione plurimarum divitiarum non tolli indigentiam in hominis 1. d. 1. q. 1.

minis appetitu, quo appetit, & fertur in summum diligibile, & bonum unitive continens omnium appetibilium perfectiones. Et si ergo divitiæ aliquam auferant indigentiam, quæ est sequela vitæ mortalis, & animalis, tribuere tamen non possunt animo completam perfectionem, & quietem, quæ sita est in conjunctione ipsius cum prima veritate, ut ait Avicenna *loco citato*.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

D. 4. d. 49. q. 2. §. *De secundo*. Quære 1. *Ethic*. de significatione beatitudinis.

PRO horum solutione quæsitorum statuendum est, quid nomine *beatitudinis* intelligendum veniat. Philosophi itaque de hominis felicitate sermonem instituentes, ut notum supponebant, beatitudinem esse *bonum sufficiens*, omnem subinde arcens defectum, vel indigentiam. Esse rursus *bonum perfectum*, vel *completum*, excludens imperfectionem, seu diminutionem; item extare bonum ultimatum auferens tendentiam omnem, atque ordinem ad aliud completius bonum. Esse denique *bonum, quo adepto cumulatissime bene est habenti*. Ex opposita autem ratione posse concipere nos completam miseriam esse indigentiam decreto divinæ sapientiæ adeo fixam, ut nunquam sarciatur, aut ullam subeat diminutionem: Carentiam quoque perfectionis secundæ, & perpetuam exclusionem illius, quod propter se amaretur, si possideretur, ac denique per hanc miseriam concipimus misero complete male esse.

Videndus Augustinus 5. de Civit. a *cap*. 13. & *seqq*.

Sufficientia, perfectio, completio, & bene esse, ut beatitudinem important, sunt perfectiones secundæ.

Quamvis autem *Sufficientia, perfectio, completio*, & *bonitas* possint pertinere ad entitatem primam vel secundam, nihilominus, quia sufficiens est alteri sufficiens, id præsupponens cui sufficiat: *completio* etiam complet illud, quod jam præcessit, quodve sine eo foret quasi vacuum, seu non plenum. Ita quoque *perfectum* defectum excludit, qui defectus carentia ejus est, quod natum est inesse. Bene esse pariter non convenit alicui, nisi jam existenti per aliquid, quasi superadditum. Hæc igitur omnia perfectionem secundam magis concernunt, quam primam. Quoniam autem ultimate, & complete non perficitur aliquid; nisi in extrinseco perfectivo, quod natum est sic perfici, hinc illa important quidem perfectionem secundam, sed quatenus conjungunt cum extrinseco perfectivo. Nec mirandum aliquid perfici in extrinseco; quia attingendo extrinsecum, & maxime si est perfectius se, ulteriorem adipiscitur perfectionem, quam possidere queat in se, & ad se. Quapropter eæ secundæ perfectiones, prout perfectiori imperfectius conjungunt, sunt primis perfectionibus appetibiliores. Ipsæ enim sunt immediate ad extrinsecum appetibile, quod magis appetitur, quam *esse* proprium intrinsecum naturæ desiderantis illud, idque specialiter est verum de voluntate. Nam quicunque alius appetitus fertur in extrinsecum appetibile, propter naturam, cujus est appetitus, ac propterea non conjungit alicui simpliciter appetibiliori, quam sit *esse* naturæ, cujus est. At voluntas amat aliquid nobilius se, & plusquam naturam cujus est, intellectivus appetitus, & ideo conjungit appetibiliori, & in se, & sibi, quam sit natura, cujus est.

Doctor ubi supra §. *Tertia conclusio*.

Solutio quæsitorum quatuor.

Ex regulis, quas Philosophi de hominis felicitate loquentes, ut notas lumine naturali, atque indubias supponebant, manifestum est, hominem beatum esse non posse, etsi omnibus cumuletur honoribus, quos homines vel excellentissima virtute præditis rependere valent, neque in ulla vel amplissima fama, aut gloria, neque in magna potestate, quæ ad imperia terrena sequitur, nec denique in aliquo corporis bono. Siquidem cuicunque ex his, & etiam collective acceptis non congruunt communes animi conceptiones, quas de humana felicitate habemus. Nam per ea omnia non excluditur indigentia animæ supremum appetibile possidere anhelantis. Si enim omnium eorum una potiretur, adhuc longissime abesset ab ea perfectione, quam nata est adipisci per unionem ad supremum appetibile, in quo sunt unitive omnia sic, ut eo habito possideantur omnia. Nullum etiam eorum, de quibus quæritur, est bonum ultimatum excludens ordinem ad aliud completius bonum, adeo ut per ipsum cumulatissime bene sit habenti; imo corporis bona cuncta ad animam ordinantur. Potestas data Principibus in bonum subditorum, & Reipublicæ cedere debet, si alium finem sibi præstituant Reges, & mundanæ Potestates, non justam dominationem exercere probantur, sed magis per tyrannidem debaccari in subditos dicendi sunt. Ad gloriam, vel famam quod attinet, vanissimi censeri debent, qui in hac vanitate sibi ultimum præstituunt finem. Bonam famam, beneque inter homines audire ad proximorum ædificationem, quisque magni æstimare debet, ut jubemur per sacras literas, *Eccles*. 41. *Proverb*. 22. & alibi, sed quantumcunque homines magni faciant alios, celebrent, atque laudibus ingentibus extollant, non sunt hæc ultimus finis, in quo tantum esse felices possunt, sed testimonia tantum probatæ virtutis, & excellentiæ: virtutes autem non reddunt homines iis præditos beatos, & felices, sed præmium, quod est illis rependendum est beatitudo. Honores denique, quibus aliqui digni æstimantur propter virtutes, non sunt bona propria eorum, qui eis dignantur, sed sunt in potestate honorem deferentium: nequit ergo beatitudo consistere in honoribus; quippe quæ sit proprium ultimumque hominis bonum. Fatendum est, honores esse computandos inter prima concupiscibilia, sed delati, aut rejici, aut moderari debent per humilitatem. Siquidem humilis significat se parvis honoribus, quia reputat se parum valere in oculis suis. Tantum ergo abest, ut in his statuenda sit humana felicitas, ut magis homini virtutibus prædito opus sit honoribus delatis moderate uti præsidio virtutum, nedum ad felicitatem consequendam inhiat externis honoribus, excidens virtutibus repente fiat miser.

3. d. 34. §. *Ulterius ad videndum*.

ARTI-

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

Doctor 1. *d.* 1. *q.* 3. *utriusque scrip.* & 4. *d.* 49. *q.* 7. *in Repor. ibidem q.* 6. 3. *d.* 15. §. Aliter potest dici. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 2. *art.* 6.

(a) Videtur hominis beatitudo fore statuenda in voluptate. Etenim voluptas spectat ad beatitudinis essentiam; igitur in voluptate recte dicitur consistere hominis beatitudo. Prob. assumpti. Deus de absoluta potentia potest omne illud ab alio separare, quod non ingreditur essentiam ejus: Si igitur gaudium non esset de essentia beatitudinis fieri posset, ut visio beata sine gaudio, & delectatione consisteret; contradictio est autem, clare videntem Deum, in ipso non delectari, & gaudere.

Præterea, Beatitudo est maxima perfectio ipsius Beati: major autem perfectio erit si intelligatur, voluptatem ingredi essentiam ipsius, quam si solum ipsam concomitetur; Ergo præstat sentire, voluptatem involui in essentia beatitudinis, ex eo quod melius salvetur, ac intelligatur perfectio ipsius.

Præterea, Sicut se habet pœna ad gaudium, sic tristitia ad præmium; Ergo permutando, sicut se habet pœna ad tristitiam, sic præmium ad gaudium. Atqui pœna essentialiter tristitia est; Ergo & præmium est essentialiter gaudium; Ergo erit essentialiter beatitudo.

Confirmatur: Sicut se habet malum inhonestum ad malum incommodum, sic bonum honestum ad bonum commodum: Sed bonum inhonestum est per se peccatum, & malum incommodum, pœna; Ergo bonum honestum est per se meritum, & bonum commodum per se præmium. Nihil autem est delectatio nisi bonum commodum.

Præterea, X. Eth. cap. 1. & 2. *Delectatio videtur ultimum bonum*. Et ibidem. *Delectationem omnia appetunt*. Sed quod omnia appetunt est per se bonum, 1. *Ethic. cap.* 1. ergo hominis beatitudo est delectatio.

Præterea, Secundum Augustinum 1. *de Trinit. cap.* 10. in fine, *Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate*. gaudium autem est formaliter delectatio. Rursus lib. 83. qq. q. 30. *Frui*, inquit, *dicimur ea re, de qua capimus voluptatem*. Si sit loquutio per identitatem, vel quasi definitio, profecto capere voluptatem, est frui essentialiter.

Contra, X. Ethic. cap. 4. *Delectatio est adveniens operationi perfectæ*; est igitur sicut accidens ejus. Beatitudo autem essentialiter consistit in operatione; Ergo ratio ipsius non est statuenda in voluptate.

Respondeo dicendum, fruitionem non consistere in voluptate, neque hanc ingredi essentiam illius. Et quidem ex suppositione, quod voluptas sit passio, evidens est prima pars solutionis. (a) Siquidem beatitudo, & fruitio in operatione sita est, qua mediante potentia, & essentia, (b) cujus est potentia, uniuntur extrinseco perfectivo. Hypothesis ergo hæc infra *quæstione* 31. latius declaranda nunc breviter explicatur. Nam objectum, quod dicitur conveniens, secundum sui rationem absolutam, ut per cognitionem applicatur appetitui seu rationali, seu animali, sicuti (c) activum ad passivum comparatur, causat in appetitu voluptatem, seu tristitiam, si sit disconveniens. Etsi enim hæ passiones, voluntatis operationem supponant, idest, *velle*, aut *nolle*, propter quæ objectum fit proxime conveniens, aut disconveniens, nihilominus ab objecto sic volito, aut nolito, tanquam a causa, sequitur passio, ut proinde hæc non sit de objecto, sed ab objecto in appetitum derivatur. Porro in voluntate prærequiruntur illæ operationes, inquantum distinguitur ab appetitu sensitivo, cui objectum est conveniens, aut disconveniens ex natura rei, seclusa operatione. Contra vero intellectivo appetitui evadunt objecta proxime convenientia, aut disconvenientia mediis operationibus ejus: Ex quo fit, ut operationes illæ proxime disponant voluntatem ad eas passiones recipiendas ab objectis; quemadmodum ergo proxime disponens subjectum, ut sit aptum recipiendæ formæ, dicitur quodammodo causa ejus formæ, ita operatio perfecta est delectatio causaliter. Itaque voluntas potest dupliciter considerari. Uno modo ut potentia operativa est; alio modo ut receptiva. Juxta priorem considerationem simpliciter operatione perficitur, simpliciter optime ultimate conjungente; quo in eventu essentialiter beatitudo consistit ipsa in operatione. Quatenus vero, ut receptiva consideratur, utique perfectibilis est, non operatione, sed passionibus supernaturalibus, quia talium est ultimate receptiva, atque ita delectatione perficitur, & gaudio.

Quod vero delectatio minime ingrediatur essentiam beatitudinis, declaratur. Etenim nulla passio est beatitudo essentialiter: delectatio est essentialiter passio; ergo non spectat ad essentiam beatitudinis. Probatio majoris. Beatitudo, ex eo quod simpliciter optimo conjungit, ultima perfectio est. Hoc probo: quia si aliquid ex se foret beatitudo, id utique esset nobilissimum maxime: Sed natura Beati est quid in se nobilius quocunque proprio accidente; Ergo natura maxime foret beatitudo; Sed omnes ipsius perfectiones accidentia sunt; Ergo minus entia, quam ipsa natura: nulla autem passio conjungit objecto beatifico, sed id præstant solæ operationes; passio siquidem ab objecto derivatur in potentiam; Cum igitur delectatio quædam passio sit, profecto est aliquid non spectans ad essentiam beatitudinis. Deinde, quod est de essentia beatitudinis, objectum beatificum

Declaratio secundæ partis solutionis, cuius oppositum concludere intendunt prællegatæ rationes. Oppositum videtur sensisse Avicenna 8. metaph. suæ cap. 7.

Gaudium non respicit objectum beatificū in ratione objecti.

(a) S. Thomæ opinio 4. *d.* 49. *q.* 1. *art.* 3. eam sequitur Durandus, 4. *d.* 49. *q.* 4. & in eandem sententiam propendit Richardus *ibidem art.* 3. *q.* 6. etsi oppositum putet probabile. Cæterum S. Doctor *hic*, & *q.* 4. *art.* 2. censet voluptatem esse beatitudinis sequelam, ut accidens de secundo modo proprium sequitur subjectum; & effectus ad suam consequitur causam. Videndus Vasquelius *in commentario hujus articuli.*

(a) Hominis beatitudinem non consistere in voluptate. Neque voluptatem spectare ad essentiam ipsius.

(b) Mag. Aureolus 4. *d.* 49. *art.* 3. scribit, duplex est delectatio in Beatis. Altera est de objecto creato, nempe de visione ipsa, altera est de summa Deitate, & aliud non est, quam complacere in Deitate, qui est actus amicitiæ. Prior delectatio est finis desiderii concupiscentiæ, nec pertinet ad essentiam beatitudinis, sed supervenit operationi. Posterior vero, quæ est de ipso objecto propter se ipsum, pertinet ad essentiam beatitudinis. Et vide hujus dicti declarationem.

(c) Ita intelligendum putat doctorem Hiquæus in Comm. *q.* 7. *tit.* 4. *sententiarum*. Sed & Lychetus non dissentitur ad §. *Ulterius de tristitia* super dist. 15. 3. *Sentent.*

cum respiciat oportet, non modo sub ratione causæ efficientis, sed etiam in ratione objecti, cui unit, & circa quod versatur. Atqui passio objectum beatificum non respicit, nisi ut causam efficientem, de ipso quippe, seu ab ipso oritur delectatio, & pertingit ad potentiam, quæ gaudio perfunditur; Ergo est aliquid extra beatitudinis essentiam. Denique, viator per aliquid ejusdem rationis movetur, conjungitur, & quiescit in objecto beatifico in via modo valde imperfecto; Ergo similiter in patria per aliquid ejusdem rationis ultimate, & perfecte unitur objecto beatifico. Atqui stante viæ statu nemo illi objecto per passionem conjungitur, sed magis media operatione, quæ dilectio est; Ergo nec in patria. Cum itaque beatitudo sit ultimate conjungens, ipsa utique passio non erit: delectatio autem passio essentialiter est, spectare igitur nequit ad beatitudinis essentiam. Atque hæc eadem esse videtur intentio Philosophi X. *Ethic. cap.* 3. ubi vult, fore, ut multa appeteremus, etiamsi inde delectationem non caperemus, cujusmodi sunt scire, recordari, & virtutes; Ex quo *ibidem* concludit, non esse operationem propter delectationem, sed magis e converso: non enim laboramus ut quiescamus, sed magis quiescimus, ut laboremus.

Delectatio non est præcisa ratio, quare aliquid appetimus.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, concedendo absolute per Dei potentiam evenire posse, ut visio sit sine delectatione, & gaudio. Et cum arguitur; igitur videret, & non gauderet, concedo illatum, sed id non esset spectata videntis potestate, sed fieret virtute Dei conservantis visionem, & non gaudium.

Ad secundum dicendum, utique futurum, ut beatitudo perfectior intelligeretur, si gaudium spectaret ad essentiam ipsius. Verum id statui non posse. Quemadmodum si sapientia ingrederetur essentiam hominis, ipsius natura esset perfectior, ac modo sit. At passio spectare nequit ad essentiam beatitudinis, quia de essentia ipsius est quod conjungat objecto beatifico, quod passio efficere non potest.

Ad tertium, cujusvis stat in hoc, pœna est tristitia essentialiter, igitur præmium est essentialiter gaudium. Respondeo, negando consequentiam, & paritatem; Nam nihil est pœna, nisi sit involuntarium. Præmium autem non est nisi voluntarium; pœna igitur esse nequit actus voluntatis; nam quicunque actus voluntatis sive volendi, sive nolendi est simpliciter voluntarius; præmium autem semper est actus voluntatis. Atque ita in actu est; non igitur est passio, nec in passione situm: contra vero omnis pœna passio est, quia tristitia, vel cum tristitia.

Sed non videtur argumento satisfactum: Nam miseria, vel pœna essentialiter opponitur beatitudini: Sed miseria essentialiter non est nisi tristitia; igitur præmium, vel beatitudo est essentialiter gaudium. Respondeo negando antecedens, quia miseria non est essentialiter pœna, vel tristitia, sed est essentialiter culpa, & sola culpa facit hominem miserum; pœna autem ordinat culpam, quæ est miseria essentialiter. Et si dicas, miseria est essentialiter tristitia. Responsio: esse talem ratione culpæ; Sed culpa est male velle, sic per oppositum præmium erit bene velle in operatione, & ita bonum commodi esse potest voluntarium, & præmium maximum beati, & maximum gaudium sibi.

Miseria non est essentialiter pœna nec tristitia; sed culpa tantum est miseria.

Ad quartum respondeo, Non omne ultimum, sed optimum habere rationem finis: tale autem optimum, ut finis intrinsecus, operatio est: attamen delectatio est quid ordine naturæ posterius, quæ nihilominus talis non est, ut operatio ad ipsam veluti ad finem ordinetur, nec est operatione perfectior.

Contra, Posteriora generatione sunt prioribus perfectiora; Ergo si delectatio est operatione posterior, hæc ad illam, ut ad quid perfectius ordinatur. Respondeo Philosophi dictum habere veritatem cum pluribus ejusdem generis, applicatur: unde admissis in eodem subjecto pluribus formis, ultima est cæteris perfectior; & in genere operationum volitio est intellectione perfectior; quamvis una sit in genere cognoscitivi, altera in genere appetitivi. At passiones non spectant ad genus operationum, ideo hic instantia non concludit: Siquidem passiones non tendunt in objectum, ut operationes, sed præcise ab objecto sunt. Quare potentia ultimate unitur objecto per operationem, non per delectationem, sed tantum hæc unit ultimate voluntatem in ordine passionum, quas voluntas recipit, & in quantum est receptiva passionum, non operationum; at per operationem voluntas unitur ultimato simpliciter objecto, & propterea in ea tantum sita est beatitudo.

Ad ultimum dicendum, illas, & consimiles auctoritates esse intelligendas in sensu causali, nempe delectationem causari ab objecto beatifico, & recipi in appetitu mediante operatione, per quam objectum sit potentiæ proxime conveniens, eoque posito, veluti ultima dispositione, mox ab objecto in potentiam redundare delectationem, & gaudium ineffabile.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 2. *art.* 7.

Videtur hominis beatitudo consistere in aliquo animæ bono. Etenim beatitudo maxima perfectio hominis est. Siquidem ea non adepta est maxime miser. Atqui perfectio est ejus, de quo per perfectionem arcetur imperfectio; Ergo beatitudo est aliquid hominis; sed non est aliquid spectans ad corpus, nec computanda inter bona, quæ hominem circumstant, uti sunt honores, gloria, divitiæ, potestas, ut ex *antecedentibus solutionibus* patet; Ergo non in alio est statuenda, quam in aliquo animæ bono.

4. d. 49. q. 2. §. *De secundo.*

Præterea, Omnis amor concupiscentiæ præsupponit amorem amicitiæ; illud ergo, quod amatur amore amicitiæ, est ulterior finis, ad quem ordinantur, quæ amore concupiscentiæ prosequuntur. Quisque autem sibi optat felicitatem; Ergo ipsemet est finis, cui concupiscitur beatitudo, magisque proinde amatur. Cum ergo beatitudo sit ultimus finis, cujus gratia cætera appetuntur, in bonis ipsius animæ est plane statuenda; ipsi enim animæ cætera bona optantur, & desiderantur concupiscentiæ desiderio.

Prologi q. 3. §. *Ad primum prima quæstionis. V. Secundo sic.*

Contra, Augustinus, 1. de doctr. christ. cap. 6. *Summa merces est ut ipso perfruamur,* Deo nimirum. Summa autem merces secundum ipsum beatitudo est; igitur hominis beatitudo non in aliquo animæ bono consistit, sed in Dei fruitione. Respon-

4. dist. 49. q. 1. §. *Ad oppositum.*

Doctor theorem 8. 4. dist. 49. q. 2. §. Ad primum quæstionem.

Respondeo dicendum, distinguere oportere de fine. Alius est enim finis hominis extra ipsum, alius intra, qui est ipsa hominis operatio, vel etiam forma. Si sermo itaque fiat de hominis fine, qui est extra ipsum, impossibile est, rationem ejus sitam esse in anima, aut in aliquo ad eandem spectante. Siquidem is finis est supremum appetibilium, in quo, veluti in essentialiter supremo est status in ordine appetibilium: Sit ergo oportet & formaliter infinitum: Nam cuicunque non repugnat infinitas, illud non est simpliciter supremum, nisi sit formaliter infinitum. Is etiam finis & præcise est a voluntate simpliciter propter se volendus: nulli quippe alteri repugnat, ut propter aliud appetatur: minus enim bonum recte appeti potest gratia majoris boni; In tali denique fine, quod est supremum appetibile, natura intellectualis ultimate, & complete perficitur, nam attingendo ipsum etsi sibi extrinsecum, acquirit perfectionem ulteriorem, ac valeret habere in se, & ad se. Hac enim ratione ignobiliora perficiuntur in nobilioribus, non quidem evadendo illa realiter, nec habendo illa formaliter inhærentia, sed eadem attingendo per operationem propriam, nam alio modo non valent illi uniri. Hæc omnia, quæ diximus competere fini hominis, in quo reposita est ultimata, & completa ipsius perfectio, quam nomine *beatitudinis* significamus, evidens est ipsi animæ, ac omnibus, quæ ejus sunt, repugnare, ac proinde ejus beatitudinis rationem animam habere non posse, nec aliquod bonum ejusdem. Quod si de intrinseco fine loquamur, qui est animæ operatio, qua mediante finem attingit extrinsecum, utique in aliquo ejus bono consistere dicenda est; operatio enim est intrinseca perfectio operantis: nulla autem intrinseca beati perfectio est beatitudo, nisi quatenus extrinseco perfectivo immediate conjungit hoc, quod est finis assequutio extrinseci. Nam nec essentia, nec potentia illi extrinseco perfectivo conjungitur, nisi per operationem, quæ intrinseca beati perfectio est: ea tamen non sistit in se, & ad se, sed per se tendit in objectum, etiam immediate excludendo omnem formam absolutam mediam.

Solutio est, beatitudinem objectivam haud esse posse aliquid hominis.

De his supra q. 1. art. 4. & 5.

Videndus Mag. Hiquœus in Com. super q. 2. d. 49. 4. §. Ad argumenta. V. Breviter a n. 68.

4. d. 49. q. 2. §. De secundo.

Ad argumenta. Ad primum concedo majorem; Siquidem homo carens ultima perfectione, quæ in supremo appetibili reposita est, attingenda per conjunctionem ad illud, est complete miser. Et cum subditur, perfectio est ejus, a quo felicitas arcet imperfectionem. Respondeo, beatitudo sive felicitas, est assequutio ultimi finis, ut extrinseci perfectivi naturæ intellectualis eo modo, quo assequi potest. Quia ergo tali in assequutione obtinetur complementum omnium desideriorum, omnia cumulatissime continente supremo appetibili, fit, ut tanta felicitas sit ejus, qui ipsius compos efficitur: si enim beatum esse quiditative est sic habere objectum beatificum; ergo beatitudo est talis habitio. Veruntamen ut unio cum illo ab anima est: operatio quippe ab operante procedit, ita fieri non potest, ut id, in quo ita perficitur, ipsam animam concernat; est enim extra illam, & super omnia desiderabilia, appetibile. Res igitur per cujus assequutionem fit homo beatus, aliquid animæ esse non potest, bene tamen illud, quo mediante ei unitur.

Ad secundum respondeo, ex eo quod anima amore amicitiæ diligat supremum appetibile, & plusquam se ipsam, subinde optat ardentissime illi uniri media operatione, sciens in eo repositam esse sui ipsius felicitatem, & complementum desideriorum. Quare amore concupiscentiæ optat, & concupiscit beatitudinem, idest, suam ipsius ultimam perfectionem; Sed non propterea sequitur eam perfectionem sitam esse in se ipsa, vel in aliquo bono ipsius animæ, nisi modo explicato in *solutione*. Non enim fruitio est actus desiderii, quo justus appetit Deum actu concupiscentiæ, sed magis fruitio est actus charitatis, & amicitiæ, quo amans Dei vult ipsi in se bene esse.

4. dist. 49. q. 2. §. Tertia Conclusio V. Secunda etiam.

1. dist. 1. q. 5. §. Ad argumenta Secundæ quæstionis.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

Doctor 1. *d.* 1. *q.* 1. *utriusque Scripti*. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 2. *art.* 8.

Videtur hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato. Etenim capacitas hominis fruentis finita, limitataque est; non enim major, & amplior esse potest subjecto, cujus est; igitur satiari, atque expleri potest aliquo objecto finitæ bonitatis. Fruimur autem, atque beati sumus in quocunque satiante animæ capacitatem.

Præterea, Aliquid est majus animæ capacitate, ut Deus, qui sibi ipsi sufficit, & aliquid est minus capacitate ejus, ut corpus; Ergo aliquid est medium, & æquale capacitati ejusdem. Illud autem bonum aliquid creatum est, quia inferius Deo.

Præterea, intellectus firmius præstat assensum alii vero, quam primæ veritati; Ergo similiter voluntas intensius adhærebit alii bono, quam primæ bonitati: Ea autem in adhæsione beata efficitur; Ergo beatitudo hominis consistit in aliquo bono creato.

Præterea, Quæcunque forma naturalis satiat materiæ capacitatem; igitur & quodcunque objectum explet capacitatem potentiæ. Prob. conseq. Potentia per formam in ipsa receptam respicit objectum, ac proinde si forma una recepta satiat appetitum intrinsece, pariter & objectum, quod respicitur a potentia, per eam formam explet appetitum ejus extrinsece sive terminative. Prob. anteced.: Si aliqua esset forma naturalis, quæ intrinsecus materiæ appetitum non expleret; Ergo stante tali forma, materia ad aliam naturaliter inclinaretur, & per consequens sub ipsa quiesceret violenter. Nam quodcunque prohibens aliquid ab illo, ad quod est inclinatio ipsius, est sibi violentum, sicut apparet de quiete gravis extra locum suum.

Contra, Augustinus 1. de Doct. christ. cap. 1. *Res, quibus fruendum est, sunt Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, & hi tres sunt una res*. Ergo præcise in ea summa re, supremoque appetibili reposita est hominis beatitudo.

Respondeo, Circa præsens quæsitum, Avicenna 9. *metaph. cap.* 4. videtur opinatus, beatitudinem naturæ intellectualis sitam esse in aliquo bono creato. Vult enim Intelligentiam superiorem per actum suum intelligendi producere inferiorem. Atqui tunc productum est complete perfectum, quando attingit suum principium productivum, juxta propositionem 15. Proculi, *Unumquodque natum est converti ad illud, a quo procedit*. In tali autem reditu videtur esse circulus completus, & ita perfectio. Cum ergo In-

go Intelligentia producta perfecte quietatur in Intelligentia producente, in ipsa beatificatur. Veruntamen erronea hæc opinio per Philosophiam revincitur falsitatis. Etenim potentia non quietatur, nisi ubi est objectum suum perfectissime, & in summo: objectum potentiæ fruentis est ens in communi secundum Avicennam 1. *metaph cap. 5.* Ergo non quietatur potentia fruens, nisi ubi est perfectissimum ens; nullibi autem est tale, aut esse potest, nisi in supremo appetibili. Deinde, Potentia, quæ ad multa per se inclinatur objecta, non quietatur in aliquo uno perfecte, nisi illud includat omnia per se objecta, quantum in aliquo uno possunt includi: Sed potentia fruens inclinatur ad omne ens, sicut ad per se objecta; Ergo non quietatur in aliquo uno ente, nisi illud includat omnia entia, quantum in aliquo uno possunt includi; possunt autem tantum perfectissime involui, & contineri in uno ente infinito; Ergo præcise in illo potentia fruens potest perfectissime quietari. Rursus, Intelligentia inferior videns superiorem, aut videt eam esse finitam, aut videt eam esse infinitam; aut certe intuetur eam nec esse finitam, nec infinitam. Si videt eam præditam infinitate; Ergo cum revera finita sit, non beatificatur in ea: *quia stultius nihil potest dici, quam quod falsa opinione anima sit beata*. Secundum Augustinum XI. de Civit. cap. 4. Si autem ignorat eam esse finitam, aut infinitam, sane ipsam perfecte non videt, nec in tali visione est beata. Si vero ejus finitatem intuetur; igitur intelligit, posse ab alio excedi in perfectione, & ita illud excedens appetere, & diligere potest, ut in nobis experimur; Ergo non quietatur in Intelligentia, a qua (ut falso imaginatus est Avicenna) alia procedit. Denique ratio Avicennæ est ad oppositum. Nam ex hypothesi sua, quod secunda Intelligentia tertiam producat; utique non causat eam in virtute propria, sed magis virtute primæ Intelligentiæ, a qua pendet; Ergo nec finit tertiam virtute propria, sed aliena; sed quod finit aliud in virtute alterius finis, ut ultimi finis, non quietat illud perfecte; Ergo omnino repugnat, naturam intellectualem, & rationalem quietari perfecte in aliquo bono creato sic, ut ea quies dici queat ipsius beatitudo.

Avicennæ opinio, Synceram naturæ intellectualis beatitudinem statui posse in aliquo bono creato. Confutatur, falsaque ostenditur per principia lumine naturali nota.

Potentia fruens non quietatur, nisi ubi est ens perfectissimum.

De his *quodl. q. 5.*

Est ergo dicendum; Impossibile prorsus esse, in aliquo bono creato hominis beatitudinem consistere, uti evidenter ostendunt præallegatæ rationes, & ulterius declaro hanc solutionem sic: Quemadmodum assentiendum est per intellectum primo vero propter se; ita præcise primo bono propter se, est per voluntatem inhærendum, ac proinde non in aliquo bono creato statui debet, nec potest ultima felicitas, & beatitudo hominis, ut in objecto, sed in solo ultimo fine, qui est & supremum appetibile.

Ut assentitur per intellectum primo vero propter se; ita & primo bono per voluntatem.

Ad argumenta. Ad primum respondeo: Relatio aliqua finita necessario est ad terminum, vel objectum infinitum; quod enim est ad finem, inquantum tale, finitum est, etiamsi accipiatur ut omnino proximum fini, nempe, ut ornatur omnibus ad immediate attingendum finem necessariis; tunc enim pariter relatio finis, ad quem est illud, immediate non fundatur, nisi in infinito. Idque frequenter evenit in relationibus proportionalium, & non similium; ibi enim prima extrema sunt maxime dissimilia. In casu igitur, inter potentiam, & objectum non versatur relatio similitudinis, & proportionis, ac propterea optime cohærent; naturæ capacitatem esse finitam, pro conditione naturæ, cujus est, & interim terminari ad objectum infinitum, sicut ad suum correlativum.

Aliquod finitum habet pro correlativo infinitum.

Ad secundum dicendum, In ratione objecti nihil esse majus objecto proportionato animæ; aliquid tamen extare majus, idest, majori modo attingibile, quam ab anima attingi queat; eam tamen majoritatem non esse attendendam, neque quærendam in objecto, sed in actu, quod exemplo declaratur: Si ponatur aliquod album visibile secundum decem gradus, sitque visus capiens eam albedinem secundum unum gradum, alius vero visus, esto perfectior illo decem gradibus, profecto is visus capiet id objectum visibile quo ad omnes gradus visibilitatis ejus, intantum ut pervadat ipsum quantum est visibile ex natura objecti, & tamen si fuerit tertius visus acutior secundo, adhuc perfectius videbit idem album; quare non erit exclusus ullus ex parte graduum objecti, sed tantum ex parte videndi.

Nihil est majus in ratione objecti objecto proportionato animæ.

Ad tertium respondeo, Intellectus præstat assensum unicuique vero juxta evidentiam ipsius rei, quam nata est de se facere in intellectu, nec in potestate intellectus est firmius, aut minus firmiter assentiri vero, sed tantum secundum proportionem veri moventis intellectum: At in potestate voluntatis est intensius assentiri, sive adhærere bono, aut secus, licet imperfectius sibi per intellectum ostenso, ac propterea nulla est illatio.

Ad ultimum dico, non quamcunque formam explere materiæ appetitum totaliter: Nam tot sunt appetitus materiæ ad formas, quot sunt formæ receptibiles in ipsa: Nulla igitur una forma potest per se omnes materiæ appetitus satiare, atque explere: Sed una satiat perfectissime, scilicet forma perfectissima; ista tamen non satiat omnes appetitus materiæ, nisi in hac una cæteræ omnes formæ includantur. Quare ad propositum, dicimus, objectum unum aliquo modo includere potest omnia alia objecta ab ipso aliqua ratione continendi; & ideo illud solum perfecte quietat potentiam, omnemque ejus explet appetitum. Non est tamen omnino simile de quiete intus, & extra: quia quodcunque receptivum quietatur intra, aliquo finito recepto, sed extra, sive terminative haud oportet finito quietari: nam potest suapte natura ordinari, & tendere ad perfectius extrinsecum, ac possit in se formaliter recipere: finitum siquidem non recipit formam nisi finitam, & interim ordinatur ad finem, ut ad objectum, qui est intensive infinitus.

Loquitur de intellectu secundum se, non prout imperat ei voluntas.

Una forma nequit omnes materiæ appetitus explere, nisi virtute contineat cæteras omnes formas.

Cum arguitur: Nisi materia perfecte quiesceret sub quacunque forma, violenter maneret sub illis. Responsio; Quies violenta nunquam est, nisi quiescens determinate inclinetur ad oppositum, uti exemplificatur de gravi detento sursum. Materia autem prima ad nullam formam determinate inclinatur, ac propterea sub quacunque quiescit non violenter, sed naturaliter, utique propter indeterminatam inclinationem ad quamcunque.

QUÆSTIO TERTIA
QUID SIT BEATITUDO
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde conſiderandum eſt, quid ſit beatitudo, & quæ requirantur ad ipſam.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO.

I. Utrum beatitudo ſit aliquid increatum.
II. Si eſt aliquid creatum, utrum ſit operatio.
III. Utrum ſit operatio ſenſitivæ partis, an intellectivæ tantum.
IV. Si eſt operatio intellectivæ partis, utrum ſit operatio intellectus, an voluntatis.
V. Si operatio ſpeculativi intellectus, aut practici.
VI. Si eſt operatio intellectus ſpeculativi, utrum conſiſtat in ſpeculatione ſcientiarum ſpeculativarum.
VII. Vtrum conſiſtat in ſpeculatione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſcilicet Angelorum.
VIII. Vtrum in ſola ſpeculatione Dei, qua per eſſentiam videtur.

ARTICVLVS I.

Vtrum beatitudo ſit aliquid increatum.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 3. *art.* 1.

Quodl. q. 13. §. *Prima concluſio*, & 4 d. 49. q. 2. §. *De ſecundo*.

IDETVR beatitudo eſſe aliquid increatum. Siquidem beatitudo eſt bonum, quod ab omnibus ſumme appetitur; Sed ſolus Deus eſt maxime appetendus; Ergo beatitudo eſt aliquid increatum.

Præterea, Beatitudo eſt ultimus finis, in quem natura rationalis, & intellectualis naturaliter propendit, ut in propriam, & completam perfectionem. Ultimus autem finis, ſupremumque appetibile eſt Deus; Ergo beatitudo eſt aliquid increatum.

Præterea, Si hominis beatitudo foret aliquid creatum, utique uti eſt in homine, ita eſſet ab eodem. Hoc autem eſt plane falſum: Si enim propria cujuſque beatitudo ab eo, cujus eſt, ortum haberet; Ergo homo ſeipſum bearet.

Magiſt. 1. d. 1. cap. *Poteſt etiam*.

Contra, Auguſtinus 2. de Doctr. chriſt. cap. 33. *Dicimus nos ea re frui, quam diligimus propter ſe, & ea re fruendum nobis eſſe tantum, qua efficimur beati*. Ea igitur res, qua fruimur, facit nos beatos; atqui increatum eſſe non poteſt terminus factionis; Ergo beatitudo noſtra non eſt aliquid increatum.

4. d. 49. q. 2. §. *Ad quæſtionem*, & §. *Ad argumenta*. Videndi Vaſquerius 1. 2. *diſp*. 7. cap. 1. & 2. & Hiquæus 4. *d*. 49. *q*. 2. ſuper §. *Ad argumenta* V. *Breviter* a *n*. 68.

Reſpondeo, ſecundum dicta *art. 7. quæſt. præced*. Alius eſt finis, extrinſecus hominis, alius eſt finis intrinſecus, nempe operatio propria, qua mediante potentia, atque natura cujus eſt, extrinſeco perfectivo unitur. Loquendo igitur de beatitudine, ut eſt finis, & objectum beatificans, evidens eſt, ipſam eſſe increatam, ac in ſolo ultimo fine, qui eſt bonitas per eſſentiam poſſe reponi; cæteris enim ab ipſo habitis, & in plena poſſeſſione hominis conſtitutis, adhuc perfecte intellectivus appetitus quieſcere non poteſt, ſummi boni poſſidendi deſiderio ipſum penitiſſime urgente: eo autem adepto perfectiſſime, & ultimate conquieſcit, quia jam conſequutus eſt ſtatum perfectum aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter, & unitive continente cætera omnia ab ipſo. Si vero ſermo ſit de beatitudine, quæ eſt beati operatio, per quam extrinſeco unitur perfectivo, eſtque formaliter poſſeſſio, vel habitio (ut ita loquar) illius increati objecti, ea profecto creata eſt, finita, & de novo producta per influxum potentiæ finitæ perfectionis, quales ſunt intellectus, & voluntas hominis, quam Deus participem facit beatitudinis ſuæ.

4. Report. d. 49. q. 1. §. *Ad aliud* n. 10.

Ad argumenta. Duorum priorum patet ſolutio ex dictis; Siquidem concludunt de beatitudine objectiva, ſive de objecto, per cujus attingentiam anima fit beata: evadit autem beata, quatenus per propriam operationem attingit illud objectum, ſeu ultimum finem extrinſecum, in cujus poſſeſſione, & conjunctione conſiſtit eſſentialiter beatitudo naturæ intellectualis, & rationalis. Formalis itaque beatitudo quid creatum eſt; nam in ipſam influit principium creatum, & finitum, ut dictum eſt.

4. d. 49. q. 2. §. *Ad argumenta* V. Ad ſecundam *confirmationem*.

Ad tertium reſpondeo, Beatus etſi cauſa activa partialis ſit ſuæ beatitudinis, & operationis, qua inhæret objecto beatifico propter ſe, nihilominus dici non poteſt, nec debet beatificare ſe ipſum, non ſolum quia objectum eſt cauſa principalior ejus operationis, ſed etiam quia tali loquutione ſignificaretur, beatum ex naturæ viribus ſeipſum beatificare, cum tamen tanta felicitas uni gratiæ Dei ſit attribuenda.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo ſit operatio.

Doctor 4. *d*. 49. *q*. 1. *utriuſq. ſcripti*. *S. Thomas* 1. 2. *q*. 3. *art*. 2.

VIdetur beatitudo haud eſſe operatio. Nam Auguſtinus 13. *de Trinit. cap*. 5. *in fine*, reprobatis quibuſdam deſcriptionibus beatitudinis, hanc infert: *Beatus ergo non eſt; niſi qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult*; beatitudo igitur conſiſtit in habendo omnia bene volita: multa autem alia ſunt bene volita ab operatione; Ergo beatitudo non eſt per ſe ſtatuenda in operatione. Hinc Boetius hac de re loquens, 3. de Conſol. Proſa 2. *Beatitudo*, inquit, *eſt ſtatus omnium aggregatione perfectus*. Status iſte non in ſola conſiſtit operatione.

Præterea, Beatitudo ſtatuenda eſt in conjunctione ad objectum beatificum: illa conjunctio relatio eſt, operatio autem quid abſolutum; Ergo non conſiſtit in operatione.

Con-

Confirmatur, Absolutum, citra contradictionem stare potest sine respectu, qui super ipsum fundatur, cum tali respectu sit naturaliter prius. Respectus ad objectum in operatione fundatur; Ergo operatio manere potest sine respectu ad objectum: non intellecto autem hoc respectu nulla est beatitudo; alioquin quis esse posset beatus, & non in objecto beatifico.

Præterea, Nullum agens est perfectius ex eo, quod per actionem suam aliquid producat; operans est aliquo modo causa producens suæ operationis; Ergo per operationem non est simpliciter perfectus: est autem beatus simpliciter perfectus per beatitudinem; Ergo hæc non est reponenda in operatione. Probatio majoris: effectus non est simpliciter perfectio ipsius agentis. Agens enim vel est æque perfectum ac effectus, si sit univocum, aut certe perfectius, si æquivocum dicatur.

Confirmatur; Beatus non est causa effectiva suæ beatitudinis, alioquin se ipsum beatificaret; est autem causa effectiva suæ operationis.

Præterea, Habitus est perfectio simpliciter actu nobilior: beatitudo est perfectio nobilissima; Ergo potius statuenda est in habitu, quam in ullo actu. Probatio majoris: Tum ex Philosopho 3. Topic. cap. 2. *Bonum diuturnius est melius*: habitus bonum est diuturnius, seu permanentius actu. Tum quia habitus est aliqua causa actus; alioquin qua ratione facilius, & perfectius ageret pollens habitu, præ illo, qui habitum non possidet? Non est autem causa, nisi effectiva, & quidem non univoce; Ergo æquivoca causa est, ac subinde effectu nobilior.

Præterea, Ex Philosopho, 1. *Ethic. cap.* 13. Ratio beatitudinis postulat, ut insit secundum vitam perfectam; alioquin felix posset fieri miser: non tantum enim recte desideratur ab aliquo bene esse, sed etiam in illo bono permanere: operatio autem est transiens, & *in fieri*, atque ita de ratione sui non habet inesse secundum vitam perfectam.

Contra, Augustinus, 1. de Doctr. christ. cap. 6. *Summa merces est, ut ipso perfruamur*, Deo nimirum: Summa autem merces secundum eundem, beatitudo est; *perfrui* vero operatio est. Rursus, Aristoteles, 1. Ethic. cap. 8., & 9. *Felicitas*, inquit, *est operatio optima*. Et *X. Ethic. cap.* 8. docet in quanam operatione consistat? Idem vult, 12. *metaph. cap.* 6. & alibi. Nec est probabile contradicere Philosophis in illo primo noto de beatitudine, quod consistat in operatione vel non; etsi enim non attigerint in quo objecto, vel sub qua ratione sit beatitudo, istud tamen primum notum, in quonam statuenda sit perfectio finalis creaturæ rationalis, non est verisimile eos latuisse.

Beatitudinem essentialiter cõsistere in operatione, ut est beati ultimata perfectio.

Magist. Aureolus 4. *d.* 49. *art.* 1. vult, beatitudinem consistere quidem in operatione, sed non prout est qualitas absoluta, sed magis ut est exhibitiva objecti, & summi boni in *esse* præsentiali.

Respondeo dicendum, Hominis, ac naturæ intellectualis beatitudinem esse operationem optimam, atque perfectam, aut certe consistere in operatione. Declaratio: Etenim ex dictis *q.* 1. *art.* 4. & 5. in appetibilibus est ordo essentialis, adeout standum sit in uno supremo, infinitoque appetibili, quod solum est propter se volendum a natura rationali: cætera enim omnia ordinantur ad illud, ac proinde nulla natura illius capax, nisi ei uniatur, est in statu perfectionis suæ ultimate; quia illud solum est per se volendum; ex possessione ergo cæterorum ab illo ultimate non quiescit. Atqui supremum hoc appetibile, nulla alia ratione uniri potest naturæ beatificabili, nisi per operationem ipsius; Siquidem nec essentia, nec potentia conjungitur illi extrinseco perfectivo, nisi mediante operatione, quæ etsi operantis intrinseca perfectio sit, ipsa nihilominus non sistit in se, & ad se, sed magis pro sui naturali conditione tendit in objectum, etiam exclusa quacunque forma media de genere absolutorum. Quod additur, quia quamvis beatitudo essentialiter consistat in operatione, si accipiatur pro *perfectione*, quæ est ratio conjunctionis ad objectum beatificum; ipsa tamen conjunctio formaliter est relatio attingentiæ, & unionis potentiæ cum objecto præsente in sua naturali existentia: hac itaque relatione excepta, ultimata perfectio intrinseca beati, & objecto proxima beatifico, est operatio.

Hoc dictum acriter impugnat Aureolus ubi supra *Propositione secunda*.

Deinde, Beatitudo est essentialiter summi boni possessio; inde enim naturæ beatificabili complete bene est. Hæc possessio formaliter non consistit in aliqua relatione, etsi necessario eam involvat; Ergo est statuenda in operatione. Probatio minoris: ultima perfectio substantiæ vivæ non est relatio sola: operatio est ultima perfectio substantiæ vivæ, quæ nata est operari, ut viventis anima sensitiva, vel intellectiva; igitur operatio non est sola relatio. Prob. majoris: Sola relatio non summe appetitur appetitu naturali, & electivo naturæ perfectissime appetentis; Sed ultima perfectio naturæ viventis a tali natura summe desideratur desiderio naturali. Beati enim omnes esse volumus, seu de beatitudine actu cogitemus, seu non; desideratur etiam summo desiderio electivo voluntatis bene dispositæ; ultima igitur perfectio substantiæ vivæ non est sola relatio.

Quodl. q. 13. §. *Prima conclusio*.

Operatio est ultima perfectio viventis.

Verumtamen hanc relationem operatio, quæ est ultima perfectio naturæ operantis, habet necessario annexam; eaque est realis, quia inter extrema realia; & creatura nequit habere majorem unitatem cum objecto, quam unitatem relationis; contra vero beatitudo divina, etsi in operatione pariter consistat, non relatione tamen, ne rationis quidem ipsa est unum cum objecto, sed perfecta identitate reali. Hæc nihilominus relatio realis unionis, & attingentiæ, quam dicit necessario potentia videns, ac perfruens Deitate, ad ipsum objectum beatificum, non importat per se primo ultimam perfectionem potentiæ operantis, sed concomitanter tantum, & connotative, connotat enim operationem, quæ est ultima, & simpliciter perfectio, & præstantior quocunque concomitante, ipsam etiam non excludendo relationem, de qua est sermo. Nam si stare posset operatio beatifica, non addita relatione, adhuc anima foret beata: non esset vero talis per positionem relationis, sine operatione.

Ubi supra §. *Nunc tertio*.

Divina beatitudo nullam importat relationem ad objectum; Sed creatam concomitatur relatio realis attingentiæ, & unionis.

Ad argumenta. Ad primum respondeo Tò *Quicquid vult* accipi non debere divisive pro formaliter volitis, sed pro aliquo uno, in quo sunt unitive omnia recte volita; ut sit sensus: Beatus est, qui habet perfecte juxta modum sibi possibilem, objectum propter se volendum, in quo possidet unitive, & eminenter quicquid potest recte velle. Qua stante explicatione concluditur solutio, quia non aliter, quam per operationem, habet beatus hac ratione habendi quicquid vult.

Exacta Augustini explicatio beatitudinis rationem notificantis.

Juxta quod exponi potest Boetii auctoritas; Nam beatitudo est status perfectus aggregatione omnium bonorum, in uno bono eminenter, & unitive continente cetera bona.

Duas alias explicationes dat Doctor, & hæc verior est.

Ad secundum respondeo ex dictis in *solutione*. Etsi enim operationem, qua anima est beata, necessario concomitetur relatio attingentiæ, vel unionis cum objecto beatifico, hæc tamen relatio non est ultima beati perfectio, sed operatio, in qua ea fundatur relatio. Unde non repugnat stare beatitudinem sine tali relatione, ut in Deo. Ad confirmationem concedendum est, in creatis absque contradictione quamcumque formam absolutam stare posse sine relatione conjunctionis ad objectum beatificum. Quod si in casu esse nequeat beatus sine conjunctione ad objectum beatificum, aliud non sequitur, nisi quod beatitudo vel est relatio, vel includit absolutum, & relativum. Nam possessio illius objecti vel includit simul absolutum, & respectum, vel essentialiter dicit respectum, & necessario connotat absolutum.

Beatitudo essentialiter dicit respectum, & absolutum, vel secundum necessario connotat.

Ad tertium concedimus, beatitudinem non consistere in Actione de genere Actionis: Siquidem hæc non est simpliciter perfectio agentis; at operatio non est ejusmodi Actio, nisi æquivoce; ideoque hæc est ultima operantis perfectio.

1. d. 3. q. finali.

Ad confirmationem, Est responsio dicentium, in actu duo esse consideranda, nempe & substantiam actus, & formam, a qua actus habet perfectionem; principium ipsius secundum substantiam, naturam esse putant, vel potentiam, ut ejusdem principium secundum formam, habitui attribuunt principii rationem. Qui si acquisitus sit, nostri actus nos omnimoda causa erimus; Si verò infusus, perfectio erit a causa exteriori, quæ habitum efficit. Cum igitur actus in nobis non ponatur beatitudo, nisi ratione perfectionis suæ, creatura esse non potest suæ beatitudinis causa, sed solus Deus.

S. Thom. 4. *d.49.q.1. art.2.* quæstiuncula 2. §. *Ad secundum* Goffred. quodl. XI. *q.14*.

Contra, Solutio hæc non est nobis probabilis; Nam prius essentialiter dependere nequit ab aliqua causa, a qua non dependet posterius essentialiter; actus est sua forma essentialiter prior; alioquin illa forma non præexigeret actum ad sui *esse*; ergo si sumus causa substantiæ, & ejus forma a nobis dependeat oportet, & ita nonnisi in aliquo genere causæ, nihil enim dependere potest essentialiter ab illo, quod non est aliqua causa dependentis, loquendo de actu primo quocunque. Deinde, illa forma non est nisi aliqua conditio ipsius actus, potentia autem, quæ elicit actum, non elicit ipsum nudum, sed cum tali, vel tali conditione, seu circumstantia; est ergo causa non tantum substantiæ actus, sed etiam formæ actus.

Postremo, Probabile non est, habitum, esse causam a potentia distinctam, & alicujus distincti, a potentia; nam habitus non est, nisi causa secunda respectu potentiæ; causa autem secunda, & prima non habent distinctos effectus sibi proprios, quia tunc respectu neutrius foret hæc prima, illa vero secunda. Rursus, iste effectus proprius habitui, esset necessario forma absoluta, si relatio non est per se terminus agentis, vel actionis; non est autem probabile, esse actionem formatam hoc modo; quia tunc oporteret, actionem attingentem objectum beatificum includere duo absoluta.

Habitus non habet actum distinctum a potentia.

Est ergo dicendum ad argumentum, Beatum esse causam activam, partialem tamen respectu beatitudinis suæ quantum ad illud absolutum, quod est in beatitudine, alteram vero causam, & quidem principaliorem, esse objectum beatificum.

1. d. 3. q. 8. *Respondeo*. d. 13. §. *Ad tertiam quæstionem*.

Ad quartum, concedimus, actum beatificum esse simpliciter habitu perfectiorem, etiam in ratione perfectionis finalis, quia immediatius attingens objectum finale; & in ratione etiam perfectionis formalis, quia tanta perfectio non posset competere habitui tali in summo, quanta actui tali in summo.

Actus beatificus perfectior est suo habitu.

Ad Probationem ex Philosopho 3. *Topic.* dicimus, Dictum ejus esse intelligendum cæteris paribus: nam & in proposito falsum est quod subditur; habitum, & actum in eo solo distingui, quod habitus sit actu permanentior, & diuturnior. Deinde dicimus, actum beatificum esse æque permanentem cum habitu, & ex parte potentiæ, & ex parte objecti, & ex parte naturæ hujus, & illius.

Ad secundam probationem respondeo, Habitum non esse causam actus, nisi partialem: non est autem inconveniens asserere causam partialem æquivocam minus nobilem suo effectu, & maxime si sit partialis secundaria, quamvis causa totalis æquivoca, vel partialis principalis necessario sit suo effectu nobilior.

Ad ultimum respondeo, Quoniam natura omnis intellectualis conjungi potest media sui operatione extrinseco perfectivo nobilissimo, in quo ultimate, & perfecte conquiescat, sitque proinde beata diversitate earum naturarum, fit ut alia, & alia necessario exsurgat attingentia ejus objecti, atque earumdem beatitudo intellectualium naturarum; Sed exemplo accepto ex corporalibus est declaranda. Vltimus terminus quietis gravium corporum centrum est. Huic centro adhæret aliquod corpus grave per se, & primo, *terra* nimirum. Aliquod autem adhæret per se, sed non primo, nam adhæret per gravitatem sibi a terra participatam, ut *lapides*, & *metalla* in terræ visceribus. Tertio modo corpus adhæret centro mediante terra, cui unitur sed mobiliter, uti gravia in terræ superficie existentia, quæ etsi ad tempus quiescant, non tamen ita sunt ad quietem determinata sicuti corpora quiescentia secundo modo.

4. d. 49. q. 2. §. *Tertia conclusio*, & §. *De secundo* 1. d. 1. q. 5. §. *Ad solutionem*.

Beatitudo admittit gradus pro diversitate naturarum intellectualium.

Corporis ponderi correspondet voluntas in spiritualibus; nam quemadmodum corpus pondere, ita voluntas amore fertur quocunque fertur, ut ait Augustinus *XI. de Civit. cap.28*. Centrum, quod ex natura sui est ultimate quietativum, ultimus finis est. Huic centro voluntas divina primo, & per se; quia non participatione alicujus alterius a se, immobiliter, & necessario adhæret, quia non per habitum, nec per pactum a se differentem, nec virtute alterius causæ superioris, perfectissime amat illud summum bonum, & necessario. In secundo gradu est voluntas beati, quæ non primo, sed participando a Deo, per se tamen, quia per formam suam intrinsecam, firmiter summo bono adhæret, idque quia facta est quasi intrinseca voluntati primo quiescenti, in ejus beneplacito semper manens. In tertio tandem gradu est voluntas justi viatoris, qui licet innitatur divinæ voluntati, & mediante illa, summo bono, in quo quiescit ipsa voluntas, haud tamen firmiter adhæret illi bono, vel beneplacito divinæ voluntatis. Vnde nunc adhæret illi, nunc ab eadem avertitur. Ex his dicimus ad argumentum, actum quo beati ultimate conquiescunt, esse perennem, nec interire unquam, aut desinere *esse*, ut tactum fuit in responsione. *Ad quartum.* Viatores vero justos, tantum excidere a perfectione perfectæ beatitudinis, quantum mobiliter

Amor meus pondus meum, eo feror quocunque feror.

ter adhærent summo bono. Sed de securitate concomitante beatitudinem amplius infra *q.5. art.4.*

ITERUM ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit operatio.

Doct. 4. *d.* 49. *q.*2. *in Report. ibid. q.*1.
S. *Thom.* 1. 2. *q.* 3. *art.* 2.

His contradicit Hiquæus in Comm. ad 6. *Ad istam secundam quæstionem*, clare ostendens eos non esse assequutos mentem Henrici.

Quoniam Henrici sententia Quodl. 13. q. 12. *Statuentis rationem beatitudinis potissimum consistere in illapsu Deitatis in essentiam naturæ beatificabilis, directe negat statuendam esse principalius in operatione, ut tenet sententia communis (quamquam si Zuccolio, & Vasquesio* 1.2. disp.8. *credimus ab aliis Henricus non discrepet) censuimus opportune hic esse proponendam ex Doctore.*

Videtur beatitudo non esse statuenda in operatione. Etenim ipsa immediatius perficit essentiam; essentiæ autem non est operari, sed potentiæ; ergo principalius non consistit in operatione. Prob. majoris: Nobiliori perfectioni correspondet nobilius perfectibile tanquam proprium; beatitudo est nobilissima perfectio: cum ergo essentia sit potentia nobilior vel re, vel ratione; ergo ipsa essentia immediatius beatitudine perficitur.

Præterea, Quicquid est immediatum susceptivum alicujus accidentis, si posset per se *esse*, & per se tale accidens reciperet: nullum autem aliud posset recipere, nisi mediante illo; Si ergo animæ potentia extra essentiam staret, posset beatitudinem recipere, fierique beata essentia: autem non sine illa; ergo natura non intellectualis foret beata, cum interim natura intellectualis non ita esse posset beata, quippe quæ careret supponatur immediato susceptivo beatitudinis.

Præterea, Natura intellectualis nonnisi per accidens foret beata, si potentia sit immediatum susceptivum beatitudinis: perinde ac lignum calefacit quia calidum. Consequens est inconveniens; quia perfectio per accidens non est essentialiter perfectio ejus, cui convenit per accidens. Consequentia probatur: nam si teneatur potentia re ab essentia distingui, secundum unam opinionem; tunc profecto ita per accidens beatitudo naturæ beatificabili inesset, sicut calere inest ligno calido per sibi inhærentem calorem. si vere supponatur potentia ratione præcise ab essentia differre, saltem quasi per accidens natura dicenda est beatificari, quia per aliud ab ea ratione differens.

Contra, August.1. de Doctr.Christ.cap.6. *Summa merces est, ut ipso perfruamur.* Hæc summa merces beatitudo est, *per frui* autem operationem dicit.

(a) Respondeo, Hic aliqui opinantur, beatitudinem principalius haud consistere posse in operatione, sed magis reponi debere in illapsu Deitatis in essentiam animæ, atque inde derivari in potentias ejus, in quibus proinde potentiis per ipsarum operationes objectum beatificum attingentibus, est beatitudo minus principalis, & quasi secundaria. Id ergo ita declarant; Beatitudo principalius consistit in objecto quod est beatitudo increata: natura autem beatificabilis, mediante voluntate transformatur, annititurque converti in illud vi amoris, dicente Dionys. cap. 7. Angel. Hierarch. *Amor est virtus transformativa, & conversiva amantis in amatum.* Ubi Hugo, *Dilectivus*, inquit, *ingerit se, ut si fieri posset, hoc ipsum sit quod ipse*, nempe quem amat: *& fit unio, quodammodo per vim amoris, ut expelli incipiat, & exire à se, & incipiat esse quod amat.* Ut autem amans exeat à se, & incipiat esse, quod amat, fieri non potest nisi per circumincessionem, utique non naturæ creatæ illabentis divinitati, sed é converso: illabens itaque Deus naturæ beatificabili, fit Deiformis, sicut ferrum candens lucet, & ardet, ut ignis, quasi non sit, nec aliud esse appareat, quam ignis.

Tunc arguitur pro conclusione sic: Illud principalius beatificari debet, quod principalius perficitur objecto, quod est essentialiter beatitudo: Sed essentia animæ principalius perficitur objecto beatifico, quia per essentiam Deitatis sibi illabentis; igitur essentia principalius beatificatur, quam potentia: beatitudo igitur consistit potissimum in aliquo actu primo respiciente illapsum, terminative vero in potentiis reperitur, quatenus ad objectum terminaotur per proprias operationes, atque ita minus principaliter est in eis beatitudo. Rursus, in essentia principalius habetur Deus, qui est beatitudo per essentiam, quam in potentiis: Essentiam enim perficit quodammodo per suam essentiam, scilicet per illapsum modo prædicto: potentias autem nonnisi per operationes terminatas ad ipsam essentiam sub ratione veri, & boni: perficit autem illud principalius, quod per se perficit sub propria ratione, quam illud, quod terminative tantum perficit sub ratione attributali. Deinde, eo modo, & ordine beatitudo perficit, quo perficit dispositio ordinata ad beatitudinem: Ejusmodi dispositio gratia est: cum ergo hæc essentiam principaliter perficiat, redundetque ex ipsa in potentiam, & ipsa beatitudo sit oportet principalius in essentia. Denique, justitia distributiva respicit dignitatem recipientis secundum proportionem Geometricam, ut scilicet magis digno plus de bono tribuatur: Sed natura intellectualis est nobilior ac dignor sua potentia re, vel ratione; ergo ipsa essentia principalius debet perfici beatitudine, minus vero principaliter potentiæ perficiuntur. Fatentur tamen isti, essentiam non percipere hanc sui perfectionem, nisi per potentias. Nam per intellectum cognoscit, per voluntatem vero ipsam quasi degustat beatitudinis perfectionem, ideo ex redundantia beatitudinis essentiæ in potentias & ipsæ beatificantur potentiæ.

Distributiva respicit proportionem geometricam.

Contra istam opinionem arguo primo: Deus non aliter se habet in se nunc, quam prius, nec aliter illabitur huic animæ, vel Angelo nunc, quam prius, considerando præcise essentiam hinc inde; quia secundum illum illapsum essentiæ divinæ in essentiam creaturæ est semper uniformitas, manente essentia creaturæ; Ergo si est aliqua novitas in anima beata, oportet id esse per aliquem effectum novum causatum a Deo in illa

Per illapsum non aliter se habet beatitudo nunc, quam prius.

(a) Henrici sententia *loc.cit.* hunc ordinem beatificandi excogitantis. Primo ordine generationis attingitur Deus per modum objecti per operationem intellectus, & voluntatis. Secundo non in eo stat consummatio beatitudinis, sed ulterius per amorem, & visionem transformatur amans in amatum, & sequitur illapsus divinitatis in essentiam animæ, in qua consistit principalis beatitudo, quæ inchoata est in operatione. Denique per ipsum illapsum fit derivatio perfectionis in potentias, per quam perfectius operantur, & adhærent objecto. Ita Hiquæus in *Comment. n.* 1.

illa essentia; ille effectus dicitur ejus beatitudo formaliter, sive essentialiter; & esse non potest principaliter in essentia ut a potentia distinguitur, quia tunc esset actus primus: sed per nullum primum actum a secundo distinctum potest creatura immediate attingere essentiam divinam. Confirmatur, nihil proprie mutatur nosi novum aliquid sibi formaliter inhæreat; beatus aliter se habet nunc, ac prius, quum beatus non erat: essentia eutem divina per quemcunque illapsum non est forma ejus; Ergo oportet aliquid aliud sibi inesse, quo formaliter sit beatus.

Deinde, Ille illapsus est prior natura quacunque operatione, cum sit penes actum primum; ergo absque contradictione esse posset sine operatione, & per consequens non operans, sed se habens ut dormiens, posset esse principaliter beatus, quod absurdum reputat Aristoteles 12. *metaph tex. com.* 51.

Deus est beatus per operationes immanentes.

Tandem, Creatura est beata secundum aliquam proportionem eo modo, quo Deus est beatus: Sed Deus non est beatus præcise per hoc, quod est idem sibi, sed prout est intelligens, & volens se tanquam objectum; alioquin ex hoc, quod est beatus, non posset inferri, ipsum esse intelligentem; Nam si non polleret intellectu, adhuc foret idem sibi, uti lapis est sibi idem. Si ergo beatitudo divina complective non consistit in identitate beatificabilis ab objectum beatificum, nec creaturæ beatitudo est statuenda in aliqua entitate, vel intranetitate objecti beatifici per illapsum: quia si sibi ultra identitatem requiritur operatio, multo magis hic ultra illapsum est necessaria: quicquid enim in creatura poneretur principaliter beatitudo, cui in Deo aliquid eminentius correspondèret, foret id principaliter beatitudo: isti autem illapsui, quo anima dicitur quasi deifica, longe eminenter correspondet identitas Dei, per quam nihilominus ipse non est principaliter, & completive beatus, sed magis per operationes intellectus, & voluntatis.

Prima conclusio: Beatitudinem non esse principalius in essentia, etiam concedendo ipsi correspondere peculiarem perfectionem.

Pro solutione esto primum dictum, Ex hypothesi quod alia sit perfectio essentiæ, alia potentiæ, beatitudo esse non potest principalius in essentia. Etenim nihil essentiam perficiens, ut essentia est distincta qualitercunque a potentiis suis, potest esse, nisi actus primus, & fortassis nullus habitus id præstare potest: Nullus vero actus primus, vel spectans ad ordinem actus primi, est principaliter beatitudo; imo contradictionem includit esse beatitudinem sine operatione, non sic autem stare actum primum sine quocunque actu secundo.

Secunda conclusio, supposita indistinctione essentiæ a potentia, beatitudo principalius est in potentia.

Secundum dictum, Inhærendo sententiæ explicatæ 1. *p. q.* 77. *art.* 1. scilicet, potentias re ab essentia animæ non distingui, absolute beatitudo principalius est in potentia. Probatio: Nam essentia non reciperet beatitudinem, circumscripta potentia per possibile vel impossibile: potentia autem, per possibile vel impossibile circumscripta essentia, eam perfectionem reciperet, Ergo eo modo, quo est ibi possibilis principalitas re, vel ratione, potentia principalius recipit, & per consequens beatitudo eam prius perficit; beatitudo enim in operatione consistit, juxta dicta *art. præcedenti*.

Porro Illud vere, & proprie dicitur *principalius* respectu A. quod quocunque alio, seu de possibili, seu de impossibili, circumscripto, eodem modo se haberet ad A. nihil autem aliud, ipso circumscripto, eodem modo se haberet ad A. Ista ratio probatur ex ratione primitatis: quia *primum* ad aliquid est, quo circumscripto nihil est tale ad aliud; quolibet autem alio circumscripto ipsum eodem modo se haberet ad illud; & primum simpliciter, est principalius simpliciter.

Quæ sit ratio primitatis ad aliud.

Ad argumenta. Ad primum dico, majorem posse concedi, modo intelligatur de perfectibilibus, & perfectionibus ejusdem ordinis: uti est falsa comparando perfectibile perfectione unius ordinis ad perfectibile perfectione alterius ordinis; perfectiones autem alterius atque alterius ordinis sunt actus primus, & actus secundus: quare ex acceptis aliud non sequitur, nisi perfectionem, quæ est essentiæ ut actus primus, esse altiorem vel perfectiorem quacunque perfectione, quæ est actus secundus: Beatitudo autem non est nobilissima perfectio, sed nobilissima inter actus secundos.

An perfectibili nobiliori, nobilior perfectio correspondeat?

Alia responsio, & cum priori quasi coincidens: Simpliciter nobiliori perfectibili correspondet nobilior perfectio: Concedo, id verum esse in eo ordine perfectionum, quæ respiciunt illud perfectibile: at beatitudo non respicit essentiam, ut essentia est pro primo perfectibili. Si vero comparatio fiat inter ordinem perfectionum ad ordinem perfectibilium, concedendum est perfectibili simpliciter nobiliori correspondere perfectionem simpliciter nobiliorem intrinsecam, vel extrinsecam. Sed loquendo de extrinseca determinate, non oportere concedere, si istud sub ea ratione, qua est nobilissimum perfectibile, non est capax perfectionis accidentalis; & ita est in proposito, etiam comprehendendo perfectionem accidentalem, quæ est habitus; Nam ne hæc quidem perficit essentiam, ut essentia est, & multo minus proinde perfici potest accidentali perfectione, quæ est operatio.

Ad secundum respondentes ultro fatemur, Potentiam perfici posse ab operatione, si per se esse queat, non ita essentiam sine potentia. Qua propter etsi argumentum urgeat sentientes, potentiam esse quid realiter ab essentia distinctum; nos tamen contrarium verum existimamus, ut late extitit declaratum, 1. *p. q.* 77. *art. primo, & sequentib.* Ibi enim dictum est, idem re sub una ratione essentiam esse, eique in exister perfectiones, quæ sunt actus primi, & sub alia ratione potentiam dici, eamque consequi perfectiones, quæ sunt actus secundi; atque tales rationes non esse præcise causatas per actum intellectus, sed magis intellectum re ipsa eas conceptibiles invenire ex natura rei.

Ad tertium respondeo, Nullum esse inconveniens concedere, naturam intellectualem per accidens beatificari, idest, non primo, sive non immediate; idque loquendo de primitate, sive immediatione per rationem. Inconveniens tamen esset sentire, beatificari per accidens, loquendo de accidente reali aliquo mediante.

Contra has responsiones: Non minus nobilis est ratio, secundum quam Deus est beatus, ac illa secundum quam beat: Atqui sub ratione essentiæ facit animas, & Angelos beatos; Ergo sub nulla ratione minus nobili beatificatur: Ratio potentiæ est minus nobilis.

Respondeo, loquendo de ratione fundamentali, & formali, secundum quam beatificatur, utique illa non est minus nobilis ratione fundamentali, & formali, secundum quam beatificat. At si sermo fiat de ratione formali proxima, penes quam beatificatur, & formali secundum quam beatificat, quæ juxta aliquos est ratio veri, & bo-

& boni, adhuc non est major nobilitas hinc, quam inde: Sed ponendo tertio modo, ratione essentiæ beatificare objective, non quidem fundamentaliter sed formaliter; beatificatur autem immediate secundum rationem intellectus, & voluntatis, oportet omnino asserere juxta rationem nobiliorem immediate beatificare, secundum minus nobilem vero immediate esse beatum: nec est inconveniens, aliquid secundum rationem minus nobilem recipere perfectionem secundam, ac sit perfectum perfectione prima.

Minus nobilis est ratio, qua Deus est beatificabilis, quam beatificativus.

Superest, ut dissolvantur motiva opinantis. Ad modum itaque ponendi quod attinet, videtur concedere illapsum illum fieri primo in essentiam, unde ibi est principaliter beatitudo statuenda. Dicitur enim, per amorem, qui est vis transformativa, amantem incipere exire a se, & esse id quod amat, quod evenire non potest nisi per circuminceßionem; Ergo per amorem fit illa circuminceßio, vel illapsus amantis in amatum; constat autem, amorem, vel dilectionem; de quibus loquitur Hugo, per se pertinere ad ipsam voluntatem. Istud etiam dictum *a se exire* est metaphoricum, cujus metaphoræ ratio est, quia in attingendo, vel acceptando, vel appretiando verius est amans amatum, quam ipsummet. Ex eo ergo amans exit extra se; quo suum *esse* parvipendit in comparatione amati: adeout magis appetat destrui *esse* suum, quam amati. Et hunc intellectum plane exprimit Hugo ubi prius. *Qui solum*, inquiens, *appetit quod amat, seipsum despicit in comparatione illius, quod amat.* Quod & dixerat Augustinus 4. de Civit. cap. ult. *Civitatem Dei fecit amor Dei usque ad contemptum sui*. Amantis nimirum. Ex hoc tamen non sequitur aliqua circuminceßio vel illapsus, sicut ille arguit.

Quomodo amans exit a se, vel fit amatum.

Prima ergo ratio procedens ex ratione illapsus istius non concludit propositum. Esto etiam quod in beatitudine sit quidam specialis illapsus, profecto is non est essentiæ divinæ in hanc essentiam ut essentia, sed magis essentiæ divinæ, ut objecti beatifici in hanc, ut attingentem ipsam ut objectum: attingit autem principalius, & immediatius per potentiam.

Qualis illapsus Dei in beatos?

Quod tangitur de redundantia, quæ fit a priori in posterius, non cogit. Nam nihil prohibet, aliquid respectu ejusdem esse prius, & posterius alio, & alio modo. Qua ergo ratione aliquid prius est, potest id, quod est sibi proprium redundare ab ipso in aliud, quod tali modo est posterius: sicut licet *esse* redundet in calorem a substantia, e converso tamen *calere* inest substantiæ per calorem. Si ergo staret prioritas essentiæ respectu potentiæ, & hæc redundantia actus primi perficientis essentiam; si quis esset, fieret in potentia: tamen actus secundus, qui primo convenit potentiæ, redundabit ab ipsa in essentiam. Potest ergo ex hoc argui oppositum sic: Illud est principalius, a quo aliquid redundat in aliud; sed beatitudo redundat in essentiam, ut essentia, ab ipsamet ut est potentia, sicut & attingere objectum beatificum tali ordine competit essentiæ, & potentiæ.

Mutua redundantia essentiæ, & potentiæ explicatur.

Secunda ratio non cogit: Siquidem loquendo de *perficere* formaliter, hæc est falsa: *Essentia divina principalius perficit essentiam, quam potentiam*, quia Deus ut illabens essentiæ non perficit eam formaliter, sed tantum sicut aliqua causa extrinseca, ut objectum, illabens autem potentiæ perficit eam tanquam causa extrinseca, ut objectum, & perficit eam formaliter, per formam causatam, quæ est operatio attingens ipsam ut objectum. Si autem sermo sit de *perficere* quali ercunque informando, vel aliter, quo verum sit, per illapsum verius perfici essentiam, quam potentiam: ex eo intellectu non sequitur propositum; quia istud *perficere* pertinet ad actum primum; non est ergo perficere beatificum.

Potest etiam negari, Deum per illapsum verius perficere essentiam, quam potentiam, quia illapsus in essentiam, ut essentia, est quodammodo communis omnibus creaturis licet unicuique illabatur secundum gradum entitatis suæ: Sed ille, qui est essentiæ, ut objecti in potentiam, est specialis naturæ nobilissimæ: est ergo aliquis illapsus in potentiam nobilior illo, qui est in essentiam; licet is illapsus, qui est in essentiam ad *esse*, sit principalius essentiæ, quam potentiæ, uti & *esse*. Et quamvis illapsus essentiæ ut objecti præsupponat illapsum essentiæ ut intimantis se essentiæ, nihilominus ea non est alia præsuppositio, & prioritas unius ad alterum, quam generationis; non omne autem prius generatione, est & perfectione prius, 4. *metaph. tex. com.* 15: non enim prior illapsus est necessaria causa posterioris, quia ille est, quando secundus haberi non potest, ut in via. Unde illapsus simpliciter perfectior non est beatificus; alius simpliciter minus perfectus est beatificus.

Illapsus essentiæ Dei in essentiam animæ est prior generatione non perfectione, illapsus beatifici.

Tertia ratio ducitur ad oppositum, Quia gratia immediate perficit potentiam, non essentiam, ut dicetur *infra q* 110 *art*.4. forma enim perficiens passum, ut illimitatum, vel indifferens ad plura, indifferenter perficit ipsum in ordine ad illa plura, sicut si aliqua forma perficeret solem, in quantum est illimitate activus respectu omnium inferiorum, indifferenter ipsum perficeret in ordine ad unam actionem, & aliam: gratia autem non perficit animam indifferenter in ordine ad intellectionem, & volitionem, sed solummodo in ordine ad volitionem. Nam ipsa est primo grata, & nulla alia, nisi ab ipsa.

Gratia immediatius perficit potentiam, quã essentiam.

Quarta ratio etiam ducitur ad oppositum, Nam cui debetur majus bonum, ei reddendum est eo modo, quo magis potest sibi esse bonum: Sed animæ magis potest esse bonum beatitudo si sit in potentia, quam si esset in essentia immediate, sicut majus bonum est animæ videre Deum per intellectum, quam per essentiam ut essentia; nam videre non est natum esse bonum ejus, nisi per intellectum, sic non est natum esse bonum ejus habere objectum beatificum, ut beatificum, nisi mediante potentia attingente ipsum per operationem.

Quod denique additur, beatitudinis perceptionem principaliter competere potentiis, videtur concludere oppositum ejus, quod intenditur. Nam perceptio objecti beatifici, quæ perficitur videndo, ac degustando, non est accidentalis, vel adveniens beatitudini: dicit enim Hugo, ubi ab opinante notatur, in his beatitudo consistit in cognoscere, & amare bonum. Probo etiam ratione: Miseria essentialiter includit perceptionem objecti disconvenientis, loquendo de miseria completa, quæ est cum pœna: principalis enim pœna, quæ consistit in tristitia, per se consequitur perceptionem objecti disconvenientis; ergo perceptio objecti convenientis necessario non sequitur, sed includitur in beatitudine; alioquin beatitudo non perinde necessario delectaret, sicut miseria cruciat.

Miseria essentialiter includit perceptionem disconvenientis, & beatitudo convenientis objecti.

ARTI-

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

*Doct.*4. *d.*49. *q.*4. §. In ista quæst. *In Report. ibidem q.*2. *& prout in margine adnotatur. S. Thom.*1. 2. *q.* 3. *art.*3.

Videtur beatitudo complecti etiam operationes partis sensitivæ. Nam secundum Boetium, 3. de consol. Prosa 2. *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Atqui convenientia quæque sensibus sunt ipsis bona, & quidem recte appetibilia; ergo ad statum beatificum spectat, ut omnia hæc possideantur; exigit igitur beatitudo, & operationes partis sensitivæ.

4. d. 49. q. 2. § *De secundo*. Præterea, Beatitudo est bonum ultimum, completum, atque perfectum ultimata perfectione: Sed anima sine corpore, sensibusque corporeis non est ultimata perfectione perfecta; ergo nec beatitudo, quæ ei sine corpore existenti rependitur, esse potest bonum completum, & perfectum; est igitur talis, cum primum rursus sibi proprium redditur corpus; Ergo perfecta beatitudo non est citra operationem partis sensitivæ.

Ubi supra q. 1. *in argum princip.* Confirmatur, secundum Augustinum 13. de Trinit. cap. 5. *Beatus non est, nisi qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult*. Cum ergo beatus secundum rectam rationem possit velle uniri per operationem objectis convenientibus parti sensitivæ, nisi his potiatur, beatus non erit.

Præterea, Non contingit, partem intellectivam exire in proprias operationes, nisi prius sensitiva circa sensibilia versetur; Ergo etsi potissimum beatitudo in parte intellectiva statuenda sit, nihilominus necessario admittit operationem partis sensitivæ.

Contra, 1. Ethic. cap. 8. & 9. Felicitas est operatio optima. hæc operatio est solius partis intellectivæ; Ergo Beatitudo non complectitur operationem partis sensitivæ.

Solutio est, Ad rationem formalem beatitudinis non pertinere operationem partis sensitivæ. Respondeo, Beatitudo considerari potest vel secundum rationem ejus essentialem, vel secundum ea, quæ illi per concomitantiam accedunt. Juxta priorem intellectum, dicendum est, non ingredi rationem ipsius formalem aliquam partis sensitivæ operationem. Nam sola potentia immaterialis valet per sui operationem attingere perfectum bonum, in quo solo, ut in objecto, est per se beatitudo; Sensus itaque etsi, ut per operationem uniuntur objectis convenientibus, assequantur, ac potiantur quibusdam bonitatibus, ipsa tamen objecta non tribuunt perfectam felicitatem, & beatitudinem.

4. d. 49. q. 8. §. *Secundo*. Deinde, quod non conjungitur meliori se, non potest beatificari, nec simpliciter beatificatur: nulla potentia sensitiva per propriam operationem conjungitur objecto tanquam se meliori; Ergo beatitudo consistere non potest in aliqua operatione partis sensitivæ. Prob. majoris: potentia quæcunque operativa, est animati, ut animatum est: Sed objecta materialia, ut sunt qualitates sensibiles secundum se, non sunt animato perfectiores, ut animatum est; Ergo ipsæ potentiæ sunt meliores objectis: impossibile est ergo, has operationes, quibus talia attinguntur objecta, pertinere posse ad rationem essentialem beatitudinis. Denique, quicunque appetitus sensitivus appetit extrinsecum propter naturam, cujus est appetitus: Siquidem quodcunque extrinsecum sensibile est ignobilius se, ideoque non cōjungit alicui simpliciter appetibiliori, ac sit *esse* naturæ, cujus est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, & plusquam naturam illius, cujus est, & propterea conjungit appetibiliori, & in se, & sibi, quam sit natura, cujus est; in sola igitur parte intellectiva, ut distinguitur contra sensitivam, est statuenda beatitudo secundum ipsius rationem essentialem. 4. d. 49. q. 2. §. *Tertia conclusio*. V. *Secunda etiam*.

4. d. 49. q. 12. §. *Respond.* V. *Alio modo* Et § *Ex hoc sequitur*. Veruntamen quia in resurrectione corpus unitur animæ beatæ, etsi corpori repugnet beatitudo proprie dicta, quæ consistit in actu intellectus, & voluntatis, est nihilominus beatificabile *secundum quid* ex tali unione, gloria, cujus est capax, in ipsum redundante, ut ait Augustinus *Epist. ad Dioscorum*; est itaque ibi talis ordo, ut animæ beatitudo non sit omnino perfecta, nisi sibi videat unitum suum corpus gloria ornatum: Non quod corpus sit simpliciter beatum, quia talis est persona fruens, & intelligens. Consistit ergo beatitudo corporis in *esse* primo, ut est perfectibile ab anima beata, idque vel propter majorem perfectionem animæ in operando, vel propter majorem perfectionem corporis ab anima, quia materia est propter formam, non e converso. Etsi igitur corpori non competat esse simpliciter beatum ob potentias sensitivas, nihilominus redundantia gloriæ in ipsum concomitanter spectat ad statum beatitudinis, parte sensitiva participante beatitudinem *secundum quid*, omnem nimirum, cujus particeps esse potest.

4. d. 49. q. 2. §. Ad *quæstionem*. V. *Ad argumenta*. V. *Ad authoritatē Boetii*. Ad argumenta. Ad primum dicimus; Boetii authoritatem intelligi posse *intensive*, idest, quod sit status perfectus aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter, & unitive continente cætera bona. Vel *extensive*, quatenus is status complectitur præcedentia, & concomitantia beatitudinem. Si juxta hunc sensum accipiatur authoritas, verum est, beatitudinem complecti quoque operationem partis sensitivæ; hæc quippe operatio & præcedit, & concomitatur statum illum perfectum, sed non propterea includitur in ratione formali beatitudinis, quæ præcise consistit in operatione partis intellectivæ.

Ad secundum patet ex dictis in *secunda parte solutionis*. Equidem anima, quandiu suum corpus non administrat, non est perfecte beata ea perfectione, quæ sibi potest inesse: non quia corpus ejus beatum formaliter esse queat: sibi enim repugnat versari circa objectum immateriale, in quo sita est essentialiter beatitudo objectiva, sed quia cum sit perfectibile ab anima beata, ex unione ad illam, fit ut gloria redundet in ipsum, & in sensus ejus, qui ornantur dotibus ineffabilibus, & beantur eo modo, quo id fieri potest.

Ubi supra §. *Ad argumenta*. V. *Ad primum dice*. Ad confirmationem ex Augustino Respondeo, ipsum non accipere To *quicquid vult* divisive, nempe pro volitis formaliter; sed pro aliquo uno. in quo sunt unitive omnia recte volita, ut sit sensus, Beatus est, qui habet perfecte secundum modum sibi possibilem, aliquod objectum propter se volendum, in quo unitive, & eminenter possidet quicquid potest recte velle. Sed unionem hanc ad extrinsecum, continens sic omnia recte volibilia, fundari in potentiis partis sensitivæ, est plane impossibile, adeoque earum operationem essentialiter ad beatitudinem pertinere non posse.

1. d. 1. q. 5. §. *Ad solutionem*. Ad tertium dicimus, concludere de iis, quæ beatitu-

beatitudinem præcedat. Voluntas enim justi viatoris fruitur objecto beatifico, quatenus innititur divinæ voluntati, eaque mediante summo bono, etsi non firmiter illi adhæreat bono. Ad eum vero actum habendum necessario requiritur recta cognitio summi boni, hunc autem elicit excitatus, & motus ab objectis sensibilibus, ut late explicatum fuit *part.* 1. *q.* 84. *art.* 7.

ARTICULUS IV.

Utrum si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis?

Doctor. 4. *d.* 49. *q.* 4. *in Report. ibidem q.* 2. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 3. *art.* 4.

Videtur beatitudo consistere in actu intellectus. Etenim Joann. 17. Salvator ad Patrem dicit: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Vita autem æterna est ultimus finis; Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus. Atque hinc Augustinus, 1. de Trinit. cap. penult. ait, *Visio est tota merces.*

Præterea, 1. Ethic. cap. 10. *Felicitas*, inquit Philosophus, *est bonum sufficiens.* Sed hujusmodi est visio objecti beatifici, juxta illud Philippi Apostoli, Joann. 14. *Domine ostende nobis Patrem & sufficit nobis.* Ergo beatitudo essentialiter in actu intellectus est reponenda.

Contra, August. 1. de Trinit. cap. 13. *Solo illo illustrari, perfruique sufficiet.* Rursus ibid. cap. 5. *Beatus est, qui habet quicquid vult*; Ergo in operatione maxime volita, maxime beatitudo consistit: Voluntas magis vult operationem suam, quam operationem intellectus; est enim propria ipsius perfectio. Unumquodque autem magis appetit propriam perfectionem, quam illam, quæ est per se alterius, licet aliquo modo ad se pertineat. Huc etiam facit quod 1. de doctr. Christ. cap. 6. scribit Augustinus, dicens, *summa merces est, ut ipso perfruamur.* Summa merces est ipsa beatitudo; *frui* vero est actus voluntatis, quia est amore inhærere; Ergo beatitudo per se in actu voluntatis est statuenda.

Respondeo. Hic est sententia talis: Beatitudo per se & essentialiter in actu intellectus consistit, sed in actu voluntatis sicut in quadam extrinseca perfectione visioni superveniente. Probatio: Beatitudo vel est finis ultimus ad extra, qui attingitur per operationem: vel est finis ultimus ad intra, quæ est sola operatio, quæ conjungit cum fine extrinseco: Sed actus voluntatis neutro modo est finis ultimus; Ergo nec beatitudo sic, vel sic consistit in actu voluntatis, ut actus est ejus, licet in ipsa sit ut objectum; Ratio enim boni est objectum voluntatis, & beatitudo ut est finis ultimus maxime habet rationem boni.

(a) (b) (c)

Probatio minoris quoad primam partem: Nam objectum voluntatis est finis; Ergo omne velle est quoddam ordinari ad finem. Deinde, velle esse non potest primum volitum, præsupponit enim aliud a velle prius esse volitum, quia reflexus præsupponit actum rectum terminatum ad aliud ab actu illius potentiæ, alioquin esset processus in infinitum, & idem dicendum de actibus intellectus.

Altera pars minoris, probatur: Quia operatio per se conjungens fini exteriori est, per quam fit primo assequutio finis exterioris; actus voluntatis non est talis; quia voluntatis est unus actus ante assequutionem finis, quod est desiderium; is autem actus est ut quidam motus ad non habitum, alius ejus actus est quædam quietatio in fine. Utique per primum actum non assequitur primo finem, quia stante desiderio finis caret eo, quod desiderat. Nec per secundum, probatur: Nam is actus sequitur assequutionem: voluntas enim non quietatur modo aliter in re, in quam prius tendebat, nisi quia ipsa alio modo se habet ad illam rem nunc, quam prius, vel e converso. Quod ergo facit voluntatem sic se habere ad finem, ut in ipso quietetur, est ultima assequutio finis: talis est actus visionis; quia per illam fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, per quem contactum sic se habet objectum ad voluntatem, ut ipsa possit sic quietari in eo, quod prius non potuit. Additur exemplum de appetitu sensitivo: Nam si sensibile est finis extra, sensatio est finis intra, quia per illam primo habetur sensibile, sic ut in eo appetitus sensitivus quietari queat. Apparet etiam alio exemplo: Nam si pecunia est finis extra, possessio pecuniæ est finis intra, quam sequitur quietatio voluntatis in pecunia dilecta.

Nos dicimus, beatitudinem essentialiter, & formaliter consistere in actu voluntatis, quo simpliciter & solum attingitur bonum optimum, cujus fruitione est natura beatificabilis perfecte beata. Probatio: Finis extra est simpliciter optimum, & summe volendum; Ergo inter ea, quæ sunt ad ipsum, quod est sibi immediatius est magis volendum. Sed *velle* est sibi immediatius, quia immediate tendit in ipsum, ut in finem ultimum, cum finis ultimus ut talis, sit proprium objectum ipsius *velle*. Probo majorem: Illud est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturali naturaliter est magis appetendum: hujusmodi est, quod ultimo est propinquius: id enim maxime naturaliter appetitur.

Solutio Doctoris, beatitudinem formaliter esse statuendam in actu voluntatis. Videndus Magister Hiquæus in *Commentario* optime expendens dicta magistri, ac excludens omnes Thomistarum evasiones.

Deinde, voluntas potest *velle* suum actum sicut intellectus intelligit suum actum: aut ergo vult suum *velle* propter intelligere, aut e converso, aut certe neutrum propter alterum, & loquor de *velle* ordinato. Non primum, quia secundum Anselmum, 2. Cur Deus homo: *Ordo perversus esset velle amare, ut intelligeres.* Nec tertium, quia in ordinatis per se ad eundem finem est etiam aliquis ordo inter se tanquam ad finem sub fine; Ergo secundum est dandum, ut diserte tradit Anselmus.

Tandem, Si beatitudo extra sit simpliciter summe volenda; Ergo illud maxime est beatitudo intra, quod inter intrinseca est summe volendum: hujusmodi est aliquod *velle*: plus enim appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus, idque omnino recte loquendo de *appetere* libero, sicut naturaliter plus appetit appetitu naturali.

Ad rationem, cui innititur contraria opinio, respondeo, concedendo primam partem minoris & primam partem conclusionis, nempe actum volun-

(a) S. Thomæ opinio *hic & 4. d. 49. q. 1. art. 1. quæstiuncula 2. & 1. part. q. 25. art. 2. & q. 82. art. 3. & alibi.*

(b) Hanc sequitur Durandus, 4. d. 49. q. 4. contendens, operationem voluntatis esse propter operationem intellectus, proinde in visione consistere formalem rationem beatitudinis.

(c) Magist. Aureolus *ibidem art.* 5. dicit distinguendum esse de beatitudine, ut est quoddam bonum hominis, quatenus per ipsum Deus fit quædam hominis possessio, & prout est bonum hominis rectissimum. Primo modo vult sitam esse principaliter in actu intellectus: Secundo sensu dicit consistere per se in actu voluntatis. Magist. Richar. *art.* 1. *q.* 7. *sentit* cum doctore.

Huic etiam rationi satisfacit Richardus, 4. *d. 49. art. 1. q. 6.* Doctor exactissime dissolvit S. Thomæ fundamentum opinandi beatitudinem sitam esse in visione. De alio fundamento hujus opinionis procedens ex præstantia intellectus præ voluntate, late actum fuit 1. *p. q. 82. art. 3.*

voluntatis non esse finem omnino ultimum, seu extra; quemadmodum nec actus intellectus; dicimus tamen magis appropinquare ad simpliciter ultimum actum voluntatis, ut ostendunt inductæ rationes. Nec plus concludunt probationes ad primam partem, dato quod concludant. Nam actus voluntatis sic est ordinari, vel ordinabilis ad finem simpliciter, ut sit fini præ cæteris immediatissimus; actus intellectus non est sic ordinabilis, sed tantum mediate, & ideo minus participans rationem finis. Secunda probatio ostendit, aliquid esse prius volitum ipsa volitione, quod verum est, quia objectum extra: Sed illud non est intellectio; & licet visio diceretur prius volita ordine generationis, non est ad propositum præsens: Nam loquimur de prius volito secundum ordinem perfectionis, quo ordine volitio est prius volita, tum ex parte finis primi moventis prius ad ea, quæ magis sunt propinqua, tum ex parte potentiæ ejusque inclinationis, quæ inclinatio fertur in finem & conjunctiora ad finem.

Per amorem beatus assequitur finem ultimum.

Secunda minoris pars neganda est. Cum probatur, concedo, actu desiderii, qui est absentis, non assequi finem, sed id evenire per alium actum, qui est amor rei præsentis; hoc enim objectum beatificum assequitur primo, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assequutio prior prioritate generationis: *Sed posteriora generatione sunt priora perfectione*, ex Philosopho. 9. metaph. tex. 15. id verificatur in casu de priori, quod simpliciter est ultimo immediatius, quod est ultimum simpliciter perfectum.

Cum probatur propositum de secundo actu, quia is est quietatio in fine; ac proinde posterior assequutione finis. Respondeo, quietatio potest intelligi vel delectatio proprie dicta, quæ est perfectio superveniens operationi, sicut pulchritudo corpori; qua in acceptione utique delectatio sequitur finis assequutionem, nedum primitate generationis, sed etiam perfectionis: sequitur enim actum diligendi finem visum, qui est vere actus elicitus voluntatis. Porro omnino falsum est, voluntatem circa objectum amabile sibi præsens non elicere actum aliquem, sed solum recipere delectationem, & passionem. Dicit enim Augustinus, 9. de Trinit. cap. ult. *Appetitus inhiantis fit amor fruentis*. Qui sane appetitus vel desiderium non est tantum passio. Tum, quia *passionibus non meremur, nec laudamur, nec vituperamur*, 2. Ethic. cap. 5. Cum tamen constet, in sanctis desideriis consistere maximam partem meriti, & laudabilitatis justorum in via. Tum quia objecto eodem præsentato quandoque voluntas elicit desiderium intensius, quandoque remissius; non alia de causa, nisi quia ex majori, minorique conatu elicit. Si ergo in desiderando voluntas elicit actum, rationabile est pariter circa finem præsentem & actum elicere: Nam si agnoscendo movet se in non habitum; Ergo videns objectum præsens per actum suum, quiescit in illo præsente.

Voluntas elicit amorem circa objectum præsens, & non tantum patitur delectationem.

Amor beatorum non sequitur consequutionem finis, sed est ipsa assequutio.

Itaque si accipiatur quietatio pro actu elicito a voluntate immediate conjungente fini ultimo, ut per ipsum est ultima quies, concedo, eam quietem oriri ex secundo actu voluntatis: Sed nego eam consequi primam assequutionem finis: primam, inquam, primitate perfectionis, imo eademmet operatione habetur assequutio in ordine, primitatis perfectionis: Sequitur tamen aliquam assequutionem, idest, præsentiam ipsius objecti fruibilis, quæ præsentia est per actum intellectus. Actus tamen iste intellectus, per quem voluntati est præsens objectum beatificum, non est finis ultimus intra, per quem est prima assequutio finis extra: Nam operatio hæc ordine generationis prima non conjungit immediate fini extra, excludendo omnem mediationem alterius illi fini propinquioris.

Visio est quidem aliqualis assequutio summi boni, sed non simpliciter.

Prior ergo pars deductionis non est contra aliquam opinionem, quia nemo ponit actum voluntatis creatæ esse Deum; nec secunda pars de primo actu voluntatis, qui est desiderium, est alicui dubia. Restat igitur vis in hoc, si aliquis actus voluntatis alius a desiderio esse queat prima consequutio finis ultimi: Negat quidem opinans, sed ejus probatio de quietatione fallit secundum æquivocationem. Etenim (ut dictum est) si accipiatur quietatio pro delectatione consequente operationem perfectam, utique hanc præcedit perfecta consequutio finis; At si accipiatur quietatio pro actu quiescente in fine, nos dicimus, actum amandi, qui est delectatione natura prior; hac ratione amantem perfecte quietare, nam potentia operativa non quietatur in objecto nisi per operationem perfectam, qua ipsi conjungitur objecto. Et sane si voluntas est operativa circa objectum absens, imperfecte cognitum, multo perfectius poterit operari circa objectum præsens, & perfecte visum.

Quapropter propositio illa, *quietationem in objecto præcedit assequutio objecti prima*, idest perfecta, falsa est, habens tamen apparentiam veritatis ex comparatione ad motum, quo mobile assequitur terminum, & ad quietem in illo termino. Sed hæc comparatio applicata operationibus, nulla est, quia eadem operatio est in casu assequutiva perfecte, & quietativa, cum quietatio in perfecta objecti assequutione consistat. Et universaliter similitudines acceptæ ex motibus, & operationibus aptatæ fallunt: Nam oportet relinquere quicquid imperfectionis in motu reperitur, qualis imperfectio est ipsum a quiete distingui: Siquidem in operatione inveniuntur unitive assequutio objecti quasi per motum, vel magis extendentia in ipsum, & quietatio in objecto: talis enim tendentia in objectum perfecte quietat in ipso.

Comparatio ex motibus, accepta, & applicata operationibus universaliter fallit, & quare?

Sed arguebatur, Voluntas potest nunc quietari in objecto, prius vero non poterat; Ergo aliter se habet ad objectum volibile nunc, quam prius. Responsio: Consequentia non valet; Satis enim est ut potentia alia prior in operando aliter se habeat ad objectum, ac prius se habuerit: Nec mirum, quia potentia, quæ in operando requirit aliam operantem, non est omnino in potentia propinqua ad operandum, nisi illa alia operante.

Contra, Saltem per illud novum voluntas nunc potest quietari, tunc non potuit, sed non alia de causa, nisi quia est assequutio finis, & quidem prior quam ipsa quietatio voluntatis; Ergo in tali actu priori habetur prima essequutio finis. Respondeo ex dictis; concedenda est illatio de primitate generationis, non perfectionis: beatitudo autem est assequutio prima primitate perfectionis. Etsi omnino ante quamcumque quietationem potentiæ, arguas assequutionem finis præcedere; quia nempe potentia nunc potest operari, prius non potuit, quod non est citra omnem mutationem, quæ non est nisi ad possessionem objecti, sequitur quod in nulla operatione, etiam intellectus, reponi queat

prima

prima assequutio objecti, & ita nec beatitudo, & tunc illa ratio vadit ad opinionem negantem esse beatitudinem in operatione statuendam, sed magis in illapsu Deitatis in naturam beatificabilem, quam opinionem late improbavimus *articulo præcedenti*.

Quodl. q. 16. Ad argumenta. Ad primum respondeo, utique actum intellectus esse vitam, quod & Philosophus scribit, 12. *metaph. tex.* 39. Si ergo is actus æternus est, & vita æterna erit. Si addas, esse vitam æternam beatam, id non habetur ex Evangelio, sed glossa est; consimiliter & ego addo, ut cognoscant te, atque ament: nec magis secunda expositio est contra textum, quam prima.

Ad Augustinum respondeo sic. Visio est tota merces hominis intelligentiæ, sed non summa merces totius hominis. Atque eodem modo sunt exponendæ consimiles authoritates, quibus attribuitur intellectui beatitudo: Revera enim loquuntur de natura secundum potentiam, non autem de simpliciter suprema naturæ perfectione.

Ad secundum dicendum, ex dilectione inesse homini bonum magis sufficiens, ac per intellectionem, quia illa adepta, habens minus eget. Ad probationem respondeo, dictum Philippi esse intelligendum, quantum ad institutionem fidei de Trinitate: hanc enim tum non complete intellexerat: frequenter enim audierat sermonem de Patre, & ideo existimavit sufficienter se capturum, aliosque cum eo, veritatem fidei de Trinitate, Patre sibi ostenso; non loquebatur autem de visione beata, quasi visio per se sufficeret sine dilectione, sicut apparet ex Christi responsione, *Tanto Tempore vobiscum sum, & non cognovistis me: Philippe qui videt me, videt, & Patrem meum*, quasi dicat, si jam me secundum veritatem vidistis, etiam perfecta visione fidei, & Patrem meum simili visione vidistis. Planum est autem non intellexisse, quod Apostoli vidissent eum visione beatifica, alioquin oportuit eos tunc fuisse beatos.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

Doctor 4. *q. Prologi §.* Ad primum princip. *& prout adnotatur in margine*. S. *Thomas*, 1. 2. *q.* 3. *articulo* 5.

S. Thomæ fundamenta, quibus nixus sentit beatitudinem esse operationem intellectus speculativi. Videtur beatitudo consistere in operatione intellectus speculativi; Etenim beatitudo est optima operatio hominis, optima autem operatio hominis est optimæ potentiæ respectu optimi objecti. Atqui optima potentia intellectus est, optimumque objectum bonum divinum; Cum igitur id bonum non sit objectum intellectus practici, sed speculativi, beatitudo maxime consistit in contemplatione divinorum.

Præterea, Contemplatio maxime quæritur propter se ipsam: actus autem intellectus practici non quæritur propter se ipsum, sed propter actionem: ipsæ vero actiones ordinantur ad aliquem finem; ergo quoniam ultimus finis consistere nequit in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum, manifestum est spectare ad intellectum speculativum.

Præterea, Homo per vitam contemplativam communicat cum Deo, & Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur: Sed in his, quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine communicant, licet imperfecte; Ergo ultima & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Atque hoc est, quod ait Augustinus, 1. de Trinit. cap. 10. *Contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum*.

Contra, Beatitudo est perfectum bonum hominis; sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Unde, & secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non penes perfectionem intellectus speculativi, imo juxta hanc, dicimur scientes, vel intelligentes; igitur hominis beatitudo est potissimum statuenda in actu practici intellectus.

Respondeo, juxta dicta *p.* 1. *q.* 1. *art.* 4. de praxi, & notitia practica sentiendum, esse, beatitudinem intellectus creati pertinere ad intellectum practicum, non speculativum. Declaratio: Nam actus voluntatis elicitus est verissime praxis, etiamsi nullus concomitetur actus imperatus; extensio autem cognitionis practicæ ad praxim, consistit in conformitate, & prioritate ad ipsam aptitudinali, alioquin Faber non actu operans non haberet cognitionem practicam; illa ergo cognitio practica est, quæ aptitudinaliter est conformis volitioni rectæ, ipsaque naturaliter prior; Atqui visio divinæ essentiæ & eorum, quæ ei necessario insunt in intellectu Beatorum, est hac ratione conformis actui voluntatis eorum, atque eodem actu prior; ergo talis cognitio vel visio est verissime practica. Probatio minoris: Primum Theologiæ subiectum est virtualiter conforme volitioni rectæ: Siquidem ab ipsius ratione accipiuntur prima principia rectitudinis in volitione: ipsum etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatæ ipsius praxis quoad omnia Theologicalia necessaria prius naturaliter, quam aliqua voluntas creata velit; Ergo ex primo subjecto, quod est pariter beatitudinis objectum, sequitur & conformitas, & prioritas visionis ad volitionem, atque ita extensio ad praxim, à qua extensione cognitio dicenda sit practica. Confirmatur. Primum objectum beatitudinis est pariter ultimus finis, a quo ultimate perficitur omnis natura intellectualis: Sed principia accepta ex ultimo fine, sunt practica in intellectu creato; Ergo omnis notitia, atque visio ejus objecti practica sit oportet, quandoquidem in practicis principiis non continentur nisi practicæ illationes. Visio ergo divinæ essentiæ in intellectu creato, est vere practica.

Prologi q. 4. §. Ad quæstionem.

(a)

Ad argumenta. Ad primum dicimus optimam hominis potentiam, non intellectum, sed voluntatem esse, uti late ostensum fuit, 1. *p. q.* 82. *art.* 3. ac proinde non admittere nos illationem ex hoc principio deductam, imo cum præstantioris potentiæ animæ objectum sit bonum divinum quando per intellectum attingitur, aut clare videtur, esse non potest intellectus speculativus, sed practicus; nam aptitudina-

(a) Ad exactam intelligentiam hujus Conclusionis, & pro excludendis Thomistarum evasionibus, videndus *art.* 4. *cit. part.* 1. ex quibus liquido constat quam parum faciant ad rem præsentem quæ Cajetanus & Vasquez congerunt super hunc articulum S. *Thomæ*.

dinaliter se extendit ad regulandum actum dilectionis, scilicet, si opera ejus notitiæ indigeat dilectio regulari, estque omni praxi naturaliter prior.

Ad secundum respondeo, contemplationem, ut accipitur pro actu intellectivæ potentiæ, non quæri propter se ipsam, sed gratia amandi quod intellectus per contemplationem attingit, juxta illud Anselmi, 2. Cur Deus homo cap. 1. *Ordo perversus esset velle amare ut intelligeres*; ordo igitur rectissimus in inquisitione Dei & æternorum, circa quæ versatur contemplatio, est, ut amentur, ac juxta debitas circumstantias dilectione prosequantur. Hæc igitur contemplatio vere practica est; extendit enim se ad praxim dirigendam. Cum subditur, Actus intellectus practici non quæritur propter se ipsum, sed propter actionem. Respondeo, nobilitatis est in scientia ordinari ad actum nobilioris potentiæ: Sicut universaliter spectat ad nobilitatem inferioris attingere quod est se superius; nobilior est ergo actus intellectus practici illo, qui non extenditur ad praxim; nam ordinatur ad operationem potentiæ se nobilioris. Et quamvis Aristoteles neget, aliquam notitiam esse conformem praxi voluntatis circa finem, eo quod non putet, voluntatem circa finem praxim habere, ac propterea statuat speculativam esse practica nobiliorem, eo quod quæratur propter seipsam; attamen, nisi in eo erraffet, sed posuisset, uti revera est sentiendum, praxim aliquam circa finem, non negasset scientiam practicam respectu amoris Dei, esse nobiliorem speculativa scientia circa idem objectum. Concedo ergo, actiones ordinari ad aliquem finem, & ideo esse perfectiores seipsis non ita ordinatis, & etiam ultimum hominis finem attingi per contemplationem; eam tamen non esse speculativam, sed practicam, quia complectitur & visionem, & amorem sequentem; non enim est solius intellectus, sed & memoriæ, & voluntatis contemplari æterna, ut magis patebit statim.

4. q. Prologi §. *Ad argumenta* principalia V. *Ad aliud.*

Speculativa nō est omni practica nobilior.

2. d. 24. §. *Dico.*

Ad tertium respondeo, secundum Augustinum, 12. *de Trinit. cap.* 4. Portionis superioris est contemplari æterna, inferioris vero est attendere temporalibus agendis. Hæ autem duæ portiones nequeunt distingui ex eo, quod altera sit contemplativa, vel speculativa, altera vero practica, imo tam speculativa, quam practica pertinent ad portionem superiorem. Nam contemplatio est actus qui versatur circa æterna, & praxis ejusdem portionis est actus respiciens temporale in ordine ad æternum. Qua propter vult, eas portiones distingui tantum penes officia, & in utraque est Trinitas, licet in superiore portione præcipue reluceat imago Trinitatis. Docens igitur Augustinus, superioris portionis esse æterna contemplari, quia ipsa sola respicit æterna, non intendit subinde, eam contemplationem esse actum intellectus speculativi, ut putant arguentes, quia hæc contemplatio non determinatur ad speculationem intra genus scientiæ. Complectitur enim id contemplativum memoriam, intelligentiam, & voluntatem; alioquin non præseferret imaginem summæ Trinitatis; est igitur tali in contemplatione extensio extra genus scientiæ, sicuti esse potest in activo, hoc est, in portione inferiori respiciente temporalia, in qua pariter est imago Trinitatis. Si ergo beatitudo consistit in contemplatione objecti beatifici, ut in allegata auctoritate asserit Augustinus, non excluditur ex eo ab contemplatione ratio practici, cum extendatur ad praxim portionis superioris, involventis necessario ipsam voluntatem.

2. d. 24. §. *Dico* V. *Portio etiam superior.*

Videnda glossa Magist. Lycheti.

Quæst. 4. Prologi §. *Quinta via n.* 20.

Ad argumentum in oppositum est responsio talis: Intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum. Sed intellectus speculativus habet bonum in se ipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, fitque beatus, quod sane practicus intellectus non habet, sed ad aliud ordinat.

S. Thomas hic *Ad secundum principale.*

Nos dicimus ostendisse, perfectionis esse intellectus practici ordinari ad actum præstantioris potentiæ, qualis est voluntas respectu intellectus potentiæ naturalis, ac propterea contemplationem beatorum esse practicam visionem, quia ad amorem eorundem ordinatur. Qua autem ratione per intellectum perficiatur homo videndo objectum beatificum, expositum fuit *articulo præcedenti*.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thomas, 1. 2. *q.* 3. *art.* 6.

Videtur nostra beatitudo consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Nam in eo consistit ultima hominis felicitas, quod desideratur ab omnibus propter se ipsum, & non gratia alterius. Sed ejusmodi sunt scientiæ speculativæ. Siquidem eæ sunt propter se ipsas, ipsumque scire, cum practicæ sint propter usus; Ergo in eis sita est ultima hominis felicitas.

Prologi q. 4. §. *Secundo quæro.*

Præterea, Beatitudo est ultima consummata hominis perfectio. In eo autem unumquodque propriam adipiscitur perfectionem, quod nulla in eo superest imperfectio. Sed speculativæ scientiæ pellunt ab humano intellectu omnem imperfectionem, & probatur; Nam ex Philosopho 6. *metaph. tex. com.* 3. Scientia speculativa dividitur in metaphysicam, naturalem, & Mathematicam; Ergo homo exacte perficitur his scientiis sic, ut pellant ab ipso omnem imperfectionem & ignorantiam.

Prologi q. 1. §. *In ista quæstione* V. *Præterea* 6. *metaph.*

Præterea, Philosophus, 1. Ethic. cap. 8. & 9. *Felicitas*, inquit, *est operatio optima secundum optimam virtutem*. *Et* 10. *Ethic. cap.* 8. specificans in quanam operatione consistat, scribit, *Dii, quos arbitramur felicissimos ex quo eos omnes vivere suspicati sunt, & non dormire; Ergo operari: quare Dei operatio beatitudine differens speculactiva utique erit*; Ergo etiam hominis beatitudo in speculatione scientiarum, caussarunque primarum est statuenda.

4. dist. 49. q. 1. §. *Ad oppositum.*

1. dist. 3. q. 7. §. Ad *quæstionem.*

Contra, Beatitudo eo modo, quo ad intellectum pertinet, est actus intellectus practici, non speculactivi juxta dicta *articulo præcedenti*. Ergo ipsa beatitudo nequaquam consistere potest in actu scientiarum speculativarum.

Respondeo, Aut est sermo de beatitudine simpliciter, quæ est perfectio secunda immediate conjungens extrinseco perfectivo nobilissimo, quod est & supremum appetibile. Aut loquimur de beatitudine secundum *quid*, quo nomine signifi-

4. d. 49. q. 2. §. *De secundo.*

gnificamus perfectionem secundam, quæ conjungit objecto minus nobili supremo appetibili, aut ipsa natura quæ perficitur. Quod si forte id perfectivum extrinsecum nobilius sit ipsa natura perfectibili, tunc talis perfectio plus accedit ad rationem beatitudinis simpliciter. Secus autem, si minus nobile esse supponatur.

Juxta priorem intellectum accepta beatitune, impossibile est consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Etenim nobilissimum perfectivum & supremum appetibile est objectum maxime practicabile, ideſt, attingibile per actum dilectionis, atque propter se amabile; unde scriptum est, *Finis legis est dilectio*. Ad Roman. 13. & Matthæi 22. *In his duobus præceptis* (quæ sunt dilectio Dei & proximi) *tota lex pendet & Prophetæ.* Quemadmodum enim universa propter semetipsum condidit Deus, ita rectissime jussit, amari propter ipsum, & maxime, id propter quod facta fuisse constat. Illud ergo, in quo beatitudo simpliciter consistit, est extra totum genus scientiarum speculativarum. Nec refert, quod aliqua ex speculativis, ut metaphysica, ostendat, primum principium esse, & quidem summum bonum, ac proinde supremum appetibile. Nam licet talis cognitio ad dilectionem extenderetur, ut ostendens objectum, attamen minime foret directiva in actu, ut circumstantionabilis est, & quatenus hujus objecti in particulari; id enim excedit omnem facultatem intellectus creati; & nihilominus est simpliciter necessarium nosse, ad hoc ut praxis recte eliciatur, primumque appetibile, ut oportet, desideretur & quæratur. Cum ergo nulla speculativarum scientiarum id docere queat, evidens est, naturæ beatificabilis ultimatam perfectionem in scientiis speculativis consistere non posse.

Prologi q. 4. §. *Ad oppositum.*

Ubi suprà §. *Istæ tres viæ.* V. *Cum igitur dicis.*

D. 6. metaphi q. 1.

Deinde, Speculativa omnis possibilis acquiri ab homine naturali intellectus virtute, ac lumine, procedit atque innititur principiis cognitis via sensus: nostra enim cognitio oritur ex sensibus, 1. *Post. cap.* 1. Omnis ergo speculativa cognitio, qua perficitur intellectus atque arcetur ignorantia ipsius, virtualiter continetur in sensibilibus, nec ultra ipsa objecta prima se se extendere potest. Siquidem objectum primum continet propositiones immediatas, quia subjectum istarum complectitur predicatum, & ita evidentiam totius propositionis. Propositiones autem immediatæ continent conclusiones; Ergo subjectum propositionum immediatarum, continet omnes veritates illius habitus. Intellectus ergo præditus scientiis speculativis, adeptus quidem intelligitur perfectionem arcentem ignorantiam earum, quæ sub illarum objectis continentur; Sed nequaquam exinde esse potest simpliciter felix & beatus. Nam ejusmodi objecta scientiarum non sunt simpliciter perfectiva extrinseca, imo absolute sunt extrinseco nobilissimo simpliciter imperfectiora. Nec denique pertingunt ad animæ humanæ, & naturæ beatificabilis perfectionem, cum ipsa in sensibilibus sint essentialiter, & virtualiter inclusa. Quamvis ergo in scientiis speculativis natura beatificabilis inveniat aliquam sui perfectionem, impossibile est tamen in eis fieri simpliciter beatam.

De his *part.* 1. *q.* 1. *art.* 7. *in inciden.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Utique naturæ beatificabilis felicitatem consistere in eo, quod desideratur ab omnibus, veluti supremum appetibile, atque infinitum bonum, propter se ipsum proinde amabile, ex quo statim patet scientias speculativas nequaquam id in seipsis, ideſt ratione propriorum objectorum præseferre, ut nempe desiderentur veluti quid nobilissimum omnium appetibilium propter se ipsum amabile. Quamvis enim scientiæ speculativæ sint propter ipsum scire, & non gratia usus; ac proinde secundum hoc, usus sit ignobilior objecto speculabili, id tamen sequitur ex dictis Philosophi, statuentis usum præcise circa ens ad finem. Nam revera praxis includens aliquam habitudinem ad usum, est etiam circa finem, ac proinde objectum tale practicabile, vel amabile, praxique attingendum, est longe excellentius omni objecto speculabili. Etsi ponendo praxim præcise circa entia ad finem aliquod objectum scientiæ speculativæ foret simpliciter nobilius quolibet objecto practicæ. Sed Theologi discordant ab Aristotele in hac positione.

Prologi q. 4. §. *Ad argumenta secundæ quæstionis n.* 45.

D. 6. metaph. q. 1. §. *His visis.*

Ad secundum dicendum, speculativas facultates pellere ab humano intellectu ignorantiam respectu omnium, quæ assequi possunt via sensus. Sed præterea sunt alia scitu nobiliora, nobis possibilia, quæ nihilominus pro præsenti statu superant nostrum captum innixum scibilibus via sensus. Illa autem sunt proprietates substantiarum separatarum distincte & in speciali. Scientiæ igitur omnes speculativæ non auferunt a natura beatificabili omnem imperfectionem respectu intellectus, ideoque nec tribuere queunt illi supremam felicitatem.

Ad tertium respondeo, Philosophum statuisse hominis felicitatem secundum partem intellectus speculativi; at in eo errasse. Nam etsi, 12. *metaph. tex. com.* 36. velit primum movere ut amatum, ac proinde Intelligentias inferiores amare primam; nihilominus putavit illud *amare* inesse ipsis ex naturali necessitate, sicut non contingeret tali in actu esse errorem, aut recte agere: foret igitur respectu ejus actus dilectionis notitia præcise ostensiva, & non directiva. Nos contrarium esse sentiendum explicavimus *articulo præcedenti*, ac propterea secundum nos felicitas practicam, & non speculativam cognitionem complectitur.

Prologi q. 4. §. *Istæ tres viæ.* V. *Sed prætermissa auctoritate.*

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

Doctor 1. *d.* 1. *q.* 1. §. Quantum ad secundum. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 3. *art.* 7.

Quoniam præsens quæsitum late expendimus quæstione præcedenti articulo ultimo, *ostendentes contra Avicennam, fieri non posse, ut Intelligentia inferior sit beata in alia perfectiori, vel superiori se, nisi in omnium prima; etiam in falsa illius hypothesi, quod secunda Intelligentia tertiam producat, & sic deinceps; nihil præterea hic censemus addendum. Sed præterea tamen videndus Mayron,* 1. d. 1. q. 1.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ Essentiæ.

Doctor 4. *d.* 40. *q.* 3. *utriusque scripti.*
S. Thom. 1. 2. *q.* 3. *art.* 8.

Videtur hominis beatitudo haud fore statuenda præcise in divinæ essentiæ visione, ut nec in fruitione, sed magis in pluribus simul operationibus. Etenim Augustinus, 13. de Trinit. cap. 5. *Beatus* inquit, *est, qui, habet quicdquid vult.* Atqui homo non tantum recte vult operationem unam, sed plures. Siquidem volens fruitionem, subinde & recte vult visionem, citra quam non contingit esse fruitionem. Similiter recte volens visionem & una vult fruitionem. Dicente Anselmo, Cur Deus homo cap. 1. *Natura intellectualis adhoc accepit intellectum ad discernendum bonum a malo, ut per voluntatem bonum diligat, & malum odiat.*

Præterea, ex eadem auctoritate arguo sic: Si per unam operationem habere potest quicquid vult: aut ergo id erit per operationem voluntatis, & tunc Augustini descriptio æquivalet huic: *Beatus est, qui vult quicquid vult,* quia id habere ex hypothesi *velle* est: Sed viator vult quicquid vult; Ergo possidet quicquid vult, ac proinde beatus erit, quod nemo dixerit. Si autem Tó *habere* importet, seu exprimat actum intellectus; igitur ille est beatus, qui intelligit quicquid vult; oportet ergo sentire ejusmodi *habere* haud consistere posse in hoc aut illo actu partis intellectivæ, sed simul in pluribus operationibus.

Præterea, Beatitudo in omnibus illis est statuenda, per quæ distinguitur beatus a non beato. Sed beatum a non beato distinguit per se actus intellectus, quo beatus objectum beatificum intuetur: quod etiam & actus efficit voluntatis. Nam si causæ sunt distinctæ pariter & effectus erunt: Actus autem intellectus videtur esse causa actus voluntatis: eo enim posito ponitur & actus volendi, sicuti eo submoto, non superest.

Contra, In quolibet ordine essentiali est status ad aliquod unum; ergo in ordine finium nedum status erit ad unum finem extrinsecum, sed etiam inter fines intrinsecos erit aliquis unus supremus; esse ergo non possunt duæ operationes de ratione finis intrinseci. Est igitur statuenda beatitudo essentialiter aut in actu intellectus, aut in actu voluntatis.

Respondeo, Hic sunt duæ opiniones e regione oppositæ. Altera siquidem dicit, beatitudinem simpliciter statui debere simul in actu intellectus, & voluntatis. Altera vero contendit, in una duntaxat consistere operatione; qualis vero ea sit intellectus ne, an voluntatis, late dissertum fuit supra *articulo quarto*. Porro rationes, quibus prior innititur sententia, sunt: Prima, quia beatitudo statuenda est in perfecta unione naturæ beatificabilis cum Deo. Hæc autem involuit unionem omnis potentiæ, secundum quam natura illa est immediate objecto beatifico unibilis: tales utique sunt intellectus, & voluntas. Deinde, per quam virtutem aliquid movetur in terminum, per eandem in termino conquiescit. Per intellectum autem, & voluntatem natura intellectualis movetur in Deum; Ergo per utranque potentiam in ipso quiescit. Addo etiam tertiam rationem. Nam ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo spectat tam intellectus, quam voluntas; Ergo ad perfectionem ejusdem in actu secundo requiruntur actus secundi his primis actibus respective correspondentes. Beatitudo ergo, quæ est completa perfectio naturæ intellectualis, in actu secundo simpliciter includit eos actus secundos.

Richard. 4. *d.* 49. *art.* 2. *q.* 6.

Posterior sententia potissimum fundatur in eo, quia secundum Philosophum 1 Ethic. *Felicitas est operatio optima secundum optimam virtutem, & in vita perfecta*: impossibile est autem ejusdem esse plures operationes simpliciter optimas. Nam non ejusdem speciei, quia una sic perfecta sufficit uni. Nec alterius speciei, siquidem species se habent sicut numeri, 8. *metaph.* Quare repugnat, plures species esse æquales. Similiter non est possibile, esse plures virtutes optimas ejusdem naturæ, seu virtus accipiatur pro potentia naturali unica est unius naturæ suprema, seu nomine virtutis significetur habitus acquisitus vel infusus; utroque quippe modo unicum præcise est optimum.

S. Thom. 4. d. 49. art. 1. q. 2.

Pro solutione supponendum est, nobis hic esse sermonem de beatitudine, quatenus importat id, quo immediate objectum attingitur beatificum, non prout dicit prævia, aut concomitantia, aut etiam ipsam consequentia. Hoc, inquam, supposito, distingui potest de beatitudine naturæ intellectualis, & de beatitudine potentiæ. Nam & si natura non beatificetur, nisi per potentiam, attamen in natura est aliqua potentia beatificabilis, cujus beatitudo non est simpliciter beatitudo naturæ, quemadmodum interest inter naturalem appetitum utriusque ad supremam hanc perfectionem; quia per hoc, quod potentia uniatur objecto beatifico, non propterea exinde est naturæ *perfecte bene*, sed in aliquo alio isto nobiliori; licet ex tali unione ipsi potentiæ sit simpliciter *perfecte bene*.

Hanc potentiæ & essentiæ beatitudinem ridiculam vocat Vasquez super hunc articulum, ab aliis quoque Thomistis carpitur. Sed magist. Hiquæus in *Comm.* ostendit perperam Doctorem ab eis fuisse intellectum.

Tunc esto primum dictum. Accepta beatitudine intensive, & pro ultimata perfectaque attingentia objecti beatifici beatitudo consistit in unica operatione. Probatio: Nam in una tantum operatione est naturæ intellectuali esse simpliciter *perfecte bene* intantum ut ea posita, nihil sibi desit. Non quasi id includat omnia ad *bene esse* naturæ pertinentia, sed quoniam in eo præcise stat omnium complementum in bene essendo: etenim quemadmodum objectum beatificum re & ratione unicum, est, in quo tanquam in extrinseco perfectivo huic naturæ est perfecte bene, quatenus ab ista natura simpliciter immediate attingitur per operationem; ita talis operatio unica simpliciter erit.

Solutio Doctoris est beatitudinem intensive in unica esse statuendam operationem. ex tensivam vero in omnibus potentiis immediate attingentibus objectum beatificum.

Secundum dictum. Si beatitudo extensive accipiatur pro immediata attingentia cujuscunque potentiæ ad objectum beatificum, ipsa statuenda est in operatione tam intellectus, quam voluntatis. Et quidem non aliud probant rationes adductæ ad primam opinionem. Ad rei tamen evidentiam distinguendum est de immediatione. Aut enim excludit medium ejusdem rationis, quod scilicet sit medium huic attingendi in suo ordine, uti operatio est medium potentiæ in attingendo objectum: aut excludit medium alterius ordinis, adeout nihil sit illo immediatius, sive perfectius attingens. Exemplum: Causa prior & posterior immediate attingunt idem passum, intantum ut neutra agat mediante reliqua, tamen

Secunda conclusio est de beatitudine extensive, eanque concludunt rationes pro prima sententia relatæ.

men prior causa immediatius attingit, quia intimius & perfectius.

Ad prius genus immediationis quod attinet, absolutè concedendum est, tam intellectum, quam voluntatem immediate attingere objectum beatificum: quia neutra est media respectu alterius, nec in ratione objecti, nec in ratione attingendi objectum: imo immediatius terminus operationis utriusque potentiæ est ipsum objectum beatificum, ut attingitur per earundem operationes. Atque ita omnimoda beatitudo extensiva possibilis in natura intellectuali in pluribus consistit operationibus pro pluralitate potentiarum, quæ omnes suo modo beari queunt. Qua ratione, si natura intellectualis prædita foret decem potentiis, quarum quælibet per operationem suam immediate attingeret objectum beatificum, beatitudo totalis extensiva in decem statuenda esset operationibus

Loquendo autem de posteriori immediatione, evidens est, beatitudinem in unica præcise sitam esse operatione; Quia nonnisi una potentia in natura intellectuali perfectissime objectum attingit; beatitudo igitur naturæ, qua nempe ipsi naturæ simpliciter est optime, saltem ex parte objecti optimi, & ut optimi, non est nisi in unica operatione unius potentiæ, præstantioris. Consimiliter etiam loquendo de beatitudine potentiæ, prout includit immediationem utroque modo dictam. Nullo ergo modo potest poni consistere in duabus operationibus, nisi asseratur, ad operationem beatificam satis non esse operationem unicam sine, alia quod tamen est dubium.

Videnda glossa Magistri Hiquæi.

Ad argumenta. Ad primum dicendum Tò *quicquid* in Augustini descriptione, accipi non debere pro quolibet appetibili divisive, sed pro uno, in quo continentur omnia unitive. Sic tale possidendo objectum, per quemcunque tandem actum dicatur haberi, verissime possidet quicquid recte vult: quia quodcunque est eminenter in illo, propter quod solum est recte volendum, atque in eo habet omnem actum recte volendum. Cum ergo subditur; hanc & illam operationem in se posse recte appeti, patet qualiter hæc minor non recte sumitur sub majori.

Beatus est qui habet quicquid vult, explicatur.

Ad secundum respondeo: *Habere* sumitur ibi pro actu voluntatis non quocunque, sed perfecte sequente visionem nudam, & qui tali actu possidet quicquid vult, unum nimirum, quod est eminenter omne volibile; is profecto est beatus. Sed non sequitur; Ergo quicunque vult quicquid vult, est beatus: quia etsi per inferius dari queat descriptio alicujus propria, non tamen perinde licet per superius. Unde in forma committitur hic fallacia consequentis ab inferiori ad superius cum distributione.

Ad tertium dico, majorem esse negandam: Multæ enim esse possunt rationes distinguendi unum ab altero, quæ tamen omnes non sunt de essentia ejus, inquantum distinctum est; Sed solum illud est tale, quod primo & essentialiter distinguit beatum a non beato, ut amplius dictum fuit *articulo quarto*.

Ad argumentum in oppositum Concedi potest, intelligendo de beatitudine simpliciter ipsius naturæ, & de operatione quacunque simpliciter beatifica, scilicet utraque immediatione attingente objectum beatificum. Quod sane apparet probabile, cum ponentes beatitudinem consistere in utraque operatione, velint alteram per se ad reliquam ordinari, & per consequens nec utraque, nec ambæ sunt una perfectio ultima simpliciter ipsius naturæ, quamvis unica earum sit simpliciter ultima perfectio potentiæ.

Ad argumenta, quibus nititur prima opinio. Respondeo. Ad primum, minorem non esse admittendam, nisi intelligatur de immediatione una sine altera, ac propterea sequitur, beatitudinem sitam non esse in altera tantum prout ipsa utramque includit immediationem. Similiter naturæ beatitudinem non consistere, nisi in illa, qua natura immediatissime attingit objectum: illa autem operatio unica est; quamvis aliqua ejus potentia per aliam operationem objectum attingat, & immediate, immediatione ei potentiæ possibili.

Ad secundum respondeo. *Tendere in finem* proprie soli appetitui competere; idque sicut tendere comparatur quasi motui. Nam etsi intellectus tendat in objectum præsens, in eo tamen *tendere* æquivoce usurpatur; nunquam enim ipse tendit in aliquid, quasi in terminum motus, acquirendum nempe per motum.

Tantum appetitus proprie tendit in finem, non intellectus.

Aliter etiam potest responderi, concedendo naturam beatificabilem per utramque potentiam tendere in objectum beatificum, quadam nempe operatione imperfecta, quæ potest haberi circa absens. Sed tamen est in ipsa una tendentia in objectum principaliter; quam sequitur unica quietatio, quæ est naturæ principaliter; reliqua autem tendentia est minus principalis tendentia ejusdem naturæ, & consimilis quietatio sequens. Comparando etiam potentias inter se, illæ tendentiæ non sunt in ipsum objectum immediate dupl[i]ci immediatione attingendum, sed tantum altera. Et ita erit immediata quietatio sequens. Illa ergo beatitudo est naturæ prout includit duplicem immediationem operationis ad objectum.

Ad tertium respondeo sic: Talis quietatio naturæ loquendo de totalitate extensiva, requirit, ut quicquid est in natura quietabile, quietetur; & ejusmodi hominis beatitudo erit, cum anima iterum corpori unietur; est enim aliquis appetitus in anima ad corpus tanquam ad proprium perfectibile: vel saltem e converso in materia ad formam illam. At inter has quietationes unica est quietatio simpliciter ipsius naturæ, eaque nobilissima in ipsa est, inquantum est tali perfectione perfectibilis.

Non est perfecta beatitudo, extensiva usque ad resurrectionem.

Quemadmodum ergo plura aliqua spectant ad actum primum alicujus, ita esse possunt plures illorum quietationes, & unica totius, totalis totalitate extensiva includens, utique multas partiales. Sed omnium tamen est unica illa, quæ est ultima quietatio in objecto, ipsaque sola est totalis quietatio naturæ, loquendo de totalitate intensiva

Ratio pro alia opinione potest concedi, intelligendo conclusionem de operatione unica beatifica simpliciter, quantum ad utramque immediationem: loquendo etiam de operatione completive beatifica totius naturæ. At si intelligatur de beatitudine totali totius,, totalitate extensiva, non cogit: Nam multæ operationes, quarum una est simpliciter altera nobilior, possunt concurrere in optimo totalitate extensiva.

Solutio rationis S. Thomæ, quatenus posset urgeri contra secundam conclusionem. Sed revera hic eadem est utriusque sententia, licet contrarii sint in assignando subjectum ejus unicæ operationis.

QUÆ-

QUÆSTIO QUARTA
DE HIS, QUÆ AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR
IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de his, quæ exiguntur ad beatitudinem.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO.

I. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.
II. Quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.
III. Utrum requiratur comprehensio.
IV. Utrum requiratur rectitudo voluntatis.
V. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.
VI. Utrum perfectio corporis.
VII. Utrum aliqua exteriora bona.
VIII. Utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 7. *in Report. ibidem q.* 6. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 4. *art.* 1.



IDETUR delectatio requiri, vel pertinere ad beatitudinem. Siquidem Augustinus 10. *Confess. cap.* 23. loquens de beatitudine scribit, *gaudium de eo erit beata vita*, gaudium igitur vel delectatio ingreditur rationem beatitudinis.

Præterea, Beatitudo est perfecte quietans eum, qui ipsa potitur: Sed perfecta quies est gaudium, sive delectatio; Ergo non contingit intelligere beatitudinem sine delectatione.

Prærerea, Beatitudo est beatorum ultimum bonum: Sed delectatio est tale bonum; cætera enim bona quæruntur propter delectationem; ipsa vero delectatio quæritur propter se; Ergo necessario ad beatitudinem requiritur.

Præterea, Beatitudo essentialiter unit ultimo bono, perfectissime operando, quiescendo, & delectando: Sed operatio est quid spectans ad essentiam beatitudinis; Ergo & quietatio & delectatio pariter spectat ad rationem beatitudinis.

Contra, Nihil est essentialiter requisitum ad beatitudinem, nisi quod pertinet ad potentias, & ad earum operationes. Sed delectatio vel gaudium non sunt operationes, sed magis passiones advenientes & consequentes; igitur non requiritur necessario ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, delectationem non requiri ad beatitudinem, veluti quid spectans ad essentiam ipsius, facere tamen ad integritatem ipsius extensivam, quatenus est status omnium aggregatione perfectus. Et quidem prior solutionis pars ostensa est, *art.* 6. *q.* 2. Nam beatitudo eatenus est maxima perfectio naturæ intellectualis, quatenus dicit conjunctionem cum nobilissimo objecto sibi extrinseco. Passiones autem, qualis est delectatio, non conjungunt extrinseco perfectivo, sed potius supponunt conjunctionem, unde sequuntur. Deinde, passio non respicit objectum beatificum in ratione objecti, sed in ratione causæ: beatitudo autem respicit objectum beatificum, qua tale, cui quia per operationem natura conjungitur, beata est; igitur beatitudo formaliter non est delectatio.

De lectationem non spectare ad beatitudinis essentiam, sed ad integritatem ipsius extensivam.

Quod vero nihilominus gaudium & voluptas ineffabilis in ipsa beatitudine includatur, quatenus per Boetium describitur, *status omnium aggregatione perfectus*; Sicque ad beatitudinem extensivam requiratur delectatio, ex eo colligi potest, quod voluntas & est suæ operationis effectiva, & est receptiva non solum actuum suorum, sed etiam passionum spiritualium, de quibus passionibus loquitur Augustinus *de moribus Ecclesiæ*, *lib.* 1. *cap.* 15. ubi omnes passiones voluntatis reducit ad amorem. Voluntas itaque sub utraque ratione perficitur ultimate. Siquidem, ut est activa, ultimate perficitur perfectissima operatione, qua objecto conjungitur nobilissimo, quatenus vero receptiva pariter ultimate perficitur passione ultimata, quæ est delectatio & gaudium. Delectatio igitur ultimate quietat voluntatem ut, est susceptiva passionum, sicut fruitione ultima. te perficitur, prout est susceptiva operationum. Ad beatitudinem ergo intensivam, ut eo nomine significatur id, quo immediate attingitur objectum, eoque ultimate natura beatificabilis perficitur, ad ipsam non requiritur delectatio: At quatenus beatitudo dicit aggregationem omnium bonorum pertinentium ad beatificabile, dicimus, delectationem & gaudium necessario requiri. Alioquin, ut dictum est, voluntas, ut est passionum receptiva, nec esset, nec intelligeretur quantum fieri potest, ultimate quietata.

4. d. 49. q. 3. Ad quæstionem

Ad argumenta. Ad primum dicimus Augustini auctoritate non probari, nisi quod dictum est in secunda parte *solutionis*: Siquidem gaudium erit vita beata, scilicet una cum fruitione, quam consequitur gaudium & delectatio. Quare Augustini, aliæque similes propositiones veræ sunt causaliter, non vero per essentiam.

Ad secundum, concessa majori, ad minorem dico, perfectam quietationem inesse naturæ beatificabili per actum amoris objecti præsentis, eoque ipsa primo illud assequitur, loquendo de primitate perfectionis, atque in eo ultimate conquiescit. Quies ergo ipsius, quæ est ex delectatione proprie dicta, quæ operationi supervenit, ut pulchritudo juveni, hæc, inquam, delectatio sequitur assequutionem finis, quæ est essentialiter beatitudo. Contingit ergo intelligere rationem beatitudinis, non intellecta delectatione, quæ ipsam consequitur, etsi ipsa delectatio involvatur in beatitudine extensiva.

4. d. 49. q. 4 Contra istud secundam partem minoris.

Ad tertium respondeo ex dictis, delectationem

ctionem esse ultimum bonum voluntatis, ut est receptiva passionum; quatenus vero ad suas comparatur operationes, fruitio simpliciter est ultima perfectio ipsius; unde & delectatio exsurgit, ac propterea hæc integrat statum perfectum beatorum: ipsa enim est quoddam bonum voluntatis, cum & ultimate perficiatur, & conquiescat in summo bono, quod prius assequuta est per perfectam operationem.

Ad quartum dicendum, eo non probari, nisi quod delectatio, & quietatio ex delectatione consequente operationem, spectant ad beatitudinem extensive consideratam, quod ultro concedimus.

ARTICULUS II.

Utrum in beatitudine sit principalius visio, quam delectatio.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 4. *art.* 2.

Videtur delectatio visioni, aut operationi esse præferenda. Etenim delectatio est ordine naturæ visione, & qualibet alia operatione posterior. Sed eo quod voluntas est generatione posterior, *quæst. præced. art.* 4. deductum est, voluntatem esse intellectu præstantiorem, ac subinde illius operationem esse intellectioni præferenda; Ergo pariter & delectatio est anteponenda beatificæ visioni. . d. 49. q. 3. §. Dico ergo.

Præterea, Illud, propter quod aliquid appetitur, est præstantius cæteris in eo ordine: Sed propter delectationes videmur velle operationes, & non e converso: Siquidem multas operationes omitteremus, nisi ex eis voluptas caperetur.

Confirmatur secundum Avicennam 8. metaph. cap. ult. *Delectatio est conjunctio cujuslibet virtutis cum suo convenienti*. Virtus autem objecto sibi convenienti conjungitur mediante operatione; Ergo operatur propter delectationem, ac proinde ipsa est operatione præstantior. 3. d. 15.

Præterea, Visio respondet fidei; delectatio autem sive fruitio charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus 1. *ad Corinth. cap.* 13. ergo delectatio sivé fruitio est potior visione. S. Thomæ *tertium princip.*

Contra, Causa est prior effectu; Sed visio est causa delectationis; Ergo visio est potior, quam delectatio.

Respondeo dicendum, In beatitudine potissimum esse operationem, quatenus ad consequens gaudium, vel delectationem comparatur. Quæ solutio patet ex dictis tum *articulo præcedenti*, tum *quæstione* 3. *articulo* 4. Etenim id, quod unit naturam beatificabilem nobilissimo perfectivo extrinseco, est operatio optima ipsius, ac per ipsam ultimate conquiescit in objecto sibi præsente, quod propter se unit, atque in tali dilectione est sibi simpliciter bene *esse*. Nam si in objectum absens tendit actu desiderii, utique in præsens sibi clare per intellectum ostensum tendat oportet ac inhæreat actu dilectionis propter ipsum objectum infinitæ bonitatis, in eo igitur actu dilectionis quietatur ultimate, nihil ulterius desiderans adepta jam in uno eminentissime continente omnia cumulum omnium desiderabilium bonorum. Quo in facto indicibilem experitur voluptatem; hæc nihilominus supervenit operationi, sicut pulchritudo juveni. Sed præterea voluntas elicit operationem circa objectum, per quam sibi modo perfectissimo unitur, estque essentialiter beata: delectatio ergo est quid minus principale in beatitudine; nec per ipsam tendit in Deum, ut in objectum, sed potius ipsum objectum delectatio respicit ut causam efficientem, ac imprimentem voluntati, ut receptiva est, eam qualitatem, per quam conquiescit in obiecto, cujus prius fuit potita; necessario ergo delectatio est quid minus principale in beatitudine, nec propter ipsam voluptatem voluntas inhæret amore summo bono, sed quia est sic amabile propter se, licet ex illo sic amato redundet delectatio in voluntatem diligentem. Operationem esse præstantiorem delectatione in beatitudine. 4. d. 49. q. 4. & q. 7.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Utique generatione posteriora esse perfectiora prioribus, cum statur in eodem genere; atque ita formarum substantialium eidem materiæ inhærentium ultima est cæteris perfectior; atque etiam volitio intellectione ob eandem causam. Ambæ enim spectant ad idem genus operationis, esto genere propinquo differant. At passiones sunt alterius generis ab operationibus, ac propterea quamvis operationibus posteriores non pertingunt ad illarum perfectionem. Sicuti nec accidentia æquantur substantiæ in perfectione.

Ad secundum dicendum, minorem esse falsam loquendo de appetitu rationali recto, qualis est beatorum; is enim appetitus diligit objectum beatificum magis quam naturam, cujus est appetitus: at quicunque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam, cujus est appetitiva potentia. Itaque de his appetitibus, aut etiam de rationali, ut obsecundatur sensitivo, concedo fore, ut multas negligerent operationes, nisi in eis se capturos esse voluptatem præsentirent. Sed talis non est appetitus in via inhiantium, & in patria fruentium Deo, & ideo ut id objectum est optimum & propter se volendum, ita quod immediatius tendit in ipsum, ut in finem ultimum, est præ omnibus volendum; ea autem est operatio, seu actus voluntatis, quo mediante natura illi unitur; ideo etsi huic operationi nulla foret conjuncta voluptas, adhuc esset volenda, & expetenda. Quod & de aliis etiam operationibus asseruisse invenitur Philosophus 10. Ethic. cap. 3. *Multa*, inquiens, *appeteremus, etiam si delectationes non haberemus, ut scire, recordari, & virtutes*. Ac propterea non est operatio propter delectationem, sed magis e converso, ut ipse dicit *ibidem*. Non enim laboramus, ut quiescamus, sed quiescimus, ut laboremus. 4. d. 49. q. 2. §. Tertia conclusio. V. Secunda etiam. & q. 5. §. Ad tertium. 4. d. 49. q. 4. §. Contra istud. Ubi supra q. 7. §. Respondeo.

Ad Confirmationem ex Avicenna, respondeo, Ejus Philosophi dictum habere veritatem causalem, non formalem. Ut sensus sit; Delectatio est conjunctio virtutis cum suo convenienti, quia causatur ab objecto conveniente sensui, modo explicato, *quæst.* 2. *art.* 6. oportet igitur prius potentiam uniri suo convenienti objecto per operationem, quo deinde repleatur delectatione pro natura & conditione objecti voluptatem in ipsam causantis.

Ad tertium respondetur sic: Charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto, quod amat, & sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis sit ei præsens. S. Thom. hic §. Ad tertium.

Nos dicimus hanc responsionem esse intelligendam, & approbandam juxta dicta *Ad secundum*. Quod additur, per visionem primo fieri præsens objectum beatificum naturæ beatificabili,

bili, *quæst. præcedent. art.* 4. explicatum est, id non habere veritatem, nisi de primitate generationis. Perfectius enim possidetur objectum per actum voluntatis generatione posteriorem visione, ac proinde in eo statui debet beatitudo essentialis intensiva.

Ad argumentum in oppositum, in quo fundatur *hujus articuli solutio* secundum Sanctum Doctorem. Nos dicimus, delectationem sequi quidem operationem perfectam, sed nequaquam causari ab ipso actu, sed magis ab objecto. Non negamus tamen prærequiri ipsam operationem, qua unitur conveniens objectum potentiæ; sed aimus, solum objectum inferre talem passionem potentiæ, ut expositum fuit ex parte, *q.* 2. *cit. art.* 6. & amplius declarabitur infra.

ARTICULUS III.

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 6. . De secundo princip. *V.* Propter argum. quædam, *in Reportat. ibidem q.* 5. *n.* 16. *S. Thomas,* 1. 2. *q.* 4. *art.* 3.

3. d. 14. q. 2. §. *Ad secundum principale secundæ quæstionis.* Videtur minime requiri comprehensio ad beatitudinem. Etenim secundum Augustinum 13. de Civitate cap. 18. *Quicquid scientia comprehenditur, scientis cognitione finitur*; Ergo quoniam impossibile est, infinitum a finita potentia comprehendi, sicuti fieri non potest, ut infinitum finiatur, si beatitudo comprehensionem exigeret, nulla creaturarum esse posset beata, cujus contrarium diserte & frequenter traditur in divina scriptura.

4. d. 49. q. 2. & 3. Præterea, Beatitudo est ultimata hominis perfectio secundum potentias inorganice tendentes in objectum. Potentiæ autem istæ ultimate perficiuntur per visionem & delectationem objecti beatifici, loquendo de perfectione ultimata extrinseca; addita etiam voluptate; non igitur addenda comprehensio veluti quid spectans ad beatitudinem.

Quodlib. q. 6. §. *Et statim.* Contra, 1. ad Corinth. cap. 13. *Videmus nunc per speciem, tunc autem facie ad faciem*: est ergo beatitudo de re visa in propria existentia, ac dilecta ut præsente; tenetur igitur atque possidetur objectum beatificum per visionem & dilectionem. Rursus, Ad perfectionem primam viatoris concurrunt essentialiter Fides, Spes, & Charitas; ad perfectionem vero secundam actus illis habitibus correspondentes; Ergo ad perfectionem apprehensoris concurrunt essentialiter actus perfecti correspondentes istis. Consequentia probatur; quia non minorem integritatem requirit perfectio secunda beati in suo gradu, quam viatoris in suo: alioquin beatus, ut talis, non polleret omni perfectione, cujus est capax. Atqui actui, non succedit nisi tensio ergo ad beatitudinem essentialiter spectat tensio, sive comprehensio.

(4. dist. 49. quæst. 6. *Tertium peincipale.*)

Respondeo. Aliquorum est hic sententia talis: Quandoque amatum est præsens amanti, & tunc profecto non queritur: quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, & tunc pariter non quæritur: quandoque demum non est præsens, sed fieri potest ut aliqua ratione quis illud consequatur; & hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo movet ad finis inquisitionem. Itaque in beatitudine perfecta cognitio finis respondet imperfectæ viatoris; præsentia vero ipsius finis respondet habitudini speciei. Sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem. Necesse ergo est, hæc tria ad beatitudinem concurrere, scilicet visionem, vel perfectam cognitionem intelligibilis finis, comprehensionem quæ importat, præsentiam finis, delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem amantis in amato.

(S. Thomæ sententia *hic in solutione.*)

Nos dicimus, ad essentiam beatitudinis non pertinere comprehensionem, sive tensionem, esto non negemus, ipsam, prout coincidit cum securitate, vel eam consequitur securitas, spectare ad beatitudinem extensivam, de quo *quæst. sequen. art.* 4. Ad cujus evidentiam sciendum, *tensionem*, seu *comprehensionem* posse quadrupliciter accipi. Primo quidem proprie, prout memoria tenet objectum, idque vel per formam impressam si est ibi objectum in specie: vel per habitum impressum, vel saltem per illapsum, vel inexistentiam; saltem ea ratione vere tenet, qua objectum concurrit ad rationem parentis. Secundo, dici potest intelligentia tenere objectum in actuali consideratione; atque ad hunc intellectum facit, quod voluntas dicitur tenere aciem intelligentiæ conversam ad memoriam. Tertio, *tensio* ad voluntatem pertinet ut est concupiscibilis, diciturque ea tensio succedere spei eo modo, quo per spem voluntas desiderat sibi bonum habendum, atque per tensionem amat illud bonum habitum; est igitur tensio hæc amor concupiscentiæ boni præsentis Quarto tandem, *tensio* dicitur esse quidam actus assequutionis, vel passio consequens spem passionem; Sed ita considerata in affectione irascibili residet.

(Solutio Doctoris comprehensionem non ingredi formalem raitonem beatitudinis.) (Tensio quadrupliciter accipi potest.)

Sub nulla harum considerationum *tensio* essentiam ingreditur beatitudinis. Nam primo modo ipsam beatitudinem præcedit, imo omnem actum secundum, ut est evidens. Juxta secundum intellectum, actus secundus est pertinens ad potentiam intellectivam, & beatitudini prævius, quam nos statuimus in voluntate, vel in actu voluntatis supponentis actum intellectus, quo attingitur objectum beatificum, ut in sua existentia præsens. Tertio modo, est amor boni commodi præsentis: hunc autem amorem non pertinere ad beatitudinem, sed tantum amorem boni honesti, vel boni in se, exponetur infra *q.* 11. *art.* 3. Quarto modo, ipsa tensio in irascibili residet; est enim securitas timori opposita, vel quid prævium ad ipsam; cum autem opposita sint in eodem, & timor ad affectionem irascibilis pertineat, pariter & *tensio* in eodem subjecto sit oportet; beatitudo absolute est in concupiscibili; non ergo *tensio* aliqua ratione pertinet ad ipsam beatitudinem.

(Tensio, vel Comprehensio non spectat ad beatitudinis rationem.)

Ad argumenta. Ad primum dicimus non accipere nos hic comprehensionem eo sensu, quo Augustinus *loc. cit.* loquitur de ipsa, sed pro *tensione* objecti beatifici: Sed res subjecta huic nomini secundum omnem acceptionem ejus non pertinet ad beatitudinem, ut expositum fuit.

Ad secundum, Concedo, beatitudinem extensivam complecti omnem operationem, qua attingitur immediate objectum beatificum, atque etiam, ut omne perfectibile naturæ beatificabilis perficiatur, cui pariter rationi beatitudinis conferat gaudium, & securam tensionem boni quod possidetur: quare hoc argumentum magis facit pro solutione, quam contra eam quidquam concludat.

Ad

Ad primum in oppositum dicendum spectare utique ad essentiam beatitudinis ut objectum beatificum in sua præsentia clare intueatur, atque ut præsens ametur. Sed si talis visio & delectatio per instans perdurarent, & deinde amitterentur, adhuc per tale instans quis foret plenissime beatus; quod ergo semper teneatur, non est de ratione formali ipsius.

Tribus virtutibus Theologicis in via, tria succedunt in patria.

Ad secundum concedimus, tribus virtutibus theologicis in via succedere tres perfectiones in beatitudine, seu sint habitus, seu actus: non oportere tamen ea succedentia spectare ad essentiam beatitudinis, intelligendo beatitudinem esse summam perfectionem naturæ beatificabilis, eam summe suo objecto perfectissime conjungentem.

ARTICULUS IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 6. *§.* Dico ergo. *V.* Sed tunc, *in Report. ibidem q.* 5. *n.* 12. *S. Thomas* 1.2. *q.* 4. *art.* 4.

Prologi q. 1.

Videtur ad beatitudinem haud requiri rectitudo voluntatis. Etenim rectitudo voluntatis necessaria est viatori, ut medium præfinitum a divina voluntate consequendi beatitudinem. Ipse enim nobis revelavit, ac præscripsit quæ agenda & non agenda essent, ad hoc ut æterna salute potiremur; Ergo ipsam salutem adeptis amplius non est necessaria rectitudo voluntatis: Siquidem, cum finis tenetur, cessant quæcunque ad ejus assequutionem ordinabantur, sicuti cessat motus, ut ad terminum pervenitur.

Præterea, *quæst. præced. art.* 8. dictum est, beatitudinem extensivam ex æquo consistere in actu intellectus, & in actu voluntatis. Prius est autem, intellectum intueri divinam essentiam, quam voluntatem eandem diligere: in eo igitur priori potentia intellectiva est beata, seu voluntas diligat summum bonum propter se, quæ est volitio recta, seu amet gratia sui, quod est velle concupiscentiæ, & inordinatum.

1. d. 3. q. 4. §. *Ad quæstionem.*

Præterea, Stat, intellectum perfectissime operari, & voluntatem esse obliquam: atqui perfectissima operatio intellectus est ejusdem beatitudo; Ergo ad beatitudinem non requiritur rectitudo voluntatis. Probatio majoris, secundum Augustinum, 4. *de Trinit. cap.* 15. loquens de Philosophis infidelibus, *Nonnulli eorum*, inquit, *potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, & lucem incommutabilis veritatis quantulacunque ex parte attingere*; Ergo si obliquitas voluntatis non impedit intellectum viatoris exire in operationem perfectam, qualis est cognitio veritatis, nec efficere poterit, quin talis potentia sit beata.

4. d. 49. q. 5. *In argum. princip.*

Contra, *Charitas sola est, quæ dividit inter filios regni & perditionis*, inquit Augustinus, 15. *de Trinit. cap.* 9. Ergo impossibile est, beatum aliquem esse, & præseferre voluntatem non rectam secundum justitiæ affectionem, quæ charitate perficitur.

S. Thomæ sententia *hic in solutione.*

Respondeo, Quorundam est hic talis opinio: Voluntatis rectitudo ad beatitudinem requiratur antecedenter & concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est propter debitum ordinem ad finem ultimum; eo igitur sublato, nemo potest ad beatitudinem pervenire. Concomitanter vero, quia beatitudo consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; & ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicuti voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat sub communi ratione boni, quam novit.

Nos dicimus, primum membrum esse concedendum, quia juxta Augustinum 83. qq. q. 30. *Summa perversitas est in fruendo utendis*. Vera ergo fruitio nusquam esse potest, nisi sit ordinata, ut scilicet ordinetur secundum circumstantias debitas; oportet ergo, voluntatem potituram beatitudinis, ut fruatur eo, quod est summe, ac supremum appetibile, cæteris vero utatur in ordine ad illud, eo modo & ratione, qua edixit esse volenda. 1. d. 1. q. 1. §. *De primo.*

At secundum membrum non admittimus, neque quoad hypothesim, neque quoad rationem. Et quidem *quæst.* 3. *art.* 4. late disputavimus de illa, ostendentes beatitudinem statuendam esse in actu voluntatis, non intellectus, etsi is ordine generationis per prius attingat objectum beatificum. Quod vero voluntas ex eo sit concomitanter recta, quod ex necessitate velit quicquid amat sub ordine ad Deum, putamus esse falsum. Sed infra *quæst.* 10. *art.* 1. id quæsitum est expendendum. Cum enim eadem sit potentia, quæ versatur circa finem, atque ea, quæ ad finem ordinantur, sub eadem ratione modoque tendendi, utrunque aspiciat oportet: Constat autem libere omnino tendere in ea, quæ ad finem ordinantur; Ergo & libere pariter diliget ipsum finem clare visum. Quod vero is sit bonitas per essentiam, ejusmodi non sunt quæcunque ad illum ordinantur, ex eo aliud proprie inferri nequit, nisi voluntatem non posse ipsum nolle, aut odisse; cæterum, si in voluntatis potestate sunt actus inferiorum potentiarum sic, ut queat eos suspendere ab actibus propriis; nedum enim efficere, & imperare potest, ut oculus videat hoc, aut aliud objectum, sed etiam jubere, ut absolute non videat; multo magis idipsum præstare poterit & repræsentare in actibus suis volendo hoc, aut contrarium, aut omnino nihil volendo; etsi ergo probet ratio, non posse voluntatem nolle bonum per essentiam, non ostendit tamen, non posse non velle illud. 1. d. 1. q. 4. Voluntas creata a fine clare viso necessitatur quoad specificationem actus, non quoad exercitium.

Dicimus ergo, rationem, cur in beatitudine requiratur rectitudo voluntatis, esse, quia ipsa beatitudo, vel fruitio, aliud non est, nisi dilectio amicitiæ, non vero amor concupiscentiæ. Exeunte ergo in actum voluntate secundum affectionem justitiæ, necessario est recta, quia ut diligit summum bonum propter se ipsum, ita amet oportet cætera omnia in ordine ad illud. Proprie ergo loquendo, in beatitudine non requiritur rectitudo voluntatis, sed ipsa beatitudo est rectissima voluntas eorum, qui intuentur Deum. 4. d. 49. q. 5.

Undenam ergo est quod beati sunt impeccabiles? Si enim libere & contingenter diligunt ipsum bonum per essentiam, & reliqua subinde quæ ad illud ordinantur; Ergo cessare poterunt a fruitione, aut certe quæ sunt ad ipsum aliter velle ac sint volenda, cujus contrarium diserte traditur ab Augustino, 3. *lib. contra Maximinum*, *cap.* 13. scribente, *cuicunque naturæ præstatur ut peccare non possit, non est hoc natura propria*, *sed Dei gratia* ab aliqua igitur eis intrinsecus inhærente sunt impeccabiles. Rursus,

sus, in Enchir. cap. 86. vel 73. *Anima nostra*, (a) inquit, *sicut habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est*. De facto autem ita habet nolle infelicitatem, quod non potest eam velle: unde dicit *ibidem*. *Miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possumus*.

Respondeo, Beatum esse impeccabilem quia talis, id est, nequire simul esse beatum & peccare, certum est. Sed in sensu divisionis, quo excluditur potentia ad peccandum, posse dupliciter intelligi: nempe vel per aliquid ei intrinsecum, vel per causam extrinsecam excludentem propinquam peccandi potestatem ab eis. Exemplum: Oculus bene dispositus præditus est potentia videndi quodcunque corpus; per causam tamen extrinsecam evenire potest, ut nunquam perveniat ad videndum aliquod visibile, causa efficiente perpetuo corpus ab oculo immoderate distare; atque ita salva potentia videndi remota, propinqua erit semper impedita ad videndum: & hac ratione damnati perpetuo impedientur cernere cœlum empyreum, quod, si permitterentur appropinquare, viderent, ut unum ex visibilibus.

Hac præmissa distinctione, dicimus, Beatos esse impeccabiles, non per aliquid voluntati intrinsecum, quo excludatur potentia ad peccandum, pro alias in sensu divisionis; non est inquam, causa ulla intrinseca prohibens potentiam illam omnino reduci ad actum, sed per causam extrinsecam impeditur potentia, illa exire in actum peccandi. Ea autem est Dei voluntas præveniens voluntatem beatorum, ut semper continuet actum fruendi, atque ita nunquam valeat suam remotam potentiam peccandi vel non fruendi reducere ad actum. Siquidem fieri non potest, ut causa secunda præventa a causa superiori agente ad unum oppositum, exeat potentia propinqua in aliud oppositum. Beati igitur in sensu divisionis possent peccare potentia remota, & stante ea, qua pollet voluntas eorum naturali propriaque libertate; Sed tamen nunquam hæc potentia reducetur ad actum, causa extrinseca semper determinante ad oppositum peccati, ut dictum est.

Atque huc facit prior Augustini auctoritas; vult enim, beatos peccare non posse potentia propinqua, attribui non debere naturæ ipsorum, sed gratiæ Dei, gratuite prævenientis, & conservantis voluntates beatorum in actu rectissimo, qualis est fruitio summi boni.

Ad aliam auctoritatem, Non dicit Augustinus, quod sicut nunc anima habet necessario nolle infelicitatem, ita tunc necessario nolle iniquitatem habitura sit, (neutrum enim est verum loquendo de *nolle* ut est actus elicitus) sed sicut nunc habet perpetuo nolle habitualiter infelicitatem, ita tunc habitura est habitualiter nolle iniquitatem.

Et cum arguis, sic habet nunc *nolle*, ut *velle* habere non possit. Dico, propterea velle non potest infelicitatem, non quia necessario habet nolle eam, sed quia infelicitas esse nequeat objectum actus volendi: Ex alia parte non sequitur eadem ratione velle non posse iniquitatem; quia iniquitas, loquendo de peccati substrato, esse potest objectum voluntatis creatæ. Vel potest dici breviter; Quemadmodum nunquam nunc vult infelicitatem, sed semper habet *nolle* habitualiter, ita tunc nunquam volet, atque ita est simile hinc inde de facto.

Et si arguas, nunc non potest velle infelicitatem; Ergo tunc non poterit velle iniquitatem. Consequentia est nulla, quia bene esse potest similitudo quantum ad *non esse* hinc inde, licet non quantum ad *posse*.

Ad argumenta, Ad primum concesso antecedenti (eo enim medio probatur primum membrum solutionis) neganda est consequentia: & cum probatur; quia per assequutionem finis, cessant quæ ad ipsum finem ordinabantur. Respondeo, Potentia operativa non quietatur in objecto, seu non assequitur ultimum finem, in quo ultimate conquiescat, nisi per operationem perfectam, quæ est fruitio, sive dilectio objecti, amati propter se. Quandiu tendebat in illum non erat perfecta operatio, quia per ipsam non uniebatur tendens in finem, ipsi objecto omni modo possibili. Tantum ergo abest, ut hæc operatio uniens nobilissimo perfectivo extrinseco, cessare debeat in illius consequutione, imo æternum stabit. Similitudo ergo desumpta ex termino motus fallit, cum aptatur operationibus, nisi deseratur quicquid imperfectionis est in motu, sicuti est cessatio ipsius per termini consequutionem; Nam in operatione hæc requiruntur, unitive scilicet tendentia in finem, ac quietatio in ipso, quam quietationem afficit operatio perfecta, sive dilectio summi boni propter se amati.

4. d. 49. q. 4. §. *Contra istud.* V. *Breviter ergo.*

Ad secundum dicimus, Utique beatitudinem extensivam consistere in actibus utriusque potentiæ, ac propterea postulare, ut quicquid in anima est perfectibile, suo modo perficiatur. Ex quo fit, ut etiam passiones involvat. Sed negamus, esse posse intellectum sic beatum, voluntate non diligente ultimum finem propter se ipsum, quæ est volitio rectissima; Sed talis non est amor concupiscentiæ, imo ex eo mali Angeli beatitudine exciderunt, quod inordinate eam sibi ipsis appetierunt. Et cum dicitur, per prius intellectus est beatus, ac voluntas velit. Responsio: Quoniam in eo, quod est perfectione prius, & non generatione, statuenda est ultima hominis perfectio, atque id de volitione verificetur, nisi ea operatione objectum beatificum attingatur, natura cujus sunt illæ potentiæ, non ultimate ac perfectissime conquiescit; non est ergo beata nec intensive, nec extensive in eo priori, quo intellectus intuetur Deitatem; etsi ultro fateamur, potentiam illam esse beatam, ut sua ipsius beatitudo distinguitur contra beatitudinem naturæ beatificabilis. Sed in præsenti loquimur de beatitudine, ut ad ipsam concurrunt utriusque potentiæ operationes.

4. d. 49. q. & q. 3.

Ad tertium dicendum, Augustino eo loci esse

(a) Controversia hæc de impeccabilitate Beatorum nos inter & Thomistas, & Neotericos, modo vera sit expositio Cajetani *hic* asserentis, necessitatem de qua loquitur S. Thomas, non officere voluntatis libertati, vix habet locum. Nam & Doctor fatetur, beatos de facto suspendere non posse fruitionem, sed necessario frui Deo uno & Trino. Sic *in* 1. *d.* . *q.* 2 Nec tantum id sentit de beatis in sensu composito, sed & in sensu diviso, dicit necessitari ad ponendam fruitionem; quia ex Dei influxu determinantur ad hanc partem, ita ut impossibile sit, eos exire in oppositum fruitionis contra determinationem causæ superioris. Si hinc accipienda sit necessitas, de qua loquitur S. Thomas, nulla est controversia, sed eadem utriusque sententia. Sed de his magis infra *quæstione* 10 *art. primo*. Obiicit hic Doctor argumentum difficile: quia non minus tollit indefferentiam voluntatis determinatio ejus a causa superiori, quam a causa inferiori (ut q. seq. art. 4. , ergo si ratione causalitatis suæ est indeterminata ad operationem, ita repugnat sibi determinari a causa superiori, sicut ab inferiori. Videsis textum a n. 13. sed & *Scholium* Cavelli, & *Comment.* Hiquæi.

esse sermonem de veris, quæ Philosophi Gentiles deprehenderunt ex sensibilibus virtute naturali intellectus. Et cum infertur, obliquitas voluntatis non impedit in viatoribus veritatis cognitionem; Ergo neque in Beatis; consequentia est nulla, ut ex dictis liquet.

ARTICULUS V.

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 3. *§.* Ad argum. pro prima opinion. *V.* Ad tertium, *& q.* 8. Ad primum principale. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 4. *art.* 5.

4. d. 49. q. 2. §. *De secundo.* Videtur ad hominis beatitudinem requiri & corpus. Etenim beatitudo est operatio perfecta atque sufficiens, arcens omnem indigentiam: Operatio autem perfecta est juxta De rerum principio q. 9. *prope finem.* mensuram perfectionis *esse* unde procedit. Cum igitur perfectius *esse* anima possideat in corpore, quam extra illud, utique operatio exiens ab ipsa corpori unita perfectio erit, ac cum operatur a corpore separata; in hac igitur operatione statui debet hominis beatitudo.

Ubi suprà n. 40. Præterea, Beatitudo perfectissime unit naturam beatificabilem extrinseco perfectivo, in quo inveniens quicquid vult, ultimate conquiescit. Sed animæ separatæ inest appetitus suum corpus administrandi, quo retardatur, ne tota intensione, omnique conatu feratur in objectum beatificum, juxta Augustinum, 12. *super Genes. cap.* 35. ergo anima separata non perfecte conquiescit in summo bono, donec satisfiat desiderio, quo cupit corpus suum administrare.

Ubi supra art. 2. *sect.* 2. n. 31. Præterea, Beatitudo est perfectio totius hominis, cui redditur ut merces virtutum, bonorumque operum. Atqui non sola anima meruit, ut nec anima est homo, sed pars ejus; Ergo ad beatitudinem requiritur ut rursum anima uniatur corpori, fiatque denuo homo, qui beatitudine donetur, ac merces justa operibus rependatur.

2. d. 17. q. 1. De his 1. *p. q.* 75. *art.* 1. & 2. Contra, Anima humana per se creatur independenter a corpore, adeout ipsa prius sit terminus creationis, & exinde corpori uniatur; Ergo & independenter a corpore exire potest in proprias operationes, quæ sunt intelligere & velle: in his autem operationibus beatitudo consistit; Ergo ad perfectam beatitudinem ipsius non requiritur corpus.

Respondeo, Aut est sermo de imperfecta hominis beatitudine, aut de perfecta, quam beatitudinem ex sola revelatione didicimus. Porro imperfecta beatitudo ea est, quam homo potest adipisci in præsenti vita, prout & Philosophi via naturalis cognitionis procedentes statuerunt, ipsam sitam esse in speculatione causarum altissimarum, ut patet ex Philosopho 4. d. 43. q. 2. *In secunda responsione ad secundum principale.* Et d. 49. q. 8. §. *Respondeo.* V. *sed quid dicant.* 1. *Ethic. cap.* 17. ubi est sermo de beatitudine in universali, & X. *Ethic. cap. X.* ubi loquitur de beatitudine objectiva in speciali. Homini autem ad hanc speculationem attingendam necessarii sunt sensus corporei: Etenim speculamur quidquid est in phantasmatibus, a quibus necessario homo dependet juxta conditionem præsentis status, quem unicum Philosophus agnovit, nihil sciens de nobilitate a principio conditæ naturæ. Quare ad hanc naturali ratione cognoscibilem beatitudinem homo nequit sine corpore pervenire, atque hinc Aristoteles *Loc. cit. X. Ethic.* scribit: *oportet & corpus sanum esse, & cibum, & famulatum esse: nec tamen æstimandum multis, & magnis indigere felicem.*

Ad perfectam beatitudinem quod attinet, quæ consistit in unione naturæ beatificabilis cum supremo appetibili, hujus beatitudinis ut anima fiat compos, non indiget corpore. Declaratio: Nam quod de facto contrarium evenire experiamur, non valente intellectu attingere quidquam in universali, nisi phantasia circa singulare illius versetur, non est ex natura intellectus, sed in pœnam peccati primi hominis, ut late explicuimus, 1. *p. q.* 84. *art.* 7. Unde primus homo priusquam peccasset, intelligere poterat citra conversionem ad phantasmata. Separato igitur intellectu a corpore, cujus est forma, ipse nullo impedimento retardatur, quominus feratur in objecta sibi proportionata: Si ergo sibi ostendatur objectum beatificum, illud videre poterit, atque ut præsenti amore inhærere propter se; erit igitur tunc anima perfecte beata. Accedit, quod etsi de facto intellectus a sensibilibus moveatur, cum tam multa præterea intelligat, quæ non sunt sensibilia, utique ea attingere non potest per phantasmata, sed per species intelligibiles, quas sibi mirabili celeritate cudit, penesque se servat, concursum præbentibus ad illas phantasmatibus in genere causæ exemplaris; Ergo abrupto nexu cum corpore, & per suas species potest habere operationes perfectas abstractive, & perfecte quoque sibi præsentia objecta intueri. Unde dicit Avicenna 6. Natural. p. p. cap. 6. *Anima separata clarius videbit veritatem, quam conjuncta.* Sed videndus *articulus* 7. *cit. quæst.* 84.

Animam corpore exutam esse posse perfecte beatam.

Si ergo anima potest esse perfecte beata sine corpore, quid igitur ei proderit corpus reparari, ac illi rursum uniri? Respondeo, quamvis essentialis animæ beatitudo consistat in unica operatione, quæ est dilectio summi boni in sua præsentia visi, extensiva nihilominus ipsius beatitudo etiam intellectus operationem complectitur; ita & ad hanc extensionem similiter spectat, ut suo corpori reuniatur, ac ipsum ejusdem gloriæ suo modo fiat particeps. Tunc enim revera quidquid est in natura beatificabili quietis capax, perfecte quietatur. Potentiis animæ per operationes summum bonum attingentibus, & corpore per gloriæ redundantiam suis dotibus ornato: est ergo tunc anima perfectissime beata, & intensive, & extensive; quia nihil omnino in tali natura quietabile est expers ejus, quam percipere potest, quietis. Quemadmodum itaque multa concurrunt ad actum primum naturæ beatificabilis, ita singulis propriæ correspondent quietationes, & unica ipsi naturæ, & tota totalitate extensiva, conflata ex illis multis, quibus unusquisque (a)

actuum

(a) Quamvis Doctor de rerum principio *q.* 9. *art.* 2. *sect.* 2. *n.* 50. *& seqq.* senserit, beatitudinem post resurrectionem futuram majorem intensive, ut sentire videtur Magist. 4. *d.* 49. *cap. ultimo*. Et expresse docuerunt Bonavent. ibidem *p.* 2. *q.* 1. Richard. *art.* 2. *q.* 7. aliique; sententiam tamen mutavit: ut *S.* Thomas, qui cum idem docuisset in scripto, hic tamen censuit non esse majorem beatitudinem animarum corporibus iterum unitarum, nisi extensive, ut diserte pariter docet *loc. cit.* Videndi Vasquesius, & Valentia super hunc art.

actuum primorum petit suo modo, & ordine quietari.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, non probari nisi quod statim dictum est in *solutione*: Siquidem operatio propria animæ non exigit corpus, ut inde conferatur potentia viresque accipiat: est enim immediate a potentia inorganica, & immateriali, in qua & recipitur immediate; non influit proprerea in ipsam corpus, adeout intensior subinde dicenda sit, ac se ipsa perfectior, cum a sola anima producitur. Non aliud ergo evenit, reassumpto corpore, nisi quod & ipsum gloriæ animæ fit particeps, & suo modo quietem consequitur: magis subinde beatitudo extenditur, ac prius, quia ante resurrectionem corpus illa gloria non perfundebatur, ut peracta resurrectione.

Sed arguebatur, quia anima extra corpus est entitative imperfecta; accipit ergo ex corpore substantialem perfectionem; Ergo & in intensiorem tunc potest operationem. Responsio aliquorum est ista: Anima aliter se habet ad *esse*, quam aliæ partes. Nam *esse* totius non est alicujus suarum partium; unde vel pars omnino desinit esse destructo toto; vel si remanent, habent aliud *esse* in actu: Sed animæ humanæ remanet *esse* compositi post corporis destructionem, idque quia idem est *esse* formæ, & materiæ; & hoc idem est *esse* compositi. Anima autem in suo *esse* subsistit, unde a corpore separata perfectum *esse* habet, & ideo perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

S. Thomas hic *Ad secundum*.

Contra hanc doctrinam pluribus egimus, 1. *p. q.* 75. *art.* 2. ex quibus quædam tantum hic repetenda censemus. Et quidem, si anima habet idem *esse* quod compositum, non videtur simpliciter imperfecta natura per hoc, quod non communicet alteri illud *esse*; Si ergo ejus formæ sit idem *esse*, quod totius; anima separata non foret imperfecta in essendo, cum nihil sibi ademptum intelligatur per eam separationem, sed præcise fit, ut suum *esse* alteri non communicetur. Et profecto vix videtur explicabile, animam idem esse habentem ac totum, dici imperfecta in essendo, totum vero perfectum in essendo, cui adest idem *esse*, quod animæ. Sed videndus *articulus secundus cit. quæst.* 75.

Quodl. q. 9. §. *De tertio principali*. V. *Ad aliud*.

Respondeo ad instantiam: Anima separata est imperfecta in essendo, quia eo modo, quo corpori unitur, dici potest perfecta in essendo non primo, & essentialiter, sed participative. Equidem suo proprio *esse* est æque perfecta separata, ac conjuncta. Sed conjuncta est perfecta *esse* totius participative, licet non primarie: Separata ergo impeditur participare *esse* totius, atque ita est imperfecta. Non igitur dicitur forma imperfecta ex eo quod separata non communicet suam perfectionem alteri, sicut nec ipsa perficitur, cum alteri communicatur; Sed dicitur imperfecta ex carentia perfectionis *esse* totius. Sed quoniam in se perinde est perfecta ejusdem perfectionis intensive, elicere potest operationem separata, ac præstare queat conjuncta etiam post resurrectionem.

Ubi supra. V. *Ex hoc patet*.

Ad secundum concedo, Animæ separatæ inesse aliquem appetitum ad corpus tanquam ad proprium perfectibile, vel saltem e converso reperiri in materia ad formam illam; ac propterea post reunionem animæ cum corpore suo, quiescere hunc appetitum ex parte utriusque, gloria se se in ipsum corpus diffundente, unde cujusque desiderio abunde satisfactum erit. Porro interim retardatur, ne anima tota intensione pergat in illud summum cœlum, quia impeditur, ne proprium corpus gloriæ, cujus est capax, particeps fiat, utque quantumcunque potest extendatur. Cæterum nos naturalem appetitum non distinguimus a natura, cujus est, ac propterea, ut non remoratur anima quominus tota intensione, & in eo gradu sibi a divina voluntate præfinito juxta merita, feratur in objectum beatificum, ita etiamsi foret appetitus elicitus, nec sibi impedimento esset, quia foret omnino conformis voluntati divinæ, nec ulla ratione ab eo in alterius consideratione objecti abriperetur.

Ad tertium respondeo, Argumentum plus probare, quam intendatur. Siquidem si concluderet, eo directe ostenderetur, animas justorum etiam omni foece peccatorum exsolutas, non visuras Dei essentiam, nisi post resurrectionem. Quod etsi olim nonnulli sint opinati, eam tamen opinionem damnavit catholica Ecclesia, ut hæresis sit id cum pertinacia affirmare. Et præterea *quæst.* 69. *articulo* 2. *supplementi ad* 3. *par.* declaratum fuit animas corporibus exutas mox ad præparata receptacula deferri, aut æternas pœnas luituras, si mortali peccato obnoxiæ reperiantur, aut mercede & gloria sempiterna potituræ, si charitate præditæ hinc discedant, modo eis per ignem purgantem non sit transeundum.

Quæsitum hoc exacte expenditur *hic* a Valentia. Videndi Controversistæ, & præcipue Bellarminus, & nonnihil attingitur a magistro Hiquæo in Commt. ad q. 3. dist. 49. 4.

Quum itaque in argumento deducitur; Ergo ad beatitudinem requiritur, ut rursus anima uniatur corpori, fiatque homo, cui est merces beatitudinis retribuenda. Quatenus illatio hæc intelligatur de beatitudine extensiva, concedenda est. Quoad intensivam enim attinet probanda foret illa propositio per hanc, quia nempe intensior est operatio ex anima & corpore procedens, quippe quæ a perfectiori principio procedat. Sed huic argumento jam satisfactum est responso *ad primum*.

Et cum dicitur, integer homo meruit beatitudinem, non anima sola, quæ est pars ejus; Ergo homini ipsi, non animæ a corpore separatæ est reddenda. Responsio: Operatio immanens operanti dici potest competere alicui dupliciter. Uno modo, Sicut proximo susceptivo, alio modo sicut remoto. Exemplum: Superficies alba est proximum susceptivum ejus coloris: homo vero dicitur albus, veluti remotum susceptivum ejusdem. Sic anima dicitur per se operari, quatenus est proximum receptivum intellectionis, & volitionis; Sed homo per se operatur tanquam receptivum remotum, quia non recipit operationes illas, nisi quia anima forma ipsius proximius recipit eas. Etsi igitur anima non sit per se subsistens, propterea quod operari conveniat primum homini, tanquam toti per formam, quia tamen cum separata a corpore est, salva sibi sunt omnia illa, quibus per se operatur, ac proxime recipit operationes, si his mediantibus uniatur objecto beatifico, atque talibus in operationibus beatitudo consistat, utique ipsa erit complete beata, atque proemium essentiale repensum intelligitur illi ob operationes quibus proxime meruit. Ut primum vero ipsa corpori reunitur, totus homo beatificatur, quemadmodum & meruit: causa autem præcipua merendi est volitio libere elicita, & actus imperati per eam, ita & beatitudo ad corpus extenditur, per quod voluntas exiit

Quodl. q. 9. n. 14.

4. d. 49. q. 13. §. *AdSecundum principale*. V *Ad probationem*.

in va-

in varios actus merendi, quatenus ſubdebantur & regulabantur per actum voluntatis, quæ proxime, & potiſſimum beatitudinem meruit.

ARTICULUS VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Doctor. 4. *d.* 49 *q.* 12. *§.* Ex hoc ſequitur corollarium. *In Report. ibid. q.* 11. *§.* Ex dictis *n.* 12. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 4. *art.* 6.

De his q. 2. *Atum per totum.*

Videtur ad hominis felicitatem ſeu beatitudinem haud requiri corporis perfectio. Etenim hominis ſyncera, perfecta, ac ſolita beatitudo ſita eſt in bono increato, ut in objecto, & in animæ inorganicis operationibus, ut in ratione formali attingendi bonum increatum. Corpus neque ad unum, neque ad alterum ſpectat, atque hinc *articulo præcedenti* deduximus, animam corpore exutam fieri poſſe æternæ felicitatis participem; Ergo nulla corporis perfectio requiritur ad hominis beatitudinem.

Præterea, *quæſt. preced. art.* 4. Oſtenſum fuit, hominis beatitudinem intenſivam reponi debere in actu voluntatis amore inhærentis ſummo bono propter ſe: & *articulo* 8. diximus extenſivam beatitudinem complecti quoque actum intellectus, immediate attingentis objectum beatificum, ſibi in ſua exiſtentia præſens. Atqui his actibus repræſentandis nihil confert corpus; Ergo nulla ipſius perfectio confert quidquam ad beatitudinem.

4. d. 45. q. 1. *Ad oppoſitum.*

Præterea, Secundum Avicennam, 6. Natural. *p.* 1. *cap.* 6. *Anima ſeparata clarius videbit veritatem quam conjuncta*. Et concordat cum illo ſap. 9. *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*. Ergo quo magis anima eſt a corpore abſtracta & ſeparata, eo exit expeditior in actibus ſuis; igitur converſio ejus ad corpus potius impedit beatitudinem, quam faciat ad perfectionem illius; corporis itaque perfectio non requiritur ad beatitudinem.

4. d. 49. q. 3. *§. Ad argumenta pro prima opinione. V. Ad tertium.*

Contra, Cum anima beata fuerit corpori immortali reunita, conquieſcit in ipſa appetitus, quem habebat corpus adminiſtrandi, ut non amplius retardetur, quominus tota intenſione feratur in objectum beatificum; Ergo reſtauratio corporis in ſtatum omnimode perfectum requiritur ad beatitudinem.

Prologi q. 1. *§. Ad argumenta pro opinione Ariſtotelis. V. Si autem obiiciatur.*

Reſpondeo, Alia eſt beatitudo imperfecta, hominis poſſibilis pro præſenti vita, alia perfecta, quam in futuro ſæculo expectamus. De priori loquitur Philoſophus, 1. *Ethicor. in generali*, & 10 *Ethic.* in ſpeciali, ut etiam *articulo præced.* annotatum fuit, ſtatuens eam in ſpeculatione cauſarum altiſſimarum, & præcipue cauſæ primæ. Eam autem, juxta principia ipſius, nequit homo cognoſcere, niſi ex conceptu ex ſenſibilibus accepto, qui utique conceptus eſſe nequit illius ſubſtantiæ in ſe, ſed eſt cognitio quædam abſtractiva, atque obſcura. Quoniam autem felicitas hominis ex tali ſpeculatione proveniens, ut idem dicit, 1. Ethic. cap. 8. *Eſt operatio optima ſecundum vitam perfectam*, profecto vita hæc perfecta hominis, quo aptior ſit huic optimæ operationi repræſentandæ, poſtulat optimam corporis conſtitutionem de exacto temperamento provenientem; conſtat enim, corpus morbis fractum, & invaletudine debilitatum plurimum impedire perfectas hominis operationes; Unde & 10. *Ethic. cap.* 10. ſcribit, *Oportet corpus ſanum eſſe*. Hæc igitur imperfecta felicitas hominis, de qua Philoſophi loquuti ſunt, exigit corporis valetudinem perfectam.

4. d. 49. q. 8. Quod dicitur beatitudinem imperfectam, eſſe homini poſſibilem ſuis viribus, eſt intelligendum juxta illud Doctoris, 4. *d.* 14. *q.* 2. *Peccator poteſt ex naturalibus cum communi influentia conſiderare peccatum commiſſum, ipſumque* deteſtari *&c.* ubi Tò *cum communi influentia* complectitur auxilium ſupernaturale actuale. Vide *Comment.* Hiquæi.

Solutio Doctoris, etſi anima intenſive, & extenſive beata eſſe queat ſine corpore, omnimoda tamen extenſione beata eſſe non poteſt ſine corpore impaſſibili.

At ad beatitudinem nobis revelatam, ac repromiſſam legem Dei cuſtodientibus, ſimpliciter corpus non eſt neceſſarium; anima enim a corpore ſeparata eſſe poteſt perfecte beata. Nihilominus ad omnimodam quietem ipſius requiritur & corpus omnimode perfectum. Declaratio: Etenim anima eſſe non poteſt perfecte beata, ideſt, quieta ſecundum omnem rationem, qua eſt quietabilis conjuncta corpori mortali juxta communem legem; ſubinde appetit perfecte beatificari; appetit ergo eſſe unitam corpori immortali, quia tunc quidquid quietari poteſt in ipſa, perfectiſſime conquieſcit, nihil ſibi addendum ultra deſiderante. Nec tamen perinde corpus erit ſimpliciter beatum, ſed magis ipſum fruens atque intelligens, ſicut loquitur Auguſtinus ad Dioſcorum de beatitudine naturæ, & beatitudine *ſecundum quid*, quæ conſiſtit in actu: corpus autem ut diſtinguitur contra animam, nullum habet actum ſecundum. Conſiſtit itaque perfectio hæc corporis in eſſe primo, ut eſt perfectibile ab anima beata, per quam fit conveniens perfectibile ab tali forma, nempe, ut quemadmodum anima eſt immortalis, & beata, ita & ipſum ſit immortale, & ſuo modo beatum; & tunc eſt inſtrumentum & organum animæ in operando, qua ratione ſibi inſunt dotes agibilitatis, claritatis, ſubtilitatis, & impaſſibilitatis; unde & ſcribit Auguſtinus, 12. ſuper Geneſ. cap. 35. *Proinde cum hoc corpus jam non animale ſed ſpirituale receperit æquata Angelis, habebit perfectum naturæ ſuæ modum obediens, & imperans, vivificata, & vivificans, tam ineffabili facilitate, ut ſit ei gloriæ quod fuit ſarcinæ.*

Magiſt. 4. ſent. d. 49. cap. *finali.*

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, quamvis anima ſit ſimpliciter ac perfecte beata per operationes inorganicas, quibus immediate attingit objectum beatificum, attamen omnimode non eſt beata extra corpus; Nam adhuc in ipſa non quieſcit deſiderium, quo tenetur proprium corpus adminiſtrandi; Ergo corpori reunita omni ex parte conquieſcit, ſuo corpori communicata gloria, qua eſt beata. Non cupit autem conjunctam eſſe corpori mortali, quia tale perfectibile eſt ſibi improportionatum; vult ergo uniri corpori prædito perfectionibus ſibi poſſibilibus, ac proinde corporis perfectio, quæ conſtatur dotibus jam enumeratis, facit ad hominis beatitudinem.

Ad ſecundum dicendum, operationibus inorganicis repræſentandis etſi nihil per ſe conferat corpus, attamen ut ait Auguſtinus cit. eſt futurum gloriæ, quod fuit ſarcinæ. Nam tunc & ipſum ſuo modo beatificabitur, & toti homini redditur quod totus meruit.

Ad tertium concedo, animam ſeparatam a corpore animali clarius intuituram veritatem, ac præſtare queat conjuncta. Sed tale non erit corpus in reſurrectione, ſed ſpirituale, ut diſerte teſtatur Apoſtolus dicens, *ſeminatur corpus animale, & ſurget corpus ſpirituale*, 1. Corinth. cap. 15. Tunc enim anima *æquata Angelis habebit perfectum ſuæ naturæ modum obediens & imperans, vivificata & vivificans*: non erit itaque tunc corpus ſibi ullo impedimento, ut in vi.

4. d. 49. q. 13. *§. Ad oppoſitum.*

in vita mortali, sed faciet magis ad cumulum gloriæ ipsius.

ARTICULUS VII.

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thomas 1. 2. *q.* 4. *art.* 7.

Videntur exteriora bona requiri ad beatitudinem. Etenim Salvator exponens, & disserens de iis, quæ expectanda sunt a justis legem evangelicam custodientibus (ut notatur Matthæi 5.) ait, *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur: Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam, quoniam ipsi consolabuntur*, & *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam; quoniam ipsorum est regnum cœlorum*. Diserte ergo repromittitur in beatitudine consolatio omnem detergens luctum, & cibus & potus ad restinguendam famem, atque sitim. Unde & dicit Matthæi 11. *Venite ad me omnes qui laboratis & onerati estis, & ego reficiam vos*; & regnum cœlorum, qui est & Paradisus cœlestis, cœlumque Empyreum, locus Beatorum. Hæc omnia sunt quædam exteriora respectu visionis & fruitionis divinæ essentiæ; Ergo alia ab hac visione & fruitione ad beatitudinem requiruntur.

3. d. 34. §. *Ulterius.*

3. d. 40. §. *Ad oppositum.*

Confirmatur, Joann. 4. scribitur, salvatorem petiisse a muliere quadam samaritana aquam ad bibendum, & exinde subdidisse, *qui autem biberit ex aqua quam ego dabo non sitiet in æternum*. Unde & ipse post resurrectionem, cum jam esset plenissime beatus & immortalis & impassibilis etiam secundum portionem inferiorem, comedisse cum discipulis suis legitur *Joann.* 21. igitur ad beatitudinem requiruntur aliqua exteriora bona.

1. d. 17. q. 3. §. *Ponitur in Addit.*

2. d. 8. q. unica §. *De tertio.*

Præterea, Sensus beatorum tendere possunt in propria objecta, eaque nobiliori modo percipere ac liceat in vita mortali: Ergo eis opus erit omnibus illis, quæ cadunt sub sensibus; indigebunt igitur multis exterioribus bonis. Prob. assumpti: Sensatio est propria perfectio sensitivi; Ergo sensus omnes beatorum erunt in actibus suis.

4. d. 49. q. 13. in 2. principali.

Præterea, Beatitudo, secundum Boetium *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed exteriora quæque aliquid habent bonitatis; licet valde exiguum respectu bonorum invisibilium; Ergo etiam his bonis perfecta beatitudo conflatur.

4. d. 49. q. 1. In argum. princip.

4. d. 10. q. 1. §. *Hic duo.*

Contra, *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam: verba, quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt*. Quæcunque ergo in divinis scripturis similia corporum nobis promittuntur de vita æterna, & beata, spiritualiter intelligenda sunt, ac propterea nullum exteriorum bonorum in sua natura consideratum pertinere potest ad veram, perfectamque beatitudinem.

Respondeo, Imperfectam beatitudinem, qualem Philosophi putaverunt adipisci posse in præsenti vita, multa requirere exteriora bona, at nullis ejusmodi opus est illi, quam nobis promittunt divinæ scripturæ. Et quidem illam stantes in speculatione causæ primæ, & Intelligentiarum, ad hanc perfectam operationem habendam, constat, hominem indigere bona valetudine, ut dictum fuit *articulo præcedenti*: Si enim minus commoda valetudine utatur, ab illa perfecta operatione distrahitur. Deinde, pro vitæ animalis subsistentia, & duratione multis exterioribus indiget homo, ut permaneat in vita contemplativa, & etiam pluribus, ut exerceat se in vita activa, sitque utilis reipublicæ. Quamvis secundum hanc operationem non posuerit Philosophus 10. *Ethic.* hominem esse felicem; unde postquam dixit, *oportet & corpus sanum esse, & cibum esse, & famulatum esse*; subdit; *non tamen æstimandum est multis & magnis indigere felicem*.

4. d. 43. q. 2. & d. 49. q. 2. & 8. & 12. metaph. q. 3. n. 7.

Quod vero perfecta beatitudo ejusmodi bonorum non indigeat etiam postquam animæ beatæ fuerit suum corpus iterato unitum ex eo patet, quia nos illis exterioribus indigemus bonis, quia corpus mortale & animale gestantes, ac contrariis subjectum pro naturali sui constitutione, nisi per externa adiutoria, quod jugiter deperdit, restauretur, cito admodum deficeret, atque ita nobis opus est, alimentis, quæ ingeruntur ad virium restaurationem, ac vitæ productionem. Corpus autem post resurrectionem, non animale, sed spirituale erit, teste Apostolo 1. *Corinth. cap.* 15. non quasi transiturum sit in spiritum, sed quia immortale, & impassibile, claritate ineffabili præditum, & agillimum sit futurum, adeout non amplius sarcinæ animæ erit, sed magis in augmentum gloriæ ejus cedant; nullis ergo beati indigent externis bonis.

4. d. 49. q. 12. §. Ad oppositum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, quoties in futura vita nobis promittuntur cibus & potus, & alia id genus, ea omnia per metaphoram dici, ut late explicatum fuit *p. p. q.* 1. *art.* 9. Cum enim nobis promissa sit vita æterna, & declaratum eam consistere in visione & fruitione Dei, ut 1. *Corinth. cap.* 13. & 1. *Joann. cap.* 3. Apocalv. 22. *Videbunt faciem ejus*. Et Matthæi 22. *Erunt sicut Angeli Dei in cælo*, palam est non congruere beatis, nec profecto egere externis bonis, quibus pro vitæ mortalis conditione utimur, sicuti nec Angeli nullam eorum bonorum indigentiam habent.

4. d. 49. q. 8. §. *Respondeo.*

Porro earum metaphorarum ratio est, quia cum beatitudo sit bonum sufficiens excludens omnem indigentiam, ac bonum completum & perfectum tollens imperfectionem, seu diminutionem, ac tandem bonum, quo habito complete bene est habenti, ex sensibilibus obviis, per quæ ad intelligibilia manuducimur non occurrit, quo sufficientiam & abundantiam, ac complementum desideriorum melius percipiamus, & significemus præter cibum, & potum, & regnum & divitias quæ omnia cumulatissime præsto sunt animæ videnti Dei essentiam, sed ipsa similis Angelorum effecta non indiget cibo, potuque corporali, nec etiam unita corpori post resurrectionem; nam vita animalis ipsius transiit in spiritualem. Hæc igitur omnia sunt spiritualiter intelligenda, sicuti dicit Veritas, *Venite ad me omnes qui laboratis & onerati estis, & ego reficiam vos*. Quod tangitur de Cœlo empyreo, verum quidem est, beatos ibi exigere sempiternum felicissimumque ævum, non quod is locus, vel *ubi* sit eis necessarium, posset enim Deus citra ullam repugnantiam conservare corpus extra omnem locum, sed eo constituuntur, quia ita fieri congruum est: sicut enim damnatorum locus est in infimo corporum mundanorum, ita & beatorum sedem congruit positam esse in celsissimo pulcherrimoque corpore mundi.

4. d. 49. q. 2. §. *De secundo.*

4. d. 46. q. 4. §. *De secundo.* V. *In tertia parte*

Ad comestionem Christi post resurrectionem quod attinet, dicimus, veram fuisse comestionem,

2. d. 8. §. *De tertio.*

ſtionem, ſed inde tamen nutrimentum non ſuſcepiſſe, quia nutritionis omnis incapax eſt corpus beatum. Comeſtio autem ut nutritionem præcedit, non eſt niſi diviſio cibi per motum localem maxillarum, & trajectio comminuti alimenti in ventrem; hæc omnia fieri poſſent a beatis poſt reſurrectionem, ſed non propterea nutrirentur, ſed cibi illi reſolverentur in humores vel elementa, uti eveniſſe certum eſt, cum Angelos comediſſe cum hominibus ſcriptura refert *Gen.* 18. *& Tobiæ per totum & alibi*.

4. d. 49. q. 13. §. Ad ſecundum principale. Ad ſecundum negamus, ſenſus beatorum, qui pertinent ad nutritionem, poſt reſurrectionem habituros proprias ſenſationes. Cum enim tunc corpus non ſit animale ſed ſpirituale, non indigebit alimentis, ac proinde nutritio non erit neceſſaria. Aliquos tamen futuros eſſe in actibus ſuis, verum eſt, illos nimirum, quorum actus non requirunt imperfectionem concomitantem, ſicuti viſus, & auditus, qui ſunt magis ſpirituales. De viſu nemo dubitat, nec de auditu, ſi eſt ibi ſonus, & poſſibilis multiplicari, ac immutare auditum.

4. d. 49. q. 2. §. Ad argumenta V. Ad auctoritatem Boetii. Ad tertium dicimus, Boetium intelligendum eſſe de aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter & unitive continente omnia. Eo igitur adepto, anima, vel homines beati tenent, ac potiuntur omnibus bonis, adeout nihil amplius eis quærendum, ac deſiderandum ſuperſit.

ARTICULUS VIII.

Utrum ad beatitudinem requiratur Societas amicorum.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thom. 1. 2. *q.* 4. *art.* 8.

Videtur ad beatitudinem requiri Societas amicorum. Etenim juxta dicta *articulo primo quæſt. præcedentis*, gaudium & voluptas ſpectant ſaltem ad extenſivam integritatem beatitudinis, alioquin non eſſet adeptum perfectam quietem quicquid eſt inquietabile in natura; ſed voluptatem magnam concipiunt beati ex conſortio amicorum; Ergo ſocietas hæc requiritur ad beatitudiem. Prob. minoris: Quilibet beatorum eſt gaudium capturus de integritate ſuæ civitatis, ſicuti e contra repletio carceris augebit ſupplicium damnatis; non eſt autem futura omni ex parte integra ſuprema civitas, niſi ad eam revertantur omnes electi; Ergo ſocietas hominum electorum requiritur ad beatitudinem. (4. d. 49. q. 1. §. Ad ſecundum principali. Et d. 30. q. 6. n. 9.)

Confirmatur, Damaſcenus in Elementario cap. 12. *Secundum*, inquit, *unumquemque ordinem Angelorum, & virtutum differentes hypoſtaſes condidit, non ſolum hoc, ſed etiam ſecundum unamquamque ſpeciem ut utique communicantes ad invicem natura gaudeant ad invicem*. Si igitur unus tantum Angelorum eſſet in gloria, expers foret ejus gaudii, quo replentur ex mutua communicatione; Ergo pariter, & major eſt hominum beatitudo ex conſortio amicorum. (Quodl. 2. §. Prima ratio.)

3. d. 28. §. De primo. Præterea, Charitas eſt habitus, quo diligimus Deum ſuper omnia, ut bonum commune, & condiligendum ab aliis; Ergo neceſſario diligens Deum, diligit & proximum, a quo poteſt diligi ipſum bonum commune, adeout non ſit ordinata & perfecta charitas, niſi inclinet ad diligendum Deum a ſe, & a quocunque alio, cujus amicitia ſit grata. Charitas beatorum ordinata atque perfecta eſt; Ergo inclinat ad dilectionem omnium inibi commorantium; non ſtat igitur beatitudo ſine conſortio amicorum, & Deum, & ſe mutuo diligentium.

1. d. 35. q. unica §. Ad iſta. V. ſimiliter. Contra, Auguſtinus, 5. Conf. cap. 4. *Beatus eſt qui te & illa novit, nec propter illa beatior*. Et loquitur de creaturis, quæ cognoſcuntur in eſſentia divina; Ergo nulla ſocietas amicorum requiritur ad hoc ut quis ſit perfecte beatus.

4. d. 40. q. 2. §. De ſecundo & §. Tertia concluſio. Reſpondeo dicendum, Amicorum ſocietatem non ſpectare ad veræ beatitudinis rationem. Siquidem, prout eam concipientes dicimus reponendam eſſe in ultima ſupremaque perfectione naturæ beatificabilis; ea perfectio nunquam homini ineſſe poteſt niſi mediis ſuis operationibus uniatur ſupremo appetibili, in quo ultimate conquieſcat, nihil ſupra deſiderans adeptus complementum omnium deſideriorum per claram viſionem & fruitionem ſummi appetibilis, quod & eſt infinitum bonum, unitive & eminenter complectens omnia bona. Stante ergo hac unione naturæ beatificabilis cum ſupremo perfectivo, & nullo conſortio ſuppetente amicorum ipſa erit perfectiſſime beata, quia pleniſſime ſibi bene erit; non requiritur ergo ad beatitudinem hanc ſocietas amicorum.

(De amicorum ſocietate plura Cicero *de Finibus*, & in *Paradoxis*. Utcunque huc ſp[illegible] Videa[illegible] pſius [illegible] Manuduct. ad [illegible])

Verum quia Civitas ſuprema [illegible] bili felicitate pleniſſime abund[illegible] gaudium, & voluptatem accidentalem [illegible] ſocietas, & conſortium amicorum [illegible] diligentium ſummum bonum, ac ſe ſ[illegible] ſincera perfectaque charitate amantium. Quiſque de ſua gloria & felicitate gaudens, & ſi[illegible] beatitudine aliorum lætatur.

Atque ex his patet ad primum argumentum, ejuſque confirmationem.

(3. d. 28. [illegible]) Ad ſecundum reſpondeo, Charitatis virtus habet pro objecto quietativo Deum præciſe; nihilominus in actu reflexo tendit in aliquid creatum; ex eo quod enim ſit principium tendendi in Deum actu directo, eſt principium reflectendi ſuper actus illos, quibus tenditur in Deum, ut diligat ipſum. Accidit ergo omnino charitatis habitui ex Dei dilectione diligere proximum; hoc enim circumſcripto, nihilominus ex ratione principii, & objecti, omnia perſtarent. Siquidem nonniſi ex Dei præcepto, quo jubemur, ut diligentes Deum, & proximum pariter diligamus, ad hunc actum nos uti oportet illo habitu. Ac proinde ſtante perfecta charitate vel unius beati complete felix eſſe poſſet, etiamſi nullus alius exſtaret, qui ſecum diligens Deum in ipſum charitatis habitum exire deberet.

QUÆSTIO QUINTA
DE ADEPTIONE BEATITUDINIS
IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO.

I. Vtrum homo possit consequi beatitudinem.
II. Vtrum unus homo possit esse alio beatior.
III. Vtrum aliquis possit esse in hac vita beatus.
IV. Vtrum beatitudo habita possit amitti.
V. Vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.
VI. Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.
VII. Vtrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.
VIII. Vtrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Doctor 4. *d.* 49. §. 8. *in Repor.* ibidem *q.* 7. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 5. *art. primo.*



IDETUR homo minime adipisci posse beatitudinem. Etenim in quibus est ordo essentialis sic se habent: id quod est immediatius ultimo immediatius attingit ipsum, alia vero attingunt, illo mediante: Sed Angelus immediatius se habet ad finem præ homine; ergo homo nequit immediate consequi beatitudinem.

Præterea, Constat, veram beatitudinem sitam esse in clara Dei visione & fruitione ex eaque sequente. Atqui Aristoteles, 1. & 10. *Ethic.* Sermonem faciens de humana felicitate vult, eam consistere in speculatione causæ primæ ex conceptibus acceptis de objectis sensuum; Ergo ea cognitio obscura est & abstractiva, non vero clara & intuitiva; ergo nulla ratione ostendi potest, hominem posse adipisci beatitudinem.

Contra, Augustinus 14. de Trinit. cap. 18. *Eo ipso anima imago Dei est, quo ipsius capax potest esse.* Atque ex eo probat hominem posse beatificari.

Respondeo, Humanam naturam esse beatitudinis capacem dogma est fidei, frequenter expressum in scripturis, & signanter, 1. *Corinth. cap.* 13. ubi Apostolus ait; *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicuti & cognitus sum.* Et Joann. 1. cap. 3. *Nunc filii Dei sumus, & nondum apparuit quod erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Et Apocaly. 22. *Videbunt faciem ejus.* Item Matthæi 22. *Erunt sicut Angeli Dei in cælo*, & alibi.

Utrum autem certissima hæc veritas rationibus naturali lumine intellectus notis, declarari ac persuaderi queat, negat Aristoteles. Is enim loquens de humana felicitate 10. *Ethic. cap.* 10. Statuit eam in speculatione primæ substantiæ, quam speculationem etsi humanus intellectus ex obviis sensibilibus adipisci queat, ipsa tamen abstracta semper & obscura erit, sed clara & intuitiva nequaquam; quare claram Dei visionem putavit omnino impossibilem homini; sed de hoc amplius infra *Ad Secundum princip.*

Nobis nihilominus videtur, per rationem naturalem probari posse, naturam humanam esse capacem beatitudinis nobis repromissæ, sublata tamen imperfectione status istius quoad modum cognoscendi. Prima probatio ex parte objecti est ista: Omnis potentia habens objectum primum adæquatum, per se potest in quodlibet contentum sub illo objecto. Primum autem objectum intellectus humani est ens; Ergo & quodlibet, in quo salvatur ratio entis, est objectum per se ejus. Sed impossibile est, intellectum quietari in aliquo, nisi in summo totius analogiæ immediate, sicut nec visus quietatur nisi in pulcherrimo visibili. Id vero, idest, perfecta & ultimata quietatio evenire non potest per cognitionem perfectissimi entis in universali; nam hæc cognitio non est illius ut in se; Ergo erit ejus ut secundum se in particulari. Atqui videns primum ens clare & distincte est beatus, prout nobis beatitudo est revelata; Ergo intellectus imperfectioni præsentis status non obnoxius potest ostendere naturali lumine naturam humanam esse beatificabilem. (a) (b)

Secundam probationem accipio ex parte actus; Nam quod est simpliciter perfectionis in aliquo genere, si competit inferiori in illo genere, competit & superiori: Sed cognitione intuitiva præditus est sensus; ergo multo magis intellectus ea virtute instructus erit, ut queat attingere sub objecto suo adæquato contenta, ut in sua existentia sibi præsentia, atque ita cuncta intuitive cognoscere; non tantum ergo quiditates materiales sic cognoscere potest, sed etiam immateriales, in una quarum ultima ipsius perfectio & beatitudo, consistit. Denique, si non habe-

(a) Quare respectu intellectus dependentis à sensibus in cognoscendo non scitur hæc veritas nisi per revelationem. Quia is non cognoscit terminos sub propria ratione. Intellectus tamen separatus & etiam in statu innocentiæ, & supposita revelatione potest hanc veritatem ostèndere, ut persuadetur mysterium Trinitatis.

(b) Videnda glossa Mag. Hiquæi hic excludentis redargutionem Niphi, 2. *metaph. disp.* 3. *cap.* 4. & optime exponentis intentum Doctoris. Idipsum videtur sensisse S. Thom. *hic*. Vasquez, 1. 2. *d.* 20. Doctorem Scotum sequitur. Quod spectat ad solutiones, quas Doctor adhibet ad primam rationem ad mentem Philosophorum, & tenentium quiditatem rei materialis esse primum objectum intellectus nostri, vide *art.* 4. in incidenti *q.* 12. *p. p.*

haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris certo, utrum nobis insint, an non; hoc autem est plane falsum; ergo ea ratione, qua concedendum est, unum entium posse intuitive cognosci, eadem & quodcunque.

Potentia tantum in optimo contento sub suo objecto, quietatur.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Naturam omnem intellectualem ordinari ad immediate attingendum finem ultimum, ordine tamen quodam, secundum quem una est alia perfectior; Sed nihilominus nulla est alterius medium attingendi ultimum finem. Omnis enim intellectus habet pro objecto totum ens, atque ita non quietatur in quacunque substantia vel ente, sed tantum in ente omnium optimo. Exemplum: Clarius & perfectius intuetur Aquila solem, quam homo, & tamen immediate utriusque visus attingit solem.

Ad secundum dicendum, Utique argumentum concludere juxta Aristotelis principia; revera enim pro præsentis status imperfectione nulla suppetit ratio, qua probetur, nos attingere posse ad claram Dei visionem, sed sola revelatione id scire possumus, ac propterea addita est in conclusione limitatio illa, *seclusa imperfectione præsentis status*; Nam in statu naturæ conditæ, & cum anima absoluta est a necessitate convertendi se ad phantasmata, virtute mediorum assumptorum assentiretur illatæ conclusioni, videretque sibi non repugnare pervenire ad claram Dei visionem & fruitionem.

Videsis quæstionem primam Prologi §. *Ad primam licet procedat*.

Etsi obiiciatur contra Philosophum, Est in homine desiderium naturale cognoscendi primam substantiam, ut est in se existens; ergo quandoque ita intuebitur, alioquin desiderium naturale frustra inesset, quod nemo dixerit. Hæc instantia non concludit; Nam loquendo de desiderio mere naturali, probandum est, talem appetitum homini inesse; quod si *desiderii naturalis* nomine significetur actus elicitus voluntatis secundum rectam rationem; hoc Aristoteles non vidit, nec potuit scivisse alium statum secundum rationem naturalem, in quo clarius videret, nec ultra appetiit, quia nec sciebat secundum rectam rationem esse plus desiderandum, ac conditio præsentis status dictet. Unde etsi scire potuerit primam substantiam in se videri posse, non propterea notum ei erat esse sic ab homine visibilem, aut habere desiderium illam clare intuendi. Exemplum: Est homini notum, solem esse magis in se visibilem ac ab ipso aspici queat, atque in ejus objecti visione ab Aquila superari; non tamen ex eo concluditur, homines desiderare intueri solem in se, quantum est visibilis, vel in eo gradu, quo ab Aquila cernitur; nam non competit oculo humano videre solem, nisi prout de facto aspicitur.

ARTICULUS INCIDENS

Utrum natura humana sit natura infima capax beatitudinis.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 4. *in Repor. ibidem q.* 7. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 5. *art.* 1. Ad primum.

Videntur naturæ humana inferiores esse etiam capaces beatitudinis. Etenim anima humana esse potest beatitudinis particeps: Sed anima est homine inferior; est enim pars ipsius; ergo non repugnat naturis homine inferioribus fieri beatitudinis participes.

Præterea, Naturæ aliæ humana inferiores ultimate quietantur; ergo & ipsæ sunt beatitudinis capaces. Probatio assumpti; Nisi naturæ homine imperfectiores ultimate quietarentur; igitur violenter detinerentur, atque ita sub perpetua violentia starent, quod non est dicendum; oportet igitur ut ultimate quietentur; nequeunt autem ultimam consequi quietem nisi in ultimo fine; ergo sunt beatitudinis capaces.

Præterea, Causæ primæ universalissimæ respondet finis ultimus universalissimus: Sed Deus est causa efficiens immediata omnium; ergo est finis immediatus omnium: omnia igitur in illo conquiescunt & beantur; etiamsi sint humana natura imperfectiora.

Contra, Natura omnis homine inferior, omnem operationem per organum operatur; ergo non versatur circa objectum immateriale. Sed præcise in objecto immateriali, quod per operationem non organicam attingitur, est beatitudo objectiva; ergo omnis natura homine inferior de naturali sui conditione ad beatitudinem pertingere non potest.

Solutio, hominem esse simpliciter beatificabile, & nihil aliud homine inferius.

Respondeo dicendum primo, Cuicunque naturæ humana inferiori repugnat simpliciter beatificari, ut ostendit ratio ad oppositum statim adducta. Deinde arguo etiam sic: Quod non conjungitur meliori se nequit beatificari, nec beatificatur simpliciter: Sed nulla natura inferior homine conjungitur optimo, tanquam meliori se; ergo simpliciter sibi repugnat beatificari. Probatio minoris: potentia quæcunque operativa est animati, ut animatum est; Sed objecta materialia ut sunt qualitates sensibiles, secundum se, non sunt animato perfectiores, qua animatum est; ergo ipsæ potentiæ sunt objectis suis longe meliores.

Potentia quælibet operativa homine inferior est suo obiecto perfectior.

Dicendum secundo, Aliquam naturam humana inferiorem esse beatificabilem secundum *quid*. Nam omnis natura, quæ per suam operationem potest suo fini immediate conjungi, & ita suo optimo potiri, esto non optimo simpliciter ultimate in suo ordine conquiescit; Sed naturæ præditæ virtute operandi immanenter, ut sensus, possunt conjungi suo optimo; ergo sic possunt beatificari, licet non simpliciter.

Naturas operativas esse secundum *quid* beatificabiles. Non operativas, ne hac ratione quidem esse beatificabiles.

Ex quibus sequitur, Naturas, quæ destituuntur potentiis operativis nec simpliciter, nec secundum *quid* posse beatificari; nam exinde careant oportet operationibus conjungentibus cum suo optimo: in operatione autem consistit beatitudo; ergo hæc nulla ratione potest eis attribui. Quæcunque etiam tantum factiva sunt, & non operativa, ut formæ omnes sub sensitiva, esse non possunt ullius beatitudinis participes; carent enim operatione ipsis immanente, & conjungente cum extrinseco perfectivo.

Grave quietari in centro non est per aliquam operationem ejus.

Nec valet contra hoc quod communiter dicitur de gravi, nempe movere se ad centrum, atque in eo quiescere; Nam in primis id est per metaphoram dictum; nam inest gravi actio, quæ est motus gravis, non tamen circa centrum quidquam operatur; ideoque nec se centro conjungit; ex hypothesi tamen quod sic: id profecto non est nisi causatio alicujus *ubi* naturalis, non formæ ullius absolutæ; ergo non est beatitudo, quæ forma absoluta est.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, consequentiam esse nullam, quia anima est pars hominis beatificabilis, & immediate susceptiva beatitudinis, & per consequens totum est susce-

ptivum mediatum, nempe est beatum per animam, quæ est pars ejus.

Ad secundum dicimus, non detineri eas naturas sub violentia perpetua, quia quietantur in suis finibus a natura eis præscriptis. Sed negamus eam quietem esse, aut dici posse simpliciter beatificam; quia non quiescunt in optimo simpliciter.

Deus est causa finalis omnium, sed non finis, idest, ultima perfectio obtinenda per operationem.

Ad tertium dico: Finis accipitur multipliciter; quandoque enim sumitur pro causa finali; aliquando pro perfectione ultimata, ad quam res ordinantur; quandoque pro optimo, ac denique interdum etiam accipitur pro ultimo. Hæ duæ posteriores acceptiones non faciunt ad rem præsentem. Primo modo, Deus est causa finalis omnium, idque non aliter, nisi propter quem volita sunt omnia. Deus enim omnia producit propter seipsum, sicque est finis immediatus omnium, ut propter se, & a se, non tamem ad se ut ad finem immediatum: Sed ad hunc intellectum hic non loquimur de fine, sed quatenus nomine *finis* significatur atque intelligitur perfectio ultima, ad quam res ordinantur, & hoc modo non est Deus nisi causa finalis; non enim est Deus beatitudo formaliter, licet propter se beatitudinem largiatur. Atque ex hoc perspicuum est, quod circulus, quem ponit Proclus *Theorem*.35.de reditu omnium ad primum principium reditione completa, est congruus in arguendo; ergo variatur acceptio finis. Potest tamen dici, Deum esse finem inquantum terminat operationes naturæ beatificabilis.

ARTICVLVS II.

Vtrum unus homo possit esse beatior altero.

Doctor 4. *d.* 50. *q.* 5. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 5. *articulo secundo*.

(a) *Quoniam præsens quæsitum expensum fuit* p. p. q. 12. art.6. *censuimus; ad inibi dicta esse Lectorem remittendum. Et quamvis Cajetanus in* Comment. *dicat, visionem Dei per essentiam, & intellectualis creaturæ beatitudinem coincidere quidem realiter; quia tamen distinguuntur formaliter; decuisse Doctorem Angelicum complere formaliter quæsitum* in p. p. q. 12. *Valentia nihilominus* 1. 2. q. 5. *ingenue fatetur S. Doctorem hac in quæstione nonnullos articulos omittere potuisse. Atque idipsum arbitratus Vasquez quoad præsentem articulum ad dicta* in prima parte disput. 47. *se remittit*.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 12. *in Repor. ibidem q.* 11. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 5. *art.* 3.

Videtur homo in præsenti vita mortali posse consequi beatitudinem. Etenim hac in eadem vita mortali Christus fuit beatus; ergo citra omnem repugnantiam quivis alius, stante sui mortalitate, esse potest pariter beatus.

Præterea, Quod non est beatitudinis susceptivum, beatitudini recipiendæ impedimento esse non potest: Corpori non inest beatitudo, nec omnino est ejus capax; cum immediate uniri non possit summo bono simpliciter; ergo seu mortale, seu immortale supponatur, non impedit animam beatificari: atque ita in vita mortali potest esse omnino beata.

Præterea; Homini inest naturalis appetitus potiundi beatitudine, quam si consequi non potest nisi defungatur vita mortali, profecto naturaliter appeteret mori: nam eodem appetitu aliquid appetitur, & arcetur impediens; igitur homo suapte natura fugeret vitam mortalem, cujus contrarium asserit Apostolus 2 ad Corinth. cap. 5. *Nolumus*, inquit, *expoliari, sed supervestiri*.

Præterea, Id, quod in vita mortali potest immediate cognosci, potest & immediate diligi, ac diligens potest ei amore inhærere propter se, fierique subinde beatus; Sed pro præsenti vita, Deus per actum fidei immediate cognoscitur; ergo & propter se diligi potest a cognoscentibus. Non ergo vitæ mortali repugnat beatitudo.

Contra; Augustinus, 13. *de Trinit. cap.* 8. pluribus disserit, probatque, oportere vitam beatam esse immortalem; alioquin haud esse posse beatam. Nam tunc sciret homo se moriturum, amissurumque beatitudinem per mortem; aut igitur volens amitteret, aut nolens, aut indifferenter se haberet ad utrunque. Si volens, jam non esset illud summe volibile. Si nolens; ergo timeret imminens damnum, atque ita tristaretur. Si indifferens esse dicatur beatus ad utrunque; ergo non curaret de maximo bono suo, quod est inconveniens; ergo in vita mortali homo beatus esse non potest. Rursum, Exodi 33. *Non videbit me homo, & vivet*, idest in vita mortali, juxta Glossam.

S. Thom: sententia hic Secunda Secundæ *quæst.* 175. *art.* 4 videtur sentire hominem mortalem esse posse beatum sed in raptu & extasi, ut Sanctus Paulus.

Respondeo, Aliquorum est, hic opinio talis. Quamvis quædam imperfecta beatitudinis participatio in hac vita haberi possit, perfectæ nihilominus beatitudinis neminem mortalem potiri, est impossibile: Siquidem Beatitudo hæc omne malum, omnemque miseriam excludit, & miseriis vita mortalis est multipliciter subjecta, atque obnoxia. Deinde homo naturaliter desiderat boni possessi permanentiam; mortalis autem vita transit, quam tamen perpetuo manere desideramus, ut suapte natura mortem formidamus; fieri ergo non potest, ut in hac vita beatitudo obtineatur. Quod etiam denique probant ex eo, quia nequit homo in hac vita Deum videre; Ergo nec esse beatus: beatitudo enim in Dei visione consistit.

Solutio Doctoris. Nullam esse intrinsecam repugnātiā quominus Deus efficiat hominem beatum in hac vita mortali spectata illius potentia absoluta.

Magistrum sequuntur Neoterici, Suarez 1. 2. *disp.* 16. Vasquez in *Commēt.*

Nos dicimus, de absoluta Dei potentia communicari posse beatitudinem homini mortali. Probatio: Nam impossibilitas impediens aliquid recipi in subjecto præexistente, vel oritur ex parte agentis, vel ex parte subjecti, seu quia simpliciter id sibi repugnat, sicut lapidi esse sapientem, seu secundum *quid*, ut existenti sub uno contrario, simul esse sub opposito sibi repugnat, Atqui ex parte horum trium non repugnat communicari beatitudinem homini mortali; ergo id est simpliciter possibile, spectata Dei absoluta potentia. Probatio minoris. Nam Deus tunc potest dare beatitudinem homini, ut post mortem elargitur, vel immediate, vel medio lumine, si id requiratur in altera vita.

(a) Dogma est fidei unum alio in gloria esse beatiorem diffinitum *in Concilio Florentino sub Eugenio IV.* juxta illud Joann. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*. Oppositum censuit Hæreticus Iovinianus juxta Stoicorum Philosophiam de paritate virtutum & vitiorum, contra quem errorem fusissime invehitur S. Hieronymus *lib.* 2. *contra eundem Hæreticum*.

us art. ejusdem sententiæ fuit. Magist. Richard. 4. *dist.* 9. *art.* 2. 6.

ta. Non est ergò impossibilita ex parte agentis. Ex parte vero passi, evidens est, non adesse intrinsecum impedimentum, alioquin perpetuo sibi repugnaret esse beatum. Omnis ergo repugnantia attendi debet ratione alicujus passi adjuncti, cum quo non cohereat beatitudo; & si est aliquid tale, aliud esse nequit nisi mortalitas: ejusmodi autem repugnantia formalis esse non potest: alioquin non stetissent in Christo beatitudo, & mortalitas, quod est erroneum, & omnino a veritate alienum. Est igitur hæc repugnantia tantum virtualis, quatenus possibilitas, quæ sequitur ex causa naturali, ut effectus, & corruptio adjuncta mortalitati repugnat summo gaudio, quod sequitur ad beatitudinem. Deus autem de potentia absoluta impedire potest ne effectus naturalis sequatur ad suam causam, quo facto nulla superest repugnantia, aut impedimentum, quominus homo in statu mortalitatis sit beatus, Deo conferente beatitudinem. Cum enim beatitudini non sit compossibilis aliquis motus obliquus in appetitu intellectivo, qui natus est conformiter se gerere ad appetitum sensitivum summe inclinatum ad delectabile sibi conveniens; in casu, quo mortalis homo fieret beatus, hæ causæ impedirentur, ne exirent in effectus suos, qui naturaliter eas consequerentur; non repugnat ergo mortalitati beatitudo, nisi quia effectus unius secum non compatitur effectum alterius. Unde delectatio beatitudinis arceret omnem tristitiam in appetitu sensitivo, nedum oppositum, sed etiam contingentem; propterea quod ergo sensitivus appetitus impediretur ne oblectaret se in sensibili conveniente, non exinde tristaretur, nec etiam appetitus intellectivus.

Beatitudo corporis non stat cum vita mortali.

Alio præterea ex capite post assignari repugnantia; Nam licet corpus non sit capax beatitudinis proprie, quæ sita est in actibus intellectus & voluntatis; attamen est secundum *quid* beatificabile, quatenus animæ beatitudo redundat in ipsum; adeout animæ quies in objecto beatifico non sit omnino perfecta sine illa corporis. Cum ergo corporis beatitudo consistere nequeat cum vita mortali, repugnat, beatitudinem perfectam conferri in vita mortali; tantum ergo de potentia absoluta Dei, & juxta ordinem alterius providentiæ esse potest beatus homo in vita præsenti. Et nedum miraculo attribuendum foret esse hominem in hoc statu beatum, sed etiam quia causa naturalis præpediretur ne exiret in effectum se naturaliter consequentem, etsi id impedimentum nulla causa ordinis naturalis interponere valeret.

Si mortalis homo foret beatus duplex miraculum interveniret.

Regula interpretandi omnes Sanctorum auctoritates.

Ex quibus solvi possunt, ac recte intelligi omnes auctoritates Sanctorum, negantium viatorem posse Deum videre in se, ac fieri beatum; nam loquuntur juxta præsentem providentiam, ac potestatem ordinariam, secundum quam statuit, neminem mortalium ad sui claram visionem esse admittendum. Unde miraculum esset, ut dictum est, si Deus horum alicui daret beatitudinem & ulterius nonnisi per miraculum evenire posset, ne causa suum effectum naturalem produceret, & ideo dicitur de lege communi, & secundum ordinem præsentem id evenire non posse.

Ad argumenta. Ad primum respondeo dispensationem circa Christum Dominum extitisse omnino miraculosam, & secundum Dei potentiam absolutam, de qua factum est, ut simul extiterint beatitudo, & mortalitas, propter repugnantiam effectuum, sicuti explicatum est: quemadmodum & miraculo attribuendum est, dolorem partis sensitivæ redundasse usque ad superiorem animæ portionem, contra effectum beatitudinis.

Ad secundum concedimus, corpus non esse beatitudinis susceptivum, quali anima decoratur: esse nihilominus susceptivum suo modo ac producere posse aliquem effectum, cui non est compossibilis effectus beatitudinis, & e converso.

Ad tertium respondeo, Præsentem vitam, inquantum vita est, haud repugnare beatitudini, sed prout est mortalis illi opponi. Quare nemo est, qui appetat dissolui, imo potius supervestiri, idest, magis appetit, ut semper sit vita sua, fiatque immortalis.

Ad quartum respondeo, Utique pro præsenti vita Deum posse cognosci & diligi immediate, sed in communi tamen & confuse; talis autem dilectio & notitia non est ultima beatitudo homini possibilis, sicut *articulo primo* dictum fuit. Consistit enim in clara Dei cognitione intuitiva, & dilectione illi correspondente.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 6. *in Repor. ibidem q.* 5. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 5. *art.* 4.

Videtur ad essentiam beatitudinis pertinere securitas, quod non possit amitti. Etenim Augustinus, 13. *de Trinitate cap.* 7. enumeratis pluribus ad beatitudinem spectantibus, subdit, *Et quod est omnium beatissimum, ita semper fore certissimum erit.*

Præterea, De essentia beatitudinis est, quod sit ultimata perfectio; Ergo ex ratione sui excludit a subjecto omnem oppositam privationem; igitur ex ratione sui constituit subjectum incorruptibile, & intransmutabile secundum ipsam.

Præterea, 1. Ethic. cap. 8. *Felicitas est operatio optima secundum vitam perfectam.* Id autem de mente Philosophi includit perpetuitatem quandam, alioquin felix posset miser fieri, quod ipse habet pro inconvenienti.

Contra, 1. Ethic. cap. 6. *Nihil est perfectius ex hoc quod diuturnius.* Et exemplificatur de albo unius diei, & unius anni. Quod omnino verum est de perfectiore permanente, quia tali accidit tempus, vel quæcunque duratio major vel minor; Ergo cum securitas includat perpetuitatem durationis, non pertinet per se ad beatitudinem, quæ est perfectio simul tota. Rursum, Hæc securitas, si est actus; igitur aut intellectus, aut voluntatis. Si intellectus non pertinet ad beatitudinem, nisi ut prævium ex dictis supra *q* 3 *art.* 4. Si voluntatis, utique fruitio non est; habet enim fruitionem pro objecto; in sola autem fruitione est statuenda beatitudo.

Respondeo, Certissimum est, beatitudinem fore perpetuam & sempiternam. Hæc enim est veritas fidei, expressa Matthæi 25. *Ibunt justi in vitam æternam.* Et cap. 22. *Erunt sicut Angeli Dei.* Et in Psal. 83. *In sæcula sæculorum laudabunt te.* Et alibi sæpe. Similiter idipsum testantur multa dicta Sanctorum; Sed satis sit adduxisse Augustinum 13. *de Trinitate cap.*

De fide est beatitudinem fore sempiternam.

cap 8. Scribentem, *Beata vita esse non potest, nisi sit immortalis*. Quod & probat ex eo, quia si amitti potest; aut ergo beatus amittit eam nolens, & tunc beatus non erit, quippe cui non suppetant omnia quæ vult: aut volenti adimitur; aut certe amittit illam neque volens neque nolens, sed indifferenter se habens, & ex utroque statim sequitur ipsum non esse beatum, quia beatitudinem non diligit: imo si volens amittit odit eam: si indifferens sit ad utrunque, non æstimat illam quanti est facienda; non est ergo tunc homo fruens vita beata. Quæ trimembris Augustini distinctio intelligenda est non pro instanti quo poneretur amitti beatitudo, quia consequens non esset incoveniens, nempe quod tunc non sit beatus, sed accipienda pro illo primo *tunc* vel pro tempore, quo est beatus. Idipsum potest urgeri si dicatur excidere posse beatum beatitudinis possessione per amissionem vitæ temporalis. Nam aut amittit vitam volens, aut nolens, aut neutrum. Nec est rationabile respondere, amittere vitam, sed id non prævideri nec considerari a beato dum potitur vita beata; ideoque indifferenter se habere quoad voluntatem; non quasi non magni faciat illud bonum apprehensum perpetuo possidere, sed quia ejus perpetuitatem non considerat. Hoc, inquam, irrationabile est. Nam quomodo nunquam recogitaret de sempiterna duratione ejus vitæ, quam summe diligit si beata est? Si vero ponatur apprehendere, & credere eam perpetuandam, quod tamen futurum non est; ergo decipitur; nihil autem inconvenientius dici potest, aliquem falsa opinione esse beatum secundum Augustinum, *XI de Civit. Dei cap.* 4.

Sermo explicatior de Beatitudinis perpetuitate.

Ad intelligentiam ampliorem certissimæ veritatis, videndum est primo quænam sit causa ejus perpetuitatis; deinde qualiter ad beatitudinem spectet, ac denique de securitate beatorum, se non esse unquam amissuros beatitudinem.

Henr. quodl. 12. q. 15. De sententia S. Thomæ agetur *infra quæst. X.*

Causam igitur perpetuitatis beatitudinis quidam assignantes ajunt, eam desinere non posse, quia est ex se necessaria formaliter, principiative vero a causa extrinseca causante. Alii vero dicunt potentiam necessario determinari ad agendum ex habitu, ut intellectum ad videndum ex lumine gloriæ, & charitatem ad fruendum ex charitate consummata. Hanc igitur esse causam ponunt dantem perpetuitatem beatitudini.

Nos neutram sententiam putamus probandam. Et contra primam quidem facit, quod beatitudo creata est accidens; ergo non minus dependet, quam subjectum ejus: Subjectum autem dependet ex conservatione Dei contingenter ipsum conservantis, & per consequens non habet *necesse esse* formaliter; Ergo multo magis nec accidens. Responsio. Etsi absolute beatitudo habeat esse contingens; tamen ex quo semel inest naturæ necessario inest manente natura, & ita habet *necesse esse* ex quo producta est in *esse*. Contra, Deus potest conservare prius essentialiter sine posteriori: illa natura est prius essentialiter beatitudine, imo etiam prior tempore; ergo stante subjecto potest beatitudo *esse* desinere. Confirmatur, nunquam est major necessitas tertii ad primum, quam tertii ad secundum. Atqui in casu tertii ad secundum est tantum beatitudo contingens

Quapropter dicimus, nihil aliud a Deo habere *esse* formaliter necessarium, sed simpliciter contingens. Tamen aliquod creatum dicitur possidere *esse* incorruptibile, quatenus non habet contrarium, vel quia destrui nequit ab aliquo, creato sed solum annihilari a Deo non conservante, qua ratione beatitudo dicenda est incorruptibilis, sed hujusmodi incorruptibile non est ex se perpetuum nisi possibiliter: Nam sicut suum *esse* accipit a Deo contingenter conservante, ita & perpetuitatem accipere potest.

Beatitudinis perpetuitaté non esse ex habitibus.

Contra secundam positionem facit primo, quia habitus respectu operationis non est causa prior potentia, sed semper secunda: illud enim est potentia, quod simpliciter possumus; atque hinc habitus non utitur potentia, sed potentia habitu, veluti causa secunda atque instrumento. Causa autem prior non determinatur ad agendum, nec per consequens necessitatur ad agendum, sed e converso. Deinde, B. Virgo in via prædita fuit charitate, ac data sit alicui beatorum inferioris gradus, & tamen non cogebatur ad fruendum etiam quando stabat in Dei contemplatione. Denique, Quamvis lumen gloriæ necessitatem imponat intellectui videndi objectum sibi præsens, tamen si voluntas sit causa imperans eam visionem potest non imperare; contingenter enim unit intelligentiam memoriæ illius objecti, quod contingenter amat. Et porro debere ita conjungere apparet, quia Augustinus frequenter in *lib de Trinit.* dicit in gignitione Verbi perfecti concurrere voluntatem sic copulantem: illa autem visio est Verbum secundum ipsum, 15. *de Trinitate*.

Non ergo est necessitas, sive perpetuitas necessaria ex habitibus determinantibus potentias ad actus: Sed tantum ex habitu gloriæ est necessitas secundum *quid*, quia habitus est naturaliter inclinans: nec ex charitate est talis necessitas in voluntate; nam hæc libere potest uti & non uti charitate. Est igitur felicitas beatorum sempiterna ex sola voluntate divina quæ sicut perficit naturam beatificabilem intensive, ita conservat eam perpetuo in tali perfectione ab se donata.

Solutio Doctoris est, beatitudinem esse perpetuã ex Dei decreto, quo statuit se fruitionem esse perpetuo conservaturum.

Verum ex his emergit dubitatio: Si enim beatitudo de sui ratione non postulat esse perpetuam, nec aliquid intrinsecum beatis facit ad ipsius perennitatem; igitur spectata natura voluntatis creatæ, quæ est vertibilitas ad bonum & malum, beati possent peccare, quod est inconveniens. Responsio, dubitationem hanc late expendimus *quæstione præcedenti articulo quarto*. Ibi itaque dictum est, beatos posse peccare potentia remota, non propinqua, Deo perpetuo conservante actum fruitionis, & concursum denegante ad actum peccaminosum.

S. Thomæ argumenta, 4. d. 49. q. 1. art. 1. q. 4. eam sententiam etiam *hic* tuetur.

Quomodo autem se habeat hæc perpetuitas ad beatitudinem, aliqui opinantur includi in ratione formali ipsius, atque his rationibus moventur. Nam beatitudo est finis omnium (a) (b) desi-

(a) Hic Doctor movet dubium de mensura beatitudinis. S. Thomas vult mensurari æternitate, Magister Scotus dicit mensurari ævo. Nam videtur, inquit, manifeste falsum, aliquod creatum, ut distinguitur contra æternum, mensurari æternitate, & non ævo: omne enim creatum potest deficere, æternum vero, ut est totum simul actu, ita caret potentia non essendi; Sed vide textum a n. 16. De his actum *p. p. q. 10. articulo* 4. & 5.

(b) Magist. Hiquæus in *Comment.* ad hunc textum scribit. Hinc patet Doctorem non sustinere controversiam cum S. Thoma in hoc, sed tantum explicare conclusionem, ut reducitur in sua principia, & ostendere rationes præmissas intelligendas esse de beatitudine intensive, & extensive sumpta.

desideriorum; ea enim adepta, cessat omnis appetitus; oportet ergo sic includere omnia appetibilia, ut nihil desiderandum restet. Quilibet autem desiderat permanere in bono, & perpetuo. Deinde, pœna perpetua est in damnatis; Ergo & felicitas beatorum est essentialiter perpetua.

Nos dicimus primo: Si *beatitudo* accipiatur pro aliqua perfectione permanente, ut permanens quantacunque intensa, perpetuitatem non spectare ad rationem formalem ipsius. Etenim quæcunque perfectio permanens, & quæcunque eadem, & æqualis, potest per instans permanere, vel ad breve aliquod tempus, quæ & quanta esse potest cum toto tempore; æque enim perfecta est albedo unius diei, sicut unius anni, 1. *Ethic. cap.* 6.

Secundo dicimus, Si beatitudo accipiatur non solum intensive, sed etiam extensive, perpetuitatem pertinere ad rationem ipsius. Siquidem juxta hunc intellectum, nihil est extensive omnimode perfectum: nisi quod durat quantum durare potest: beatitudo autem nata est perpetuo manere; ergo accipiendo ipsam pro summa perfectione intensive, & extensive, includit perpetuitatem. Et quidem nedum est desiderium in natura ad perfectionem intensam, sed etiam ad sic extensive habendam, sicut desiderium non tantum est ad bonum essentiale, sed & ad semper *esse*, sicut est possibile competere naturæ, & juxta hanc posteriorem acceptionem multi loqui videntur de beatitudine; quamvis sic accepta non sit aliquid unum, quippe quæ includat eam beatitudinem intensivam, quam reliqua concomitantia, quæ spectant ad substantiam beatitudinis.

Per hoc ad primum, Beatitudo intensive accepta, est finis omnium desideriorum quantum est ex parte objecti, unitive & eminenter includentis omne recte desiderabile, sicut sæpe dictum est in Augustini diffinitione esse intelligendum. Tò *quicquid vult*, nempe quia in uno unitive possideat omne desiderabile. Beatitudo autem secundo modo sumpta, est finis desideriorum, non tantum unitive, sed etiam extendit se ad durationem perpetuam, sicut dictum est. Quapropter inductum argumentum admissa assumpta propositione, peccat in forma; quia esse finem omnium desideriorum, non infert; ergo includit in se omnia desiderata; satis est enim quod vel includat, vel supponat, vel etiam concomitetur quodcunque requisitum necessario in ordine desideriorum complendorum.

An gloriæ eternitas adat sub merito.

Ad secundum de proemio, Dubium est, an perpetuitas beatitudinis per se cadat sub merito, vel tantum sit quoddam annexum illi, quod per se cadit sub merito. Et dicendum, Deum nulli nostrum propter quæcunque merita esse debitorem reddendæ perfectionis adeo excellentis: Sed esto, quod ex sui liberalitate determinaverit meritis conferre actum tam perfectum tanquam præmium; id tamen ex justitia supererogante, qualis nempe decet eum, rependitur, tamen non sequitur ex hoc necessario ex tali justitia esse reddendam gloriam perennem, tanquam præmium; imo abundans fieret retributio, si collata beatitudo ad instans duraret. Si ergo perennitas pertinet ad præmium, tanquam cadens sub merito, oportet eam correspondentiam terminari a justitia, & liberalitate superfluente. Nec est inconveniens asserere, Deum ex justicia supererogante determinare præmium, etiam ut perpetuum dare meritis.

Perpetuitas proemii, ex iustitia & liberalitate superfluēte datur beatis. De qua re 4. d.46. q.4. n. 20.

Itaque ad argumentum dicimus, negandam esse paritatem desumptam ex poena damnatorum, quia etsi deceat divinam bonitatem elargiri præmium, etiam perenne pro meritis, quæ sua dona sunt, non congruit tamen ejus justitiæ ex lege ulciscenti demerita inferre pœnam ultra delictorum mensuram, & demeritum.

De securitate beatorum.

Ad securitatem quod attinet beatorum, securitati videtur opponi timor. Timor autem vel est de malo impendente, vel de continuatione ejus, quod inflictum fuit, præcedente tamen ejus mali apprehensione. Porro securitas hæc est in voluntate sicut aliquid oppositum timori, eamque præcedit certitudo in intellectu de bono conferendo, vel de jam collati duratione. Hanc itaque certitudinem habent beati, non quia videant beatitudinem de sui ratione esse perpetuam, ut dictum fuit, nec etiam quia id inferant per discursum naturalem; cum enim beatitudinis continuatio ab una pendeat voluntate divina contingenter ipsam conservante nequit concludi per rationem naturalem. Sunt ergo certissimi de sempiterna duratione felicitatis eorum ex divina revelatione.

Unde certitudo beatorum de perpetuitate beatitudinis.

Veruntamen hæc securitas non est de essentia beatitudinis, ut hæc sumitur intensive: Siquidem securitas præsupponit certitudinem de continuatione beatitudinis; illa autem apprehensio certa sequitur ordine naturæ totam beatitudinem; est enim actus non tendens in objectum beatificum, sed reflexus super actum, & perconsequens beatitudo tota posita essentialiter poterit esse sine certitudine; ergo & multo magis sine securitate. Deinde, perpetuitas, de qua est illa certitudo, ad quam consequitur securitas, non est de essentia beatitudinis. Clauditur tamen in ratione ipsius, prout accipitur intensive & extensive, ut dictum est prius; & ita pariter spectat ad beatitudinem & securitas pellens timorem omnem amittendi aliquando eam, qua potiuntur, felicitatem. Et sicut timor est in irascibili, ita & ei opposita securitas; nam opposita sunt in eodem; beatitudo autem intensive est in concupiscibili, cum sit amor amicitiæ.

Securitas sequitur beatitudinem, non includitur in ea intensive accepta, sed extensive considerata involuit & securitatem.

Ad argumenta. Ad primum, cum ait Augustinus, *Et quod est omnium beatissimum &c.* intelligit, quod maxima perfectio beatitudinis est videre beatos certissimos semper ita fore: maxima inquam, extensive, quasi diceret, ipsa perpetua continuatio, de qua habetur certitudo, est maximum quidem in beatitudine, quia quantitas extensionis superaddita quantitati intensionis; & illud dicitur maximum quod includit aliquid, & adhuc aliquid superaddit quantitati, atque ita extensio hæc includit perfectionem intensionis.

Ad secundum dicimus, nullam formam finitam excludere posse omnem privationem a susceptivo; tamen beatitudo quia perfectissima maxime excludit perfectionis privationem a suo subjecto, & hoc sufficit ad hoc ut sit finis intrinsecus, qui necessario est finitus, cum sit operatio potentiæ finitæ, sed non sufficit ad incorruptibilitatem.

Nulla forma finita arcet a materia omnem privationem.

Ad tertium dicendum, Philosophum nunquam virtute luminis naturalis intellectus ad veram felicitatem humanæ naturæ pertingere potuisse; nec affirmative, nec negative. Non negative, quia falsum demonstrari non potest: non affirmative, quia sensibilia ad hoc sufficienter non perducunt: unde tanquam dubius, modo videbatur sentire, non esse veram felicitatem

Ut proinde miseris Vasquesium 1.2. *disp.* 21. *cap.* 2. ex Philosopho conari probare beatitudinis veræ perpetuitatem.

tem, cui posset succedere miseria, modo, non esse quærendam aliam felicitatem hominis ab illa, quam experiebatur (omnino enim eum latuit felicitas nobis repromissa) hæc autem non est perpetua & inamissibilis, quare circa hanc materiam non oportet ejus authoritatem suscipere, cum constet errasse.

ARTICULUS V.

Vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Doct.4. dist.49.q.11. in Report. ibidem q.10. S. Thom.1.2. q.5.art.5.

C*Vm de hoc quæsito disputatum sit* 1. p q.12. art.4. *ad ea, quæ eo loci dicta sunt. Lectorem remittimus.*

ARTICULUS VI.

Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Doct. locis in margine citatis S. Thom.1.2. quæst.5. art.6.

De rerum principio q. 8. n. 27. & q. 13. n. 16.

VIdetur homo consequi beatitudinem per actionem & influxum superioris creaturæ. Nam rerum universitas stat duplici ordine, & altero quidem nectuntur atque ordinantur omnia inter se, altero vero dependent ab primo principio. Secundum priorem ordinationem superiora influunt in inferiora, eisque sunt auxilio, ut assequantur finem a Conditore omnium præfixo. Siquidem eo influxu cessante nequirent suos effectus producere, ut patet in influxu corporum superiorum. Angeli autem sunt natura humana longe præstantiores; ergo influunt in homines, eosque adjuvant, atque promovent ad assequutionem finis eorum. Is autem finis beatitudo est; ergo homines consequuntur beatitudinem per actionem superioris creaturæ.

S. Thomæ *secundum principale.*

Præterea, Quod est in potentia tale, potest reduci ad actum per id, quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id, quod formali actualiquo calore est præditum. Sed homo est in potentia beatus; ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

2. d. 10. q. Un.§. *Ad oppositum.*

Contra, si operatione alicujus creaturæ homines beatitudinem assequerentur, maxime id verum esset de operatione Angelorum; Atqui secundum Apostolum 1. ad Hebreos, *Omnes sunt administratorii Spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis*: nihil ergo faciunt amplius, quam inservire illis, qui ad gloriæ hæreditatem possidendam admittuntur. Non ergo ipsi ullum influxum habent respectu salutis æternæ consequendæ, sed tantum dirigunt, & illuminant homines, ut incedant per viam mandatorum Dei.

Quodl.q.14. *§.De secundo principali.* 1. d. 3. q. 1. *§. Tertio dico V. est igitur.*

Respondeo dicendum, per nullius creaturæ actionem, cujuscunque excellentiæ sit hominem consequi beatitudinem, sed tam ipsum quam Angelum eam accipere immediate a Deo voluntarie eis se se ostendente in cognitione intuitiva, & libere pariter causante repræsentativum sui in cognitione abstructiva. Declaratio: Etenim seu loquamur de perfecta beatitudine, quæ consistit in clara Dei visione in sua existentia præsentis, seu de imperfecta, qualem putamus habuisse Angelos cum erant viatores; eis enim inditum fuit repræsentativum Deitatis, ut est talis essentia; utraque cognitio est immediate a Deo; per nullius ergo creaturæ actionem, altera fieri potest beata, seu uno, seu altero modo. Probatio minoris: Deus sub propria ratione divinitatis non est præsens alicui intellectui creato, nisi ipse voluerit fieri præsens, ut disserte scribit Ambrosius super Lucam. *In ejus potestate est videri; ejus natura non est videri; si vult videtur, si non vult non videtur.* Optime dicit, ejus naturæ non est videri, nempe a creatura, quia ejus natura non est causa naturaliter activa hujus visionis. Nec etiam aliqua natura creata, quæ est naturaliter activa respectu intellectus creati, potest hanc intuitivam Deitatis visionem causare, vel efficere, ut tale objectum sit alteri perfecte præsens; Siquidem continere nequit in se perfecte essentiam illam secundum *esse* suum; ergo nec quoad intelligibilitatem ejus.

2. d. 3. q. 9.

De his late actum 1. p.q. 12. art. 4.

Atque eadem ratio ostendit, nihil creatum posse esse causam ejus præsentiæ etiam abstractive apud intellectum. Nam causare nequit aliquid quod sit repræsentativum proprium & per se divinitatis sub propria ratione cognoscibilis; Siquidem tale repræsentativum non potest causari, nisi vel ab ipsomet cognoscibili, vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suæ cognoscibilitatis. Etsi igitur Deus possit cognosci & attingi distincte cognitione abstractiva per aliquod repræsentativum ejus; illud tamen repræsentativum non potest causari nisi immediate ab ipso Deo, voluntarie illud causante.

De hac re plura Doctor q. 14. *Quodl. cit. a n.* 24. Et vide comment. Magist. Lycheti.

Et brevius hæc ratio potest formari sic: Deus ut *hæc* essentia in se, qua ratione est objectum beatificum, non cognoscitur naturaliter ab aliquo intellectu creato, quia ut tale cognoscibile est objectum voluntarium, & non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum: nec aliqua essentia a nobis naturaliter cognoscibilis, ostendit sufficienter hanc essentiam ut *hæc*: nec per similitudinem univocationis, quæ univocatio non est nisi secundum rationes generales, nec imitationis, quia deficit, estque similitudo imperfecta; creaturæ enim imperfecte illam imitantur essentiam. Est igitur penitus impossibile, hominem adepisci suam beatitudinem, vel claram Dei visionem intuitive vel abstractive per actionem alterius creaturæ, quacunque excellentia præditæ esse dicantur.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, creaturas inferiores adiuvari a superioribus ac promoveri ad attingendos fines suos naturales, qui fines sub viribus earum naturalibus continentur; Sed beatitudo hominis est finis supernaturalis, ad quem ordinantur ex misericordia Dei, & per gratiam ejusdem ad eundem pervenitur: nullis autem naturæ viribus, nec influxu aliquo agentis creati.

Ad secundum est responsio talis: Quum forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum & naturale, esse potest principium actionis in alterum; at si imperfecta sit, nequaquam. Lumen gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum *esse* naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte & secundum esse similitudinarium, & ideo nulla creatura beata potest alteri suam beatitudinem communicare.

nicare. Contra, hæc responsio habet instantiam; Nam *esse* in creaturis omnibus reperitur imperfecte, nempe per participationem, in primo autem principio a se & perfecte, & secundum naturam ejus, & nihilominus creaturæ possunt *esse* proprium alteri communicare; ergo esto in beatis reperiatur lumen gloriæ imperfecte & per participationem, nihilominus poterunt alios ejusdem gloriæ efficere participes.

...gi q. 1. ...gumen... opinio... Aristote... Aliter ergo respondeo ex dictis, hominem habere quidem passivam capacitatem recipiendi beatitudinem, sed quia actus hic est longe eminentior quavis activa causalitate creaturæ, ex eo quod aliquis ea perfectione donatus sit, non sequitur posse ipsam alteri impertiri, sicuti nec a se ipso eam sumpsit, sed ab alio accepit; nec mirum, ad majorem perfectionem ordinari passivam capacitatem alicujus, ac ejus activa causalitas se extendat; quia in hoc magis dignificatur natura, cujus tanta sit excellentia, ut ultimam ejus perfectionem solum supernaturale agens sibi elargiri queat.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc ut homo beatitudinem consequatur a Deo.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 5. *art.* 7.

...gi q. 1. Quarto ...ipaliter ...tur. Videntur haud requiri aliqua bona opera ad hoc ut homo reddatur compos beatitudinis. Etenim beatitudo hæc a Deo confertur hominibus. Atqui agens perfectum potest statim amovere impedimentum omne, & inducere perfectionem; ergo non requiruntur aliqua bona opera ex parte recipientis, veluti dispositiones ad gloriam consequendam.

...2. q. 1. ...gumen... ...incipa... Præterea, Nulla bona opera requiruntur, ut Deus conferat gratiam, secundum Apostolum ad Rom. 9. *Si enim est ex meritis, jam non ex gratia*. Gloria autem est gratia consummata; ergo neque respectu beatitudinis requiruntur aliqua bona opera.

...19. Præterea, Christi anima mox ac corpori fuit unita extitit perfectissime beata; atqui nequiit meruisse beatitudinem mediis bonis operibus, quorum nulla ejus beatitudinem præcesserunt; ergo ut homo fiat beatus non sunt ei necessaria ulla opera bona.

...9. q. 5. A opposi... Contra, Psal. 61. *Reddes unicuique secundum opera sua*, igitur ut demeritis redditur pœna, ita bona opera compensantur beatitudine, ac propterea homo sine operibus bonis non est perventurus ad beatitudinem.

...q. 14. ...nelli... ...m. Respondeo dicendum, requiri opera bona, ut homo a Deo fiat particeps beatitudinis. Declaratio: Objectum beatificum, quod est Dei essentia, solum intellectum divinum naturaliter movet, illudque clare visum & penitus intellectum, voluntas necessario amat, ex qua visione & amore, Deus est plenissime beatus. Beatitudine igitur potitur Deus ex natura sua. At cæteras naturas intellectuales non movet illud objectum naturaliter, sed tantum si libere & voluntarie ostendatur eis, quia tamen sunt beatitudinis capaces, tanquam præferentes imaginem ejus, qui naturaliter est beatus, & subinde libertate præditæ, decuit sapientiam, & bonitatem, & justitiam Conditoris earum, proponere ipsis beatitudinem, veluti mercedem & præmium; eam autem ordinationem nos colligimus ex Scripturis, & ex dictis Sanctorum. In his enim diserte habetur, peccatores esse indignos vita æterna, justos vero dignos. Quoniam enim suapte natura erant vertibiles in deterius, regendæ erant imperio, ac terrendæ exitio. Seu ergo Angelis, seu hominibus danda erant præcepta, quibus si parerent, merces ex superrogante liberalitate rependeretur, sin, pro qualitate delictorum, pœnæ immedicabiles ipsos manerent. Durante ergo hominis statu viæ, & mortalitatis, necesse est ut se disponat per observantiam, eorum quæ sibi Deus dedit, mandatorum, quo merces laborum, & præmium victoriæ consequatur. Vita enim ejus spiritualis quædam via est ordinans, ut bene vivens in ea, de ipsa sine impedimento transeat ad aliam, pro qua præparatur: quod fit per rectum usum eorum, quæ Deus hominibus præparavit adjutoria. *1. 17. q. 2. §. De secundo.* *2. d. 9. q. 2. & d. 6. q. ..* *4. d. ..q. 1. §. Respon... V. Secundum.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Deum de potentia absoluta utique posse elargiri beatitudinem homini sine ulla prævia dispositione, quæ acquiritur per opera bona elicita ab homine per misericordiam Dei prævenientem & adjuvantem. Verum juxta præsentem providentiam aliter visum est ei statuere, & ordinare. Nam cum homo naturaliter esse beatus non possit, voluit ut saltem aliquam haberet activitatem respectu suæ perfectionis consequendæ, ac interim pro vita mortali exerceret se in observantia mandatorum Dei, usque ad instans digrediendi ab hac vita. Accedit quod, etsi potuerit dedisse Angelis & hominibus gloriam sine ullis meritis, gloriosius est tamen eam meritis consequi, & ita sua sapientia disposuit, ut testantur sacræ literæ. *Loco cit. in arguendo.* *2. d. 5. q. 1. §. Ad primum principale primæ quæstionis. V. Ad probationem.*

Ad secundum dico, Intellectus Apostoli est, quod gratia non habet causam meritoriam de condigno in illo, cui confertur tamen potest habere causam de congruo in eodem, & causam meritoriam extrinsecam de condigno, nempe merita passionis Christi, intuitu quorum meritorum Deus confert gratiam se congrue disponentibus ad illam, per quam exinde observantur divina præcepta ad salutem. *4. d. 2. q. 1. § Ad tertium principale.*

Ad tertium dicimus, verum esse, Deum animæ Christi contulisse gloriam nullis ipsius præcedentibus meritis, sed ex hoc non est extendenda illatio ad alios, quorum ipse fuit constitutus princeps, & caput. Nam in universis operibus divinæ sapientiæ, non fuit, nec erit aliquod opus mere gratiæ, nisi sola incarnatio Filii Dei. Is ergo omnibus electis promeruit gratiam, per quam consequuntur vitam æternam. *Ubi supra §. Et si obiicis.*

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 9. *in Report. ibid. q.* 8. *Collat.* 17. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 5. *art.* 8.

Præsentis quæsiti materiam expressam habes 1. p. q. 82. art. 1. *ideo illinc huc accersendam. Cajetanus etiam ad eo loci dicta se remittit. Videndus Magist. Hiquæus* in Comment. *Scotum sequuntur Valentia* 1. 2. quæst. præsenti punt. 1. *Aliique*.

QUÆSTIO SEXTA

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire: oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singularia sunt: ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali: Secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de actibus humanis. Secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt proprii, quidam sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo, De consideratione humanorum actuum: Secundo, De distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario, & involuntario in communi. Secundo, de actibus, qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur, primo considerandum est de voluntario, & involuntario, & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO.

I. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.
II. Utrum inveniatur in animalibus brutis.
III. Utrum voluntarium esse possit absque ullo actu.
IV. Utrum violentia voluntati possit inferri.
V. Utrum violentia causet involuntarium.
VI. Utrum metus causet involuntarium.
VII. Utrum concupiscentia involuntarium causet.
VIII. Utrum ignorantia.

ARTICULUS I.

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Doctor. Quodl. q. 18. §. Ad primum principale. 2. *d.* 32. §. Ad primum primæ quæst. 4. *d.* 14. *q.* 1. §. De tertio articulo. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 6. *art.* 1.



VIDETUR in actibus humanis haud inveniri voluntarium. Siquidem de voluntario & involuntario loquens Damascenus lib. 2. de fide cap. 24. *Sponte*, inquit, *id fieri dicitur, cujus principium & causam continet is qui agit*. Atqui causam suarum operationum non continet homo; Ergo in actibus humanis non est invenire voluntarium. Probatio minoris: Aristoteles 3. *de anima tex.* 54. ponens ordinem moventium & motorum, vult appetibile esse movens, non motum. Cum ergo appetibile moveat appetitum, sitque extra hominem, ipse non est causa suorum actuum, ac proinde in his non reperitur voluntarium, seu spontaneum. (2. d. 25. *In argumēt. princip.*)

Confirmatur, Ex se indeterminatum ad unum oppositorum non agit, nisi aliunde determinetur. Voluntas autem de se indeterminata est; ergo oportet ab alio agente determinari, quod agens aliud non est, quam objectum extra ipsum movens.

Præterea, Magist. 2. *Sent. dist.* 25. *cap. finali*, exponens illud Apostoli 9. ad Rom. *Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei. Non est volentis*, inquit, *velle, neque currentis currere, idest, operari, sed miserentis Dei, qui operatur in nobis velle & operari bona.* Qui autem a superiori causa accipit operari, nihil sua sponte & voluntarie facit; Ergo in actibus hominum nihil est voluntarium.

Quod si dicatur, Posse homines sua sponte, propriaque voluntate exire in opera mala, Contra est, *quia posse peccare non est libertas, nec pars libertatis*; Secundum Ansel. *de libero arbitr. cap.* 1. & 3. ergo hac ex causa nullum adstruitur voluntarium in actibus humanis. (2. d. 3. Unica ... *gumēt. principali*)

Contra, Anselmus cap. 4. de Concep. Virg. *Voluntas est instrumentum seipsum movens.* Quicquid ergo homo non coacte agit, sua sponte, ac voluntarie facit; ipsomet enim auctore ad hæc & illa repræsentanda, exit.

Respondeo dicendum, omnino in actibus humanis voluntarium astruendum esse. Et quidem *voluntarium* potest multipliciter intelligi, nam quemadmodum *involuntarium* est illud, contra quod voluntas simpliciter remurmurat,

ita

ita & voluntarium eſt ei id, contra quod ipſa non remurmurat, ſed ſua ſponte ſuſtinet. Itaque *voluntarium* uno modo intelligitur illud, quod eſt ſubjective in voluntate. Sed quia in voluntate poteſt reperiri aliquid, quod ab ipſa non acceptatur, ideo ſic eſſe in voluntate non conſtituit complete rationem voluntarii. Secundo *voluntarium* eſt, quod eſt volitum a voluntate: hoc tamen dicitur voluntarium per participationem, quatenus acceptatio ejus, ut objecti voluntaria eſt, cæterum ipſum magis dici debet volitum, quam voluntarium. Proprie proinde voluntarium illud eſt, *quod in poteſtate voluntatis continetur, ut eſt vis activa.* Quare non ſolum actus immediate a voluntate elicitus, eſt primo, & per ſe voluntarius, ſed etiam actus exterior ab illa imperatus, ac prout interiori conjungitur, eſt pariter voluntarius, & ſubinde agenti imputabilis. Rurſus, etſi omne liberum ſit voluntarium, non tamen omne voluntarium pariter liberum eſt. Siquidem beati voluntarie, & eligibiliter fruuntur objecto beatifico, non tamen libere ſic, ut queant ſuſpendere operationem inhærendi ſummo bono propter ſe, aut peccare, Deo concurſum non præbente ad omnem actum, in quem creata voluntas ex ſe poſſet. Conſimiliter Deus voluntarie diligit bonitatem ſuam, non tamen libere, quatenus nomine potentiæ liberæ ſignificatur poteſtas agendi, & non agendi, eamque concomitatur contingentia oppoſita neceſſitati operandi. Deus ergo libere, & neceſſario amat ſe, & producit Spiritum Sanctum, quia non per modum naturæ, ſed per modum voluntati proprium: quapropter *Tò naturale*, non ſolum opponitur ſupernaturali, ſed etiam *voluntario.* Ac proinde ſicuti naturale eſt ex ſe determinatum ad agendum, ut grave ad *ubi* deorſum, ignis ad comburendum. Sed *voluntarium* non eſt aliunde determinatum ad agendum, imo habet principium determinativum ſui ad operandum, quantumvis neceſſario operetur. Nec ejus rei eſt alia ratio, niſi quia eſt voluntas, quæ ſuapte natura ſemet determinat ad operandum. Qua propter cum actus humanus is ſit, qui cauſatur per intellectum & voluntatem in homine intendente finem ejus actus, ut dictum eſt *q.* 1. *art.* 1. ea neceſſitate in eis reperitur *voluntarium*, quanta ad ipſos influit voluntas: Sic autem concurrit, ut ejus actione non intellecta nullus ſuperſit actus humanus.

[Ratio voluntarii proprie accepti.]

[1. d. 1. q. 4. 4. d. 49. q. 6. Quodl. q. 16. 1. d. 43. q. 4. Intelligentum.]

[4. d. 6. q. 5. 5. Ad iſtam quæſtionem.]

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, appetibile extra concurrere metaphorice ad volitionem: unde adæquatum principium ejus eſſe in homine, quod principium, quia ſeipſum determinat ad agendum, ideo libere, ſpontanee, ac voluntarie agit. Dato etiam quod aliquod principium concurrere poſſet ad agendum una cum voluntate, ut objectum ſecundum aliquos, vel intellectus, juxta ſententiam aliorum, atque concauſa illa ſit naturaliter activa; attamen voluntas nunquam eſt principium activum naturale; Nam naturaliter agere, & libere operari, ſunt primæ differentiæ principii activi. Voluntate igitur libere operante, ac intellectu naturaliter agente totum dicitur produci libere & a propoſito, quia propoſitum eſt principale ac immediatum principium ejus productionis. Conſimiliter in actibus per voluntatem imperatis. Nam licet potentiæ inferiores ſint cauſæ naturales eorum actuum, quia tamen totus proceſſus ſubjacet voluntati, recte dicimur libere uti eis, & libere agere a principali agente.

[3. d. 25. q. un.]

[Quodl. q. 16. n. 14. & 15.]

Ad confirmationem dico ſic. Aliqua eſt forma in potentia contradictionis non valens ſe determinare ad unum illorum, eo quod diminuta ſit, atque imperfecta, ut ſcientia. Alia vero eſt potentia indeterminata ſed perfecta, pollens virtute ſe determinandi objecto ſibi præſentato, cujuſmodi eſt voluntas, potens ſeipſam & alias potentias determinare ad agendum alio ex præoſtenſis præelecto, alio omiſſo. De qua re late actum *p. p. q.* 83. quæ eſt *de libero arbitrio.*

[2. d. 25. Ad ultimum principale.]

Ad ſecundum concedimus, Deum prævenire voluntatem noſtram, ut velimus prout oportet, & adiuvare per gratiam, ut operemur bona. Veruntamen ex eo non lædi liberum arbitrium humanum, nec efficere, quin voluntarie operemur. Nam voluntas eſt quaſi equus liber, & gratia quaſi ſeſſor juxta Auguſtini phraſim, poteſt proinde voluntas gratiæ cooperari, & etiam ipſam excutere. Nam ipſa voluntas eſt prima cauſa, utens gratia pro conditione ſuæ poteſtatis: gratia vero eſt cauſa ſecunda inclinans per modum naturæ ad objectum ſumme diligibile.

[1. d. 17. q. 5. 6. Ad ſolutionem.]

[Videndus Magiſt. 2. d. 26.]

Ad Anſelmi auctoritatem dicendum, utique poſſe præciſe in peccatum, quod eſt carentia debitæ circumſtantiæ, non eſſe libertatem, neque partem ejus, at poſſe in actum, cui annexa eſt deformitas, libertati adſcribendum eſſe, cum talis potentia dare poſſet actui illi rectitudinem, loco deformitatis; libertati inquam, non ſimpliciter, ſed creatæ.

[2. d. 25. Ad tertium principale.]

ARTICULUS II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 6. *art.* 2.

Reſpondeo, Quorundam eſt hic ſententia talis: Voluntarium ſecundum rationem perfectam ſoli competit rationali creaturæ; Sed ſecundum rationem imperfectam eſt invenire voluntarium etiam in brutis. Nam duplex eſt cognitio finis, altera perfecta, altera imperfecta. Prior eſt, quando non ſolum apprehenditur ipſe finis, ſed etiam cognoſcitur ratio finis, & proportio ejus, quod ordinatur ad finem. Tunc vero imperfecte cognoſcitur, quum in ipſo fine ſiſtitur incognitis finis ratione, & proportione actus ad finem. Quoniam igitur bruta imperfecte finem apprehendunt, ut natura rationalis perfecte, proinde in ſolis humanis actibus perfecte ratio voluntarii invenitur; in brutis autem imperfecte.

Nos dicimus ſenſitivo appetitui brutorum tantum abuſive attribui poſſe *voluntarii* rationem vel imperfectam. Quia nuſquam eſt, niſi perfecta ſit in ſuo ordine, ubi oportet inveniri principium intrinſecum actuum voluntariorum, quod non ab alio determinetur, ſed tantum a ſe ipſo, ex *articulo præcedenti*. Hæc ratio a toto genere abeſt a brutis, quorum ſenſitivus appetitus effective determinatur ab appetibili extra, ab eoque trahitur atque agitur in actibus ſuis, ſic, ut eorum non dominetur; imo ſi eſt conveniens ſenſibile ſtatim appetit, ſin, illud averſatur, & refugit, ut recte dicit Damaſcenus, *lib. 2. de fide cap.* 23. ergo ſibi omnino repugnat ratio

[1. d. 1. q. 5. Quæ eſt ſolutio quæſtionis 4.]

[2. d. 25. n. 21. Ad aliud. 3. d. 27. q. unica & frequenter.]

ratio voluntarii, quæ tantum reperibilis est in appetitu intellectivo, qui non ducitur sed ducit per sui dominativam potestatem super suos actus, & etiam dominatur actuum inferiorum potentiarum.

4. d. 43. q. 2. §. *Consequentia primi V. Ex secunda operatione*. Cajetanus 1. 2. q. 74. art. 4. attribuit appetitui huic tantam libertatem quantã sufficit ad peccandum venialiter. Quod dictũ improbatur per magistrum Cavel. lum *disput* 2. *de Anima sect.* 5. & magistrium Scotistam *disp.* 7. *de Anima q.* 1. ut pronunciatum contra Concilia & Patres. 2. d. 42. q. 4. §. *Ad primam de Apostolo*. V. *Ad secundum*. 1. d. 1. q. 4. n. 9.

Ratio autem ob quam intrinsece sibi repugnet dominium omne super actus suos est, quia quilibet appetitus organicus vel materialis determinatur ad certum genus appetibilium sibi conveniens, adeout illud apprehensum non potest non convenire, nec appetitus non approbare; Ergo in sensitivo appetitu adstrui nequit indeterminatio ad quamlibet voluntarii rationem omnino necessaria; imo tanta est repugnantia rationis voluntarii seu perfectæ, seu imperfectæ in appetitu sensitivo, quanta est necessitas suæ omnimodæ determinationis respectu appetibilium: hæc autem necessitas de conditione suæ naturæ procedit, quæ natura est organica & materialis, ut & materialis est anima, cujus sunt organicæ illæ potentiæ.

Veruntamen is sensitivus appetitus in nobis, secundum quem convenimus cum brutis, liber est & rationalis per participationem, non quidem per actum suum; sed per actum alterius potentiæ, quæ est appetitus intellectivus, cui ille subest: ac propterea potest converti ad bonum & averti a bono: at in brutis talis appetitus particeps esse non potest rationis; quia talis ratio nulla est, in eis sicut in nobis.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntarium possit esse absque omni actu; sive An dari possit omissio pura?

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas, 1. 2. q. 6. art. 3.

Quodl. q. 16. §. *istæ rationes*. V. *Præterea potentia* Vasquesius *super præsentem articulum* scribit, sibi non videri intellexisse S. Doctorem; qui putant agere ipsum hic de pura omissione. Nos sequuti magistros Hiquæum, Cavellum, aliosque. Recentiores arbitramur, Vasquesium perperam conari detorquere verba S. Doctoris in sensum, quem ipsa non se præferunt.

Videtur voluntarium esse non posse sine aliquo actu liberi arbitrii. Nam quamvis voluntas possit sua sponte suspendere actum suum circa aliquod objectum, & ita illud non velle, attamen tunc exercet actum reflexum super actum suum, quo vult modo non elicere actum circa illud objectum; ergo voluntarium esse non potest sine omni actu; nam nequit voluntas voluntarie suspendere eam volitionem, qua vult alias non elicere volitiones.

Præterea, Secundum quod *art.* 1. dictum fuit, Voluntarium est quod *in potestate voluntatis continetur ut est vis activa*; Sed nisi involuatur aliquis actus in voluntario quocunque non oportebat additum esse *Tò ut est potentia activa*: ergo nullum est voluntarium sine aliquo actu. Probatio minoris, Vis activa non influit in privationem actus, sed in id, quod est positivum in actu; ergo si voluntarium reperiri potest etiam ubi nullus est actus, satis erat dixisse voluntarium est, quod in potestate voluntatis continetur.

1. d. 39. §. *Quantum ad primum*. Quodl. q. 8. §. *De secunda principali*.

Præterea, Impossibile est, voluntarium contingere posse citra omnem actum intellectus, ostendentis voluntati quid sit volendum, aut nolendum; ergo cum liberum arbitrium integretur ex actibus intellectus & voluntatis, fieri non potest, ut voluntarium reperiatur sine omni actu liberi arbitrii.

Contra, Voluntas nostra libera est ad oppositos actus, ad opposita objecta, & ad oppositos effectus, & nedum ad oppositos actus specie, sive contrarietate positiva, sed etiam ad oppositos contradictorie; ergo ipsa nullum actum eliciente, esse potest aliquid voluntarium.

Dr. 2. d. 7. §. *Restat nunc V. Contra secundum*. Quodl. q. 18. §. *De secundo principali*. 1. d. 1. q. 4. 4. d. 49. q. 10. n. 10. Videndi Magist. Hiquæus super cit. quæst. a n. 30. Cavellus *disp* 3. *de Anima sect.* 16. Mastrius Scotista *disp.* 7. *de Anima q.* 4.

Respondeo dicendum primo, nullam esse repugnantiam physicam, aut metaphysicam, quominus aliquid sit voluntarium citra omnem actum, qui ejus liberæ omissionis causa sit, vel occasio directa, aut indirecta. Probatio: Secundum Augustinum, 1. Retract. cap. 22. *Nihil est tam in potestate voluntatis, quam voluntas*. Nempe quantum ad operari; esse siquidem ejus non cadit sub ipsius potestate. Sed voluntas valet suspendere ab omni actu potentias inferiores; ergo multo magis potest suspendere seipsam ab omni actu. Atqui talis suspensio, vel omissio est sibi voluntaria; ergo possibile est voluntarium citra omnem actum. Probatio subsumpti. Voluntas nedum potest velle & nolle, sed etiam non velle, & non nolle: ergo quemadmodum libere se gerit dum actus exerit, ita cum illos pro suæ dominativæ potestatis exercitio, omittit.

Rursus, potestas hæc dominativa voluntatis ita respicit velle, & nolle, ut non prærequirat alios actus pro exercitio usuque illorum, alioquin si mediantibus aliis eos respiceret actus, eadem est quæstio de illis mediis usque in infinitum; immediate ergo respicit extremum positivum; ergo & immediate extremum negativum; Sicut igitur ad hoc, ut velit aliquod objectum, non est sibi opus alio actu, ita & ad hoc, ut velle omittat idem, aut aliud objectum, non postulat aliquem actum, qui sit causa, vel occasio ejusmodi liberæ omissionis, atque in hoc elucet dominium liberum voluntatis super actibus suis, quia sub omnimodam potestatem illius sic cadunt, ut queat illos elicere & prorsus omittere.

2. d. 25. §. *Potest dici*. Magist. Alensis 2. p. q. 113, m. 2. & 10. negans dari omissionem puram juxta hanc secundam conclusioné loquitur. Nã sermo est ipsi de omissione peccaminosa, ad quam vult semper actũ intervenire.

Dicendum secundo, circa bonum ut opponitur virtuti, aut bono ex genere, de facto vix contingere posse puram omissionem. Declaratio: Nam etsi ea sit naturalis voluntatis potentia, ut circa quodcunque objectum valeat exercere suum dominium volendi aut nolendi, aut ab utrisque se se suspendere, & omittere penitus eos actus, nihilominus de facto ut conjuncta appetitui sensitivo nata est sibi condelectari, ut intellectus sensui conjunctus natus est sensibilia intelligere; ergo volens retrahere appetitum a suo delectabili, a quo trahitur, & ipse appetitus patitur difficultatem, contra naturalem inclinationem raptus, & voluntas sine conatu id non exequitur. Non conatur autem voluntas contra partem sensitivam a recto aberrantem, aut aberrare nitentem, nisi per actus volendi quod rectum est, & nolendi id, cui inhiat sensitivus appetitus; ergo pro præsenti statu voluntas vix exercere potest puram omissionem, quoties sibi obiicitur bonum oppositum virtuti, aut ei, quod ex genere bonum est.

Ad argumenta Ad primum respondeo voluntatem non necessitari in via ad amandum ultimum finem, quia suspendere potest actum dilectionis per actum reflexum, & præterea eum actum diligendi libere omittere, cum prædita sit potestate eliciendi illum, & omnino omittendi. Utique igitur unus modus suspendendi actum dilectionis est per actum reflexum, sed adhuc est alius expositus in p. p. *solutionis*.

Dr. 9. metaph. q. 1[illegible] Quod praesentem

Ad secundum dico, potestativum voluntatis dominium in eo consistere, ut queat se ipsam determinare ad agendum, & non agendum. Seu

ergo

difficultatem spectat videsis Hiquæum & Mastrium *locis citatis*.

ergo agat, seu non agat, ideſt, seu agere omittat, de ejus potestate est, ac utrunque est ipsi voluntarium. Et cum instatur, quia voluntarium est quod in voluntate activè continetur. Utique ita est nam quod agere omittat, ejus activæ potestati attribuendum est, & ideo recte voluntarie facere dicitur seu vellet, seu velle omittet; quo in casu tunc primum ineſt voluntati privatio actus positivi, qui ei omissioni, vel privatione opponitur contradictorie; nam ante id instans præcise est actus primus voluntatis indifferens de se ad utrunque, in qua præcisione non est subjectum privationis ullius actus.

S.Thom. *hic* *q. Ad tertium*.

Ad tertium est hæc responsio: Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, & velle, & agere. Et tunc sicut non velle & non agere cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

Nos dicimus, hanc responsionem in terminis non esse improbandam, nisi quod isti supponant primam radicem libertatis esse statuendam in indifferentia rationis, de qua re actum, *p. p. q.* 83. *quæ est de libero arbitrio*.

Quodlib. q. 18. §. *De secundo principali*.

Quapropter ad argumentum respondentes, inquimus, Etsi ad actum, qui est in libera potestate agentis, concurrant intellectus atque voluntas, nihilominus indifferentiam, qua poteſt non fieri id, quod fit, complete reduci non posse nisi in ipsam voluntatem. Nam quæcunque alia potentia activa est naturaliter activa, & ita determinate unius partis contradictionis, quantum est de se. Unde sol etsi causa sit multorum effectuum in mundo inferiori, est tamen determinatus ad producendam herbam hanc, & vermem hunc, & non opposita contradictorie. Voluntas igitur sola habet indifferentiam ad contradictoria, & sane talem, ut ipsa sit sui determinativa ad alterum eorum, ut etiam docet Aristoteles, 9. *metaph. cap.* 4. Seu unum ergo, seu alterum eligat ex his extremis, utrunque perinde est sibi voluntarium, non de virtute intellectus ostendentis, sed ex sui dominativa potestate.

ARTICULUS IV.

Utrum violentia voluntati possit inferri.

Doctor 4. *d.*29. *utriusque scripti*.
S. Thom. 1. 2. *q.* 6. *art.* 4.

Videtur voluntati violentia posse inferri. Etenim *q.* 4. *item* 4. dictum est, beatos esse impeccabiles ex eo quod Deus subtrahens illis concursum ad actus peccaminosos, perpetuo detineat eos in actu fruendi objecto beatifico. Sed tali facto infertur violentia voluntati creatæ; ergo saltem a Deo sibi poteſt violentia inferri. Probatio minoris: Natura voluntatis creatæ est, posse se vertere quocunque sibi libuerit: Beati de divinæ potestatis influxu carent hac facultate; ergo recte intelligitur eis fuisse violentia illata.

1. d. 41. §. *De secundo dicitur*.

Præterea, Si voluntas moveretur instar appetitus sensitivi, profecto sibi violentia inferretur; hæc quippe ducit, ille vero ducitur. Atqui Deus efficere poteſt ut humana voluntas ducatur sive trahatur juxta illud Salvatoris, *Nemo poteſt venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*; ergo Deus vim infert illis, quos ad Evangelii cognitionem trahit.

Præterea, Unumquodque cogi poteſt a potentiori; Sed natura Angelica, & magis Deus potentiores sunt humana voluntate; ergo ab his poteſt violentiam pati, & compelli ad volendum, aut nolendum, quod alias ipsa non fecisset.

Contra, Ansel. de Concep. Virg. cap. 4. *Voluntas est instrumentum seipsum movens*. Si vis sibi inferretur ad actus suos eliciendum, ab alio moveretur; non ergo foret voluntas, sed alia potentia a voluntate.

2. d. 37. §. *Ad quæst. tertiam*.

Præsens quæsitum luculentissime expenditur per Magist. Hiquæum *in Comment. super quæst.* 6. *dist.* 49. 4. *a n.* 90. Videsis Magistrum Richardum 2. *d.* 25. *art.* 4. *q.* 1. & S. Bonaventuram 2. *d.* 25. *p.* 2. *q.* 4. & 5. aliosque sententiarios.

Respondeo dicendum, contradictionem omnino involuere, voluntatem cogi ad eliciendos actus suos. Declaratio: secundum Aristotelem, 3. Ethic. cap. 2. *Violentum est, cujus principium est extra, non conferente vim passo*, ideſt, violentiam non conferente, & non tantum negative, sed etiam contrarie, eo quod sit contra passi inclinationem, ut cum lapis proiicitur sursum, & alia id genus. Ac propterea violentum penitus est a principio extrinseco, quia ipsum passum non inclinatur ad formam illam, quæ ab agente extrinseco inducitur, sed megis quantum est ex se, illi resistit ob inclinationem naturalem ad formam contrariam illi, quam ab agente violenter recipit. Actus autem volendi & nolendi non sic inesse possunt voluntati, quia tunc aut nolens vellet, aut volens nollet; ergo violentiam voluntati inferri implicat contradictionem, quia tunc ageret modo opposito suæ naturæ, quæ est libere agere.

Atque ex his patet, perinde impossibile esse, cogi voluntatem respectu actuum inferiorum potentiarum ab se imperatorum, qui sint actus humani; quia eodem modo nolens vellet, aut volens nollet: eatenus enim sunt ii actus humani, quatenus sub imperium cadunt voluntatis, finem prius præcognitum intendentis; cum ergo ad suos actus eliciendos simpliciter compelli non possit, etsi ipsa annihilari possit, nec ad actus pariter imperatos eliciendos adigi per violentiam poteſt. Præcise ergo est factu possibile, ut voluntatem habenti inferatur vis respectu passionis sustinendæ, ut si quis alicubi invitus detineatur, vel in ordine ad aliquam actionem instrumentalem, quæ tamen haud erit actio ipsius, ut si quis manu alterius alterum percutiat; perinde enim percutere posset manu ænea. Nequit ergo compelli voluntas ad actionem vel operationem ab se elicitam, vel imperatam, quæ sit vere actio humana, nisi *secundum quid* ut dicemus *articulo sexto*.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, utique voluntatem formaliter necessitari posse a Deo producente & conservante in ea actum, sic ut non velle non possit; Et ita revera in beatis conservat actum beatificum, quo mediante unitur summo bono, adeout nequeat omittere frui objecto beatifico, aut convertere se ad alia, nisi in ordine ad illud, ac proinde nec peccare poteſt Deo concursum illi denegante ad peccandum, eo autem sublato, certum est sibi illatam necessitatem permanendi in actu fruitionis: Sed exinde nulla sibi infertur violentia, quia de sua rectissima electione est ut tendat in illud objectum, ad cujus fruitionem naturali inclinatione maxime fertur, ac proinde passo conferente virtutem, ideſt, naturalem inclinationem atque tendentiam, nulla ex tali necessitate voluntas violentiam patitur. Et cum subditur, quia propter talem necessitatem nequirent beati amplecti quod magis libuerit, Responsio: Eo in eventu beati sunt liberiores, quia immunes omnino evaserunt, nec amplius subdi queunt servituti peccati. Unde

Quodl q. 16. §. *De secundo art.*

de

de Anfel. de lib. arbitr. cap. 1. *Qui fic habet*, inquit, *quod decet, & expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior, eft quam ille, qui fic habet hoc ipfum, ut poffit perdere*. Et exinde concludit: *liberior igitur eft voluntas, quæ a rectitudine declinare nequit*.

Ad fecundum refpondeo, affumptam conditionalem effe veram, fed minorem falfam. Veriffime quidem Deus fua gratia præveniens & adiuvans fedentes in tenebris ducit, ac trahit ad cognitionem veritatis, quæ eft Chriftus mediator Dei & hominum; Sed tantum abeft, ut interim vis inferatur voluntati, aut lædatur ejus libertas, fiquidem poteft gratiam collatam abiicere, atque ejus inclinationi refragari; ipfa enim eft caufa prima, quæ gratia utitur, & non e converfo.

1.d.17.q.3. n.27.& 28.

Ad tertium dicendum, Deum poffe quidem voluntatem annihilare per fubtractionem manutenentiæ fuæ, qua tum ipfa, tum cætera omnia fubfiftunt; Sed ea manente, violentiam fibi inferri, implicat contradictionem, ut explicatum eft. Ad naturam Angelicam quod attinet, dicimus Angelos effe homine potentiores fubjective, quia potentiæ, quibus liberum arbitrium dicitur conftare, funt in præftantiori fubjecto radicatæ, fed tamen terminative funt pares, cum nobis promittatur beatitudo Angelorum, Matthæi 22. *Erunt*, inquit, *ficut Angeli Dei in cælo*, & ideo nullam violentiam valent inferre libero arbitrio hominum.

Quodl. q. 12. §. *De primo.*

4.d.49. q 8. §. *Refpondeo.*

ARTICULUS V.

Utrum violentia caufet involuntarium.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1.2. *q.* 6. *art* 5.

Videtur violentia non caufare involuntarium. Nam ex dictis *art. præced.* ne divinitus quidem violentia voluntati poteft inferri, & non folum quantum ad actus ab ipfa elicitos, fed etiam quoad imperatos. Nihil autem eft voluntarium, aut involuntarium, nifi quatenus ad ipfam fpectat voluntatem; cum ergo voluntas fit fupra omnem violentiam, per violentiam nihil eft voluntati involuntarium.

Præterea, Quod eft a voluntate, effe nequit involuntarium; Sed aliqua violentia eft a voluntate, faltem acceptante, & fe complacente in illa; ergo violentia non efficit involuntarium. Probatio minoris: Corpora beatorum reperiri & locari furfum, quid violentum eft, quia elementa funt extra proprium locum, & nihilominus voluntas hominum beatorum gaudet de tali violentia; igitur de violentia non procedit involuntarium.

4.d.49.q.13. *In arg. principalibus.*

Præterea, Involuntarium fequitur triftitia, fecundum Auguftinum, 14. *de Civit. cap.* 15. fcribentem, *Animi dolor, qui nuncupatur triftitia, eft ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt*. Sed aliquam quis fuftinet violentiam, nec tamen inde triftatur, ut liquet in fanctis Martyribus; ergo violentia non caufat involuntarium.

4.d.44.q.2.§. *Ad queftionem.*

Contra, Poteft quis violenter impediri ne utatur potentia loco motiva ad imperium voluntatis; ergo illata violentia caufat involuntarium.

Refpondeo dicendum, eo modo, quo voluntatem habenti, violentia poteft inferri, ipfam caufare involuntarium. Quæ folutio perfpicua eft ex dictis *art. præcedenti*. Etfi enim implicet contradictionem, voluntatem pati violentiam in actibus, qui ab ea immediate eliciuntur, aut imperantur prævia deliberatione, attamen poteft inferri vis libero arbitrio præditis fic, ut cogantur multa inviti fuftinere, adeout voluntati non fit poteftas exeundi in contrarios actus, qui nati funt fieri per potentiam loco motivam; eft ergo fibi tunc involuntarium quicquid cogitur fuftinere contra fuum defiderium, percuperet enim uti pro libito potentia locomotiva, & nihilominus id fibi per extrinfecum impediens non licet.

4. Report. d.43. q.4.

Sed intelligendum quod *naturale* eft æquivocum; nam diverfis opponitur, quæ eft regula cognofcendi multiplex, juxta Ariftotelis doctrinam, 1. *Topic. cap.* 12. Itaque *naturale* uno modo opponitur libero, quæ funt membra primo dividentia principium activum, ex Ariftotele 2. *Phyf. text.* 49. eaque habent oppofitum modum principiandi; nam principium activum naturale neceffario determinatur ad unum, adeout non poffit in oppofitum, fed principium activum liberum, etiam pro tunc quando agit, poteft in oppofitum ejus, quod repræfentat: cæterum fub hac divifione non cadit principium paffivum, quia omne paffivum inquantum tale naturaliter patitur, & non libere, ac proinde principium naturale complectitur quoque principium paffivum.

Deinde *Tò naturale* opponitur *violento*, qua in acceptione non comprehenditur principium activum, vel agens: Siquidem nullum agens violenter agit, cum quilibet agat fecundum formam fuam naturalem, atque ejufdem inclinationem. Violentia autem in illo, in quo eft, femper eft contra inclinationem formæ violentiam patientis, fubmovens, vel impediens, aut etiam arcens perfectionem ejus naturalem. Si igitur violentia non afficit principium activum, fupereft ut dicatur tantum de principio paffivo. Paffum vero tunc intelligitur violentiam pati, quum ad oppofitum illius, quo afficitur, naturaliter inclinatur, ficut per oppofitum naturaliter patitur, quando ad illud naturaliter inclinatur: violentia igitur non eft conditio agentis, fed paffi. Etfi enim aliquis violenter arrepta manu mea percutiat alium, quem nolo verberare, non propterea dicor ego violenter agere, fed magis pati violentiam, quia refpectu percuffionis non plus ago, quam lapis. Etenim principium agendi quamlibet actionem eft agenti intrinfecum, fed in cafu eft omnino extrinfecum. Eft igitur violentia conditio paffi, vel principii paffivi, ut dictum eft.

Ad argumenta. Ad primum refpondeo, utique voluntatem effe fupra omnem violentiam quoad actus ab fe procedentes immediate, aut etiam elicitos, modo fint actus humani. Sed tamen fi quis pollens viribus manu mea alterum plectat, me nolente eam percuffionem, violentia hæc illata eft manifefte caufa involuntarii.

Ad fecundum concedo, quoties illata violentia accepta eft patienti, exinde non caufari involuntarium. Sed falfa eft illatio abfolute deducta. Cum probatur minor, accepto exemplo ex corporibus beatorum, in quibus reperiuntur elementa extra proprium locum. Refponfio, 4.d 49. q.13. §. *Ad tertium principale.*
Qua ratione elementa fint in mixto dictum fuit 1. *p. q.* 76. *art.* 4. *in incidenti*. Sed ex hypothefi quod elementa realiter in mixto reperiantur, refpondeo fic; Illud eft fimpliciter violentum quod opponitur fimpliciter naturali, & magis

Videsis *scholium* Magist. Cavelli si movearis apparenti contradictione Ex 3. *d.* 27. *n.* 13.

gis violentum quod opponitur perfectiori naturali, & minus quod minori naturali. Exemplum: aquam esse sursum, ut salvetur plenum in universo, non est simpliciter violentum, imo si tunc descenderet relicto vacuo, superius esset simpliciter violentum, & *secundum quid* naturale, quia natura totius universi magis est principium naturalitatis, quam natura ista particularis, & magis naturale est, quod toti universo convenit, quam quod proprie huic parti ejus. Corpus autem mixtum, & maxime humanum, est quoddam naturale quocunque elementorum perfectius, ac propterea quod naturale est tali corpori, simpliciter est magis natuturale quam quod esset naturale unicuique elementorum secundum se. Magis ergo naturale est ut perpetuo conservetur in loco celsissimo, ac longe pulcherrimo corpus humanum, ac elementa patiantur violentiam in ipso, quam quod violenter dissolvatur corpus hominis, & unumquodque elementorum secundum uniuscujusque propensionem tendat in proprium locum.

3. d. 15. §. *Quantum ad secundum articul.* 4. d. 1. §. *De tertio.*

Ad tertium respondeo, quod Sancti Martyres gauderent de immanibus cruciatibus, eisque adesset perfectus usus rationis, speciali auxilio divino est attribuendum. Fortissime ergo sustinendo, ac acceptando inflicta vulnera, violentia hæc in ipsis non efficiebat involuntarium, ac proinde nec tristitia afficiebantur propter tormenta, quasi hæc volita fuissent, & si ex parte, qua per scelus & crudelitatem sustinebant passionem & necem acerbissimam, erat ipsis involuntaria mors; nam Dei offensam nolebant, ac de Tyrannorum persecutione tristabantur, scientes gravissime tali in facto illos peccare.

ARTICULUS VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Dr. 4. *d.* 29. *utriusque scripti. S. Thomas* 1. 2 *q.* 6. *art.* 6.

RESpondeo, Quorundam est *hic* opinio talis, quæ per metum aguntur mista sunt ex voluntario & involuntario, secundum doctrinam philosoph, 3. *Ethic cap.* 1. Veruntamen recte consideranti apparet ejusmodi magis esse voluntaria, quam involuntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria vero *secundum quid*. Nam unumquodque simpliciter esse dicitur prout est in actu, quatenus vero est in sola apprehensione non est simpliciter, sed *secundum quid*. Exemplum: periclitanti in mari simpliciter voluntarium est non proiicere merces; nam revera quantum est ex se, non vult eas proiicere: Sed proiicere est voluntarium *secundum quid* propter: periculum, quod imminere apprehenditur.

3. d. 15. §. *Cui placeret*. n. 29.

Contra, Voluntas non videtur velle *secundum quid* aliquid, quod vult ob præsentem necessitatem, imo si vult propter talem necessitatem, vult simpliciter & absolute, quod allatum exemplum ostendit: Cum enim periclitans sit dominus actuum suorum, quippe qui habet potestatem utendi virtute motiva ad proiiciendum; & non uti, idque in periculo imminenti, & citra omne periculum; igitur simpliciter volens abiicit a se merces, quia a nullo coactus utitur potentia motiva. Est enim evidens, voluntatem posse ita inordinate amare merces ut nollet eas proiicere etiam ad evitandum impendens mortis periculum. Quapropter Mercator periclitans in mari, nollet proiicere merces si posset alia ratione mortis periculum superare. Tale igitur *nolle* conditionatum est, quia quantum est de se nollet simpliciter, tamen vult mercibus levare navem; non enim coacte merces proiicit. Nam licet propter aliquid non volitum, quod est mortis periculum, proiiciat, tamen non cogitur invitus a se merces abdicare: hæc volitio absoluta enunciaretur per *volo*, nolitio conditionata per *nollem* si possem aliter facere adeoque conditio illa, propter quam vult proiicere, est simpliciter non volita. Non est igitur probandum quod dicit præmissa opinio, nempe proiicere merces, esse voluntarium *secundum quid*, & simpliciter involuntarium, imo oppositum est verum.

Ubi supra §. *Præter duos modos*. n. 17. Et dist. 26. q. Vn. n. 20.

Metum efficere involuntarium *secundum quid*.

Et nihilominus quæsito respondentes dicimus, metum mali imminentis efficere involuntarium *secundum quid*, modo malum impendens majus sit, quam actus ille, quem coacta voluntas exercet. Etsi enim ipsa nequeat cogi ad aliquam actionem elicitam vel imperatam, quæ proprie sit actio humana, attamen homini virtute prædito præponi ob oculos potest malum aliquod sibi certo subeundum, nisi faciat hoc, aut illud, nisi assensum aut dissensum præbeat facto, ad quod compellitur. Tali enim in casu homo prudens perpendens malum certo sibi inferendum, certitudine sufficiente in actibus humanis, majus inconveniens sibi esse, quam actum displicentem elicere, actum coacte ac involuntarie ponit; is ergo actus est ei involuntarius non simpliciter, sed *secundum quid*. Exemplum, si alicui nisi fundum vendat proponatur mors, aut sustinere carcerem, vel captivitatem, enormem mutilationem membrorum, stuprum, &c. consimilia mala, secundum rectam rationem judicat fundum potius distrahendum, quam incidere in mala sibi certo impendentia; est igitur is metus causa involuntarii *secundum quid*. Nam cum ille sit dominus voluntatis suæ simpliciter non cogitur, potest tamen velle aliquid, quod alias nollet, & imperare actum, quem simpliciter nollet potius quam incidere in imminentia mala, & quidem secundum rectam rationem. Unde is metus dicitur cadere posse in constantem virum. Cæterum nullus metus potest inducere aliquem ad peccatum mortale, juxta dictamen recte rationis; nam proponi non potest majus malum peccato mortali, quia nec aliqua poena pejor est culpa peccati mortalis.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

Dr. locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 6. *art.* 7.

3. d. 15. §. *Quantum ad secundum*.

VIdetur concupiscentia causare involuntarium. Etenim voluntarium est quod de voluntate procedit prævia cognitione: sed concupiscentia aufert, vel obruit cognitionem, juxta Augustinum, 14. de Civit. cap. 15. *Qua major, inquit, in corporis voluptatibus nulla est, ita ut in ipso momento temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, pene omnis ejus acies, & quasi vigilia cognitionis obruatur.*

Et

Et Philosoph. 7. *Ethic. cap.* 9. dicit quod furatur intellectum etiam sæpissime sapientis; ergo concupiscentia efficit involuntarium.

Præterea, Metus incussus impendentis mali efficit, ut quis involuntarie operetur, juxta dicta *art. præced.* atque exeat in aliquos actus, quos si metus non adesset, non posuisset; sed hoc idem præstat concupiscentia, etenim præconcepta allicit, & trahit homines ad operandum contra id, quod proposuerant; ergo tunc involuntarie operantur.

Contra, Involuntarium cum tristitia est; concupiscentiam, qua talem non sequitur tristitia; ergo non causat involuntarium.

4.d.14.q.1.§. *De tertio* V. *Hæc difficultas.* Respondeo dicendum, concupiscentiam non efficere involuntarium. Declaratio: *Involuntarium* simpliciter est illud, contra quod voluntas simpliciter remurmurat, & per consequens contraria ratione *voluntarium* potest intelligi tripliciter. Primo contra quod non omnino voluntas remurmurat, sed patienter sustinet; & sic voluntaria erant sanctis Martyribus tormenta, quæ patienter sustinebant. Deinde, illud quoque est voluntati voluntarium, quod sua sponte & libens acceptat: Denique, illud est ei pariter voluntarium, quod voluntarie causat; concupiscentia autem pronitas quædam est in appetitu rationali ad concupiscendum delectabilia immoderate; is enim appetitus natus est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur; non efficit ergo concupiscentia involuntarium, sed magis voluntarium causat, quoties voluntas juxta innatam sui pronitatem condelectatur appetitui sensitivo, immoderate persequens delectabilia. (2.d.32.§. *Quoad primum* V. *Respondeo.*)

Ad argumenta. Ad primum, concedo voluntarium præexigere præviam cognitionem; & cum dicitur concupiscentia obruit usum rationis. Respondeo, in argumento accipi concupiscentiam pro actu, qui actus concomitanter furatur intellectum etiam sapientum; sed tamen extitit a voluntate imperatus per applicationem inferiorum potentiarum ad opus. Ipsa igitur non remurmunante per dissensum, sed magis jubente ejus actus repræsentationem, fuit sibi maxime voluntarius.

3.d.15.n.28. Ad secundum respondeo, timor est de nolito quod scitur, vel creditur esse futurum, quare involuntarium efficit quoties sic incutitur, ut eo afficiantur etiam viri constantes: ac concupiscentia non est de nolito, sed magis pellicit ad prosequenda delectabilia immoderate, quæ sunt sensitivo appetitui maxime convenientia, & ideo non inducit involuntarium. Et cum dicitur, per concupiscentiam fieri, ut homines relinquant quæ proposuerunt. Hoc utique verum est, sed uti cum refragabantur pronitati appetitus rationalis, erant nolita objecta illa appetitus sensitivi, & subinde involuntaria, ita, ut primum præstatur assensus juxta innatam pronitatem evadunt volita & voluntaria per concupiscentiam, ut manifestum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas, 1. 2. *q.* 6. *art.* 8.

Respondeo dicendum, ignorantiam causare involuntarium. Sed intelligendum tripliciter se habere ignorantiam ad actum humanum; nam vel est causa ejus, adeout si ignorans sciret, aut non exiret in illum, aut certe actum contrarium poneret. Vel concomitanter actum humanum, & sic dicitur aliquis peccando ignorare. Vel denique ignorantia sequitur ad peccatum, quasi pœna illius. Rursum, ignorantia esse potest ipsius facti in se, vel quoad aliquas circumstantias ipsius: vel quoad aliquid consequens. (4.d.15.q.1.§. *De tertio articulo* & d. 30.q.1.§. *Ad istam quæstionem.* 2.d.22.§. *Respondeo.*)

Ignorantia igitur & maxime illius conditionis, quæ requiritur ad actum voluntatis, involuntarium causat, secundum Philosophum, 3. Ethic. cap. 3. & Augustinum, 8. de Trinit. c. 4. *Nihil est amatum vel volitum, nisi prius cognitum,* Veruntamen quoties ignorantia est voluntaria, & imputabilis ad culpam, ut cum quis potest & tenetur scire, & tamen intelligere contemnit, nunquam involuntarium causat, quia volens ignorat: nec cum sequitur ad actum obliquum, veluti pœna ejus, vel etiam quando concomitatur, non causat involuntarium; quia concomitans ignorantia non impedit actum, cui connexa est; nam etiamsi sciretur quod interim latet, adhuc ignorans actum eliceret. Tunc igitur tantum est causa involuntarii, cum aliquis ex ignorantia facti, quæ non est sibi voluntaria, aut circumstantiarum ejus, aut illius conditionis, quæ requiritur ad actum voluntatis, operatur, non facturus quod efficit, si factum in se, aut circumstantias ipsius perspectas haberet. Exemplum; si quis abundans bonis fortunæ fingat se pauperem esse quo eleemosynas ab erogantibus accipiat, involuntarie alius eleemosynas illi largitur, putans se egeno subvenire. Aut si alicui tanquam propinquo donet, qui tamen non est propinquus, involuntarie donat, quia deceptus circa circumstantiam, propter quam largitur, & ita in aliis consimilibus, ut in materia de Matrimoniali contractu dictum fuit in *addit. ad* 3. *p. q.* 51. *art.* 1. (Magist. 2. Sent. d. 22. lit. K.) (4.d.15. q. ni cit.)

QUÆ-

QUÆSTIO SEPTIMA
DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR

I. Quid sit circumstantia.
II. Vtrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a Theologo.
III. Quot sunt circumstantiæ.
IV. Quæ sunt in eis principaliores.

ARTICVLVS I.

Vtrum circumstantia sit accidens actus humani.

Doctor 2. *d.* 7. §. Ad solutionem. *Quæst. Miscell q.* 5. *Et quodl. q.* 18. §. De primo, *S. Thomas*, 1 2. *q.* 7. *art.* 1.



RESPONDEO dicendum, circumstantiam esse accidens actus humani. Ad cujus evidentiam, sciendum, ultra bonitatem naturalem volitionis, quæ competit sibi inquantum est ens quoddam positivum, triplicem habere posse moralem bonitatem ordine quodam sibi inhærentem. Prima dicitur bonitas ex genere. Secunda bonitas virtuosa, sive ex circumstantia, tertia denique est bonitas gratuita, sive ex acceptatione divina. Et prior quidem competit volitioni quatenus transit super objectum conveniens tali actui secundum dictamen rectæ rationis, & non solum quia est conveniens ei actui naturaliter, ut sol visioni. Et hæc est prima bonitas moralis, quæ ideo appellatur ex genere, quia est quasi materialis respectu insequentium bonitatum. Secunda bonitas convenit volitioni ex eo quod ipsa eliciatur a voluntate cum omnibus circumstantiis a recta ratione dictatis. Tertia denique convenit actui ex hoc, quod præsupposita gemina bonitate jam dicta, ipsa eliciatur conformiter principio merendi, quod est gratia, vel charitas. Cum ergo eidem actui his substrato bonitatibus adesse queant & abesse ii gradus bonitatis, ut si contra dictamen rationis rectæ eliceretur, evidens est, circumstantias esse accidentia actuum humanorum, quippe qui juxta illas elici possint, & secus.

ARTICVLVS II.

Vtrum circumstantiæ humanorum, actuum sint attendendæ a Theologo.

Doctor loc. art. præced. cit. Quodl. q. 8. §. De secundo. *S. Thomas*, 1. 2. *q.* 7. *art.* 2.

RESPONDEO dicendum, considerare de circumstantiis actuum humanorum ad Theologum pertinere. Siquidem Theologi est considerare actus humanos ut sunt voluntati imputabiles ad laudem vel proemium, seu ad vituperium & poenam, hæc autem mutuantur actus ex circumstantiis, quæ si adsint erit actus complete moraliter bonus, ac voluntati imputabilis ad laudem & præmium, & e converso imputabilis ad pœnam si circumstantiæ non adsint, aut destituatur convenientia ad regulam, juxta quam elici debet; necessarium est ergo ut Theologus inquirat ac perscrutetur de circumstantiis, ex quibus actus sunt boni, aut mali, dignique prœmio vel pœna, maxime cum ignorantia circumstantiarum involuntarium inducat, ut diximus *quæst. præced. art. ultimo*. Tunc enim actus non imputatur ad pœnam, modo ignorantia non sit volita. Rursus, actus humani elici possunt juxta inclinationem habitus chariatis: sicque acceptari a Deo, ut digni vita æterna; atqui Theologi interest pertractare de iis, quæ ex lege divina ordinantur ad consequutionem salutis æternæ; circumstantiæ igitur humanorum actuum sunt a Theologo considerandæ.

ARTICVLVS III.

Vtrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum.

Doctor 2. *d.* 40. §. *de Secundo in Report. ibidem. Quodl. q.* 18. §. De primo V. Vlterius *S. Thomas*, 1. 2. *q.* 7. *art.* 3.

CIrcumstantiæ, de quibus quæritur sunt, *Quis, quibus auxiliis, quid, ubi, cur, quomodo, quando*. Est ergo dicendum concurrentibus his circumstantiis actum humanum esse complete moraliter bonum, ac subinde circumstantias ex quibus fit actus moraliter bonus sufficienter enumerari. Etenim bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui: non absolute ex natura actus, sed quæ conveniunt ei secundum rectam rationem: quia igitur actui ratio recta dictat determinatum objectum convenire & determinatum modum, aliasque circumstantias, statim concludi potest quid sit objectum tali actui conveniens. Exemplum: recta ratio dictat, actum comedendi exercere oportere circa cibum restaurativum deperditi, non vero ferri super id, quod non est natum esse nutrimentum. Hæc objecti determinatio est prima determinatio spectans ad genus moris, non veluti differentia determinans ad aliquid in illo gene-

Consulendus Mastrius Scotista disp. 5. super 2. Sent. q. 4. art. 4. Valentia 1. 2. *disp.* 2. *q.* 2. *p.* 2. Vasquez, aliique S. Thomæ Comentat.

genere, sed veluti potentiale capax ulterius moraliter specificari: nam quando actus habet objectum conveniens agenti & actioni, tunc est capax amplius determinari per circumstantias ordinatas; atque exinde est quod actus ex objecto dicitur habere bonitatem ex genere: quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ex objecto est prima in genere moris, præsupponens solam bonitatem naturæ, & capax omnis bonitatis specificæ in genere moris.

Prima bonitas actus moraliter boni ex objecto, est ex fine.

Porro specificæ bonitatis, quæ dicitur bonitas ex circumstantia, ejusmodi est processus. Prima bonitas esse videtur circumstantia finis; nam ex natura agentis & actionis, & objecti, statim concluditur talem actum non debere competere agenti nisi in ordine ad talem finem, debereque eligi & appeti propter finem talem. Ea autem circumstantia non est ipsius actus, ut in esse reali positi, vel non positi præcise, sed est magis actus ut voliti, & per actum voluntatis ad talem finem relati; imo non minus est electio bona, quæ fit propter finem debitum, esto per actum illum elicitum extra non attingatur finis electionis, quam si attingeretur. Post circumstantiam finis videtur sequi circumstantia modi agendi, vel formæ; utique enim debito modo fieri debet, eaque concluditur ex omnibus prædictis, vel aliquibus illorum.

Postea concludi potest de tempore, quia tali agenti talis actio propter talem finem, etiam talem habens modum, non debet omni tempore convenire, sed tantum pro tempore, quo actus est ordinabilis ad intentum finem, vel pro quo potest eum adipisci finem.

Ultima autem omnium videtur circumstantia loci: imo complures sunt actus, quorum etiam completa bonitas moralis non determinat locum.

ARTICULUS IV.

Utrum sint principales circumstantiæ propter quid & ea in quibus est operatio.

RESpondeo explicatum fuisse *articulo præcedenti* omnium circumstantiarum primam ac præcipuam esse circumstantiam finis; Deinde illam, quæ actui præbet formam, reliqua vero his posteriores.



QUÆ

QUÆSTIO OCTAVA

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et primo de actibus, qui sunt immediate ipsius voluntatis veluti a voluntate eliciti: Secundo, de actibus imperatis a voluntate; voluntas autem movetur, & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem, & deinde de actibus ejus, quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui, & intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate. Secundo de fruitione. Tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem, quorum voluntas sit. Secundo, a quo moveatur. Tertio, quomodo moveatur.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA.

I. Vtrum voluntas sit tantum boni.
II. Vtrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.
III. Si est aliquo modo eorum, quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, & in ea, quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit tantum boni.

Doctor 4.*d.*49.*q.* 10. §. Quantum ad secundum art. *in Repor. ibidem q. 9. S. Thom.* 1. 2. *q.* 8. *art.* 1.

2.d.43. q.2. Idetur voluntas non esse tantum boni, sed posse etiam velle malum qua tale. Nam apprehendatur odium Dei ab aliqua potentia intellectiva non errante, nec per consequens ostendente illud sub ratione boni; sed tantum mali, si voluntas potest tale odium velle, habetur propositum: nulla enim est bonitas in Dei odio prior ipso actu volendi. Si vero dicatur non posse voluntas in illud malum ostensum nisi sub aliqua ratione boni; ergo vel simpliciter non potest in illud; vel oportet rationem esse excæcatam prius naturaliter, quod videtur inconveniens, quia odium Dei nullam includere potest boni rationem.

Confirmatur, *Psal.*73. scribitur de damnatis, *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper*. Ergo videtur de facto dari odium Dei in illis, ac proinde non repugnabit reperiri in voluntate creata.

4.d.50.q.2. §. *Ad oppositum.* Præterea, Damnati appetunt *non esse* ad evadenda tormenta, quæ sustinent juxta illud Apocaly. 9. *Desiderabunt mori, & mors fugiet ab eis.* Sed in carentia *essendi* nulla elucet ratio boni; ergo voluntas velle potest malum sub ratione mali; atque ita non est solummodo boni.

9. metaph. §. *finali.* Præterea, Voluntas circa quodcunque objectum perinde est libera; est enim potentia rationalis respiciens & contraria, & contradictoria. Sed nisi prosequi posset malum qua tale, non foret eodem modo indeterminata respectu cujuscunque objecti, imo determinate respiceret bonum prosequendum, & malum fugiendum; ergo si voluntas est, habet in sui potestate velle malum, & odisse bonum.

2. d. 43.q.2. Quodl.q. 16. n. 5. Contra, Diony. 4. de divinis nominib. *Nemo intendens ad malum operatur.* Ergo objectum prosequutionis est præcise bonum. Hinc Augustinus in Enchir.c.104. *Sic enim*, inquit, *beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possimus.*

Respondeo dicendum, Voluntatem appetere malum qua tale, contradictionem inuolvere. Declaratio: Impossibile est potentiam aliquam elicere actum circa aliquod objectum, quod impossibile est esse objectum illius actus. Non enim potentia visiva potest elicere actum circa sonum; cum omnino repugnet sonum esse objectum terminativum talis actus. Nam visio est talis entitas, quæ tantum nata est ad colorem terminari. Sed malum nequit esse objectum terminatiuum actus volendi; ergo malum non potest ab voluntate appeti. Probatio minoris: objectum volitionis est tantum bonum, vel existens, vel apparens: exinde enim allicitur ac trahitur voluntas ab objecti prosequutionem, amando illud vel amicitiæ amore, vel concupiscentiæ; sublata ergo ab objecto ratione bonitatis, locoque ejus malitia substituta, voluntas ferri non potest amore in illud, sed magis odio, & aversione. Etenim voluntas est essentialiter appetitus cum ratione liber. Appetitus non fertur appetendo & volendo nisi suam perfectionem, seu in objectum a quo expectat suam perfectionem; nulla redundare potest perfectio in voluntatem ex malo, qua malum est; ergo non respicit malum appetitus intellectivus, nisi quatenus illud detestatur, abhorret, & arcet, & nisi quatenus apprehenditur in ipso aliqua ratio boni. Hinc Philosophus, 1. Ethic. cap. 1. scribit. *Bene dixerunt, bonum esse quod omnia appetunt.* Quamvis Doctor circa præsens quæsitum dubius manserit, 4.d. 1.q.4 n. 6.& 2. d. 6. q. 2. n. 13.& 43.q. 2. attamen partem negativam determinate docet, 4. d.49. q. 10. d. 50. q.2.&tQuodl. 16. q. 6. n. 5. Sicque ipsum interpretatur Scotistæ tum veteres, tum recentiores, qui & consulendi super librum de Anima. 3. d. 17.q. Unic. §. *Sed est ne.*

Ad argumenta. Ad primum dicimus odium Dei esse omnino impossibile. Cum enim voluntas in ultimo fine nullam inveniat rationem odio prosequendi ipsum, fieri omnino non potest ut odio illum habeat. Objectum enim nolitionis est sola miseria, vel carentia boni, ac proinde actus odio habendi, vel nolendi non est natus terminari, nisi ad id, quod habet rationem mali existentis, vel apparentis; nihil tale esse aut fingi potest in eo, quod est summum bonum; nequit ergo voluntas odisse ultimum finem Quodl. q.16. §. *Secundum.* V. *Hic potest dici.*

4. dist. 49. q. 9. 6. *Ad oppositum.*

nem in se. Quare totum argumentum falsæ innititur hypothesi: imo nolle, aut odisse ultimum finem includit contradictionem, sicut videre sonum. Quemadmodum igitur repugnat, voluntatem actu volendi tendere in miseriam, juxta sententiam Augustini supra allegatam, ita repugnat actui nolendi tendere in ultimum finem, imo magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibili, sicut ultimus finis expers penitus est omnis rationis odibilitatis.

Ad confirmationem negamus, damnatos odisse Deum in se propter dicta in *solutione*. Oderunt ergo non ipsum summum bonum, sed effectum justitiæ ejus, quo fit ut involvantur miseriis immedicabilibus. Nollent itaque effectum justitiæ Dei esse, & ex consequenti vellent justitiam Dei non esse; sed exinde non sequitur actum illum habere pro objecto terminativo id, in quo nulla est ratio odibilitatis.

4 d. 50. q. 2.

Ad secundum respondeo, damnatos utique velle *non esse* affectu commodi inordinato, quia in *non esse* nihil mali imaginantur. Et quidem miseria, qua involuuntur, est formaliter malum, sed *non esse* non est malum formaliter, quare ratione minoris mali appetitur ab eis *non esse*, existimantes melius cum ipsis agi, si omnino non sint, quam esse in tanta miseria.

Magist. Ocham. ad ampliandam voluntatis nostræ libertatem censuit posse nos odisse bonum, & diligere malum qua tale in 3. d. 13. dubio 3. aliique Nominales. Sed perperam, ut perspicue ostendunt Scotistæ Recentiores, & Neoterici ad *hunc articulum*.

Ad tertium dicimus, *velle*, & *nolle* esse actus positivos voluntatis, libere ab ipsa repræsentatos sic, ut eo instanti, quo ponuntur, potuerint non elici, atque ita potuisse non elicere nolle circa malum, sive velle circa bonum. In eo igitur sita est ipsius formalis libertas & vis potestativa, qua potest ad unam vel alteram partem se determinare, ut libuerit. Attamen si operatura est circa objecta præostensa, nequit actum habere circa bonum, nisi prosequendo & volendo illud, nec circa malum ostensum nisi nolendi & fugiendi ipsum. Et cum subditur; igitur si ad speciem actuum est determinata, non est omnino indifferens, & libera. Dicimus, omnimodam voluntatis libertatem nos intelligere per hoc, quod ipsa potens sit ponere actum volendi bonum, eundemque omittere, & nolendi malum & cessare ab ea nolitione. Cæterum non oportere, ut queat nolle & velle malum qua tale, aut diligere & odisse bonum; quia quemadmodum miseria non est nata esse objectum actus volitionis, ita bonum non est natum esse obiectum actus nolitionis.

ARTICVLVS INCIDENS

Vtrum omnis actus voluntatis sit finis, vel eorum quæ sunt ad finem.

Doctor d. 1. q. 3. art. 1. S. Thom. 1. 2. q. 8. in introductione, *ubi Cajet. Vasquez disp. 32. Valentia disput. 2. q. 2. aliique Doctorem, præter Scotistas; sequuntur Aureolus & Ocham. 1. d. 1. q. 1.*

VIdetur omnis actus voluntatis necessario versari vel circa finem, aut circa ea, quæ sunt ad finem, ac nullus intelligi posse actus voluntatis, qui non sit alter ipsorum. Etenim intellectus creatus assensum præbens vero complexo, aut assentitur illi propter se, ut principio, aut assentitur propter aliud, ut conclusioni; ergo & voluntas aut assentitur alicui bono propter se, qui est finis, aut propter aliud, eritque medium ad finem; ergo exire non potest in actum alium qui non sit alter illorum.

Confirmatur ex Philosopho, 6. Ethic. cap. 2. *Quod in mente est affirmatio & negatio, hoc in appetitu est prosequutio & fuga.* Ergo sicut in mente est duplex affirmatio propter se, & propter aliud, ita in appetitu est duplex prosequutio vel adhæsio propter se, & propter aliud; non est ergo in appetitu actus neuter.

Præterea, Impossibile videtur voluntatem creatam diligere ens ad finem, & non amare illud vel gratia sui, vel propter alterum. Et similiter cum amore prosequitur Deum, non diligere illum propter se; ergo fictio apparet adstruere actum medium vel indifferentem ad finis amorem, & ad ea, quæ sunt ad ipsum. Cajetani *argumentum.*

Præterea, Inter contradictoria non cadit medium; propter se volendum, & propter aliud volendum, contradictoria sunt, aut saltem contraria immediata, ergo necessario voluntas aut vult aliquid propter se, aut propter aliud; nullum ergo habere potest actum, qui non sit alter istorum.

Contra, Sicut in potestate voluntatis est velle, & non velle, ita & in potestate ejus est modus volendi, scilicet referre, & non referre. Quoties enim in potestate agentis est agere, pariter & modus agendi est in ejusdem potestate, ergo in potestate voluntatis est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, & velle non propter se; tunc autem habet actum neutrum. 1. d. 1. q. 1. 4. *De tertio articulo.*

Respondeo, Admittendum esse actum in appetitu intellectivo, qui non sit finis, nec eorum, quæ sunt ad finem. Declaratio: Quamvis ex natura rei nullum sit ens, quin sit finis, aut ad finem ordinatum, voluntati nihilominus potest ostendi aliquod objectum bonum absolute apprehensum non sub ratione propter se boni, nec propter aliud bonum. Voluntas autem circa tale sic ostensum potest habere aliquem actum volendi illud absolute abstrahendo a relatione ad aliud, & a ratione boni propter se; is autem actus neque est finis, qui propter se est diligendus, nec mediorum ad finem, quæ propter finem voluntas appetit. Est igitur neuter. In potestate enim potentiæ liberæ est sic, & sic agere referendo, vel non referendo, ac proinde in quodcunque bonum volibile potest voluntas tendere secundum hunc actum, vel secundum illum. (a)

Ad argumenta. Ad primum neganda est illatio deducta ex intellectiua potentia; Nam illi duo assensus intellectus distinguuntur ex natura objectorum, & ideo habent distincta objecta eis correspondentia & ipsos causantia: at in voluntate illi duo actus non distinguuntur ex natura objectorum, sed ex distincto actu potentiæ liberæ sic & sic acceptantis objectum ejus,

(a) Vasquez *disp. 32. cap. 3.* negat intellectum ostendere posse voluntati bonum abstractum ab utili, honesto, & delectabili, quia hæc bona sunt unum analogice, quibus non datur conceptus Communis. Deinde dicit etiam admissa hac ratione communi, tamen non fore eam actum neutrum, quia si ratio illa boni moveret, & non relate ad aliud, ergo gratia sui moveret. Hæc non solvunt rationem Doctoris; Nam non obstante tali analogia, ut malunt, adhuc intellectus apprehendit ens ut ens, illudque voluntati ostendit; ergo & boni conceptum, obiectivum apprehendere, ac ostendere potest appetitui; isque illud affectu simplicis complacentiæ prosequi. Quo ad secundum responsum: Non animadvertit iste author, finis rationi non sufficere ut actu non referatur, sed oportere ut positive aut contrarie sibi repugnet referri.

ejus, ideoque non correspondent istis actibus objecta distincta. Quamvis igitur illi duo assensus intellectus sufficienter dividant assensum intellectus in communi, adeout inter eos non cadat medium, cum nulla sint accidentia media ex parte objecti, a qua accipi queat alia veritas, quam principii vel consequentis: attamen alia est ratio ex parte voluntatis, ut dictum est in *solutione*.

Ad secundum respondeo, Argumentum procedere de actu efficaci amoris: Sed de tali actu nobis non est sermo, sed magis de actu inefficaci, vel de simplici quadam complacentia, qua voluntas prosequitur bonum sibi ostensum non sub ratione finis, aut mediorum ad finem, habens actum volendi illud absolute citra ordinem ad aliud. Quo actu nostro, ipsa potest imperare intellectui, ut inquirat quale sit illud bonum, & qualiter volendum, & tunc ulterius potest illi assentiri vel propter se, vel propter aliud, prout fuerit sibi ab intellectu præmonstratum.

4. d. 49. q. 2. §. Ad primam quæst. n. 2. Ad tertium respondeo ex dictis: Minor enim vera est ex natura objectorum. Siquidem a parte rei nullum admittit medium propter se volendum, & propter aliud amandum. Sed pro potestate potentiæ liberæ affectu simplicis complacentiæ ferentis se in bonum sibi ab intellectu præostensum, amari potest nec propter se contrarie, nec propter aliud positive. Nec enim ex eo quod non referat ad aliud censetur diligere propter se, quia præterea requiritur, ut cognoscatur sibi repugnare ad aliud referre, & sub hac ratione diligatur. Verum est tamen quod si vellet inhærere eidem bono amore efficaci, utique illud diligeret vel propter se, vel propter aliud, secundum quod intellectus ei esse faciendum dictaret.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Doctor locis in margine citatis. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 8. *art.* 2.

4. d. 46. q. 1. n. 7. Videtur voluntas non esse eorum, quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Etenim secundum Philosophum 3. Ethic. cap. 1. *Voluntas est finis, electio autem est eorum, quæ sunt ad finem*. Estque de conclusione, quæ deliberative concluditur per syllogismum practicum; igitur voluntas est tantum finis.

Præterea, Eatenus voluntas tenderet circa ea, quæ sunt ad finem perinde ac in ipsum, quatenus in eis salvaretur ratio formalis objecti voluntatis: atqui mediis nulla inest propria bonitas, nisi ex fine, cujus gratia media sunt:

4. d. 47. q. 4. §. Ad quæstionem. ergo voluntas est tantum finis, & non eorum quæ sunt ad finem. Probatio minoris: Bonum utile, quæ est bonitas mediorum, non est distinctum ab honesto, & delectabili, quia ad alterum ipsorum reducitur. Ergo in his, quæ

3. d. 28. §. Ad tertium. sunt ad finem, non salvatur intrinseca ratio objecti voluntatis.

Præterea, Sola Dei bonitas movet voluntatem ad ipsius, & proximi dilectionem; ergo nulla alia bonitas reperitur in mediis præter bonitatem finis, quæ sola est formale & adæquatum objectum voluntatis.

Contra, Eadem potentia intellectiva versatur circa principia & conclusiones ex eis deductas; ergo & eadem voluntas tendit in finem, atque in ea, quæ ad finem ordinantur.

Respondeo dicendum, Eandem potentiam volitivam esse, quæ intendit finem, ac vult ea, quæ sunt ad finem. Declaratio: Media, vel bona utilia, prædita sunt propria atque intrinseca bonitate in genere entis independenter a fine, ad quem apta nata sunt ordinari; quando ergo reipsa ad finem ordinantur, ac gratia ipsius appetuntur, utique ibi est ordo inter finem, & ens ad finem in bonitate, sive appetibilitate, quatenus ens ad finem habet bonitatem participatam respectu finis, veruntamen ea participata bonitas non est pura extrinseca denominatio accepta a fine, ac in media derivata, sed est bonitas propria, & intrinseca eis, cujus gratia bonitatis ordinari queunt ad assequutionem finis: quemadmodum inter principium & conclusiones est per se ordo veritatis: Nam principium est verum de se, nempe ex connexione terminorum quibus constat: Conclusio vero veritatem a principio mutuatur, sic tamen eam accipit, ut sit propria, & intrinseca sibi, & non tantum denominatio extrinseca; ex quo fit ut intellectui terminos ejus apprehendenti pateat in suo evidentiæ gradu, etiam independenter a principio: etsi quatenus cum principio, a quo pendet, comparatur, sit longe evidentior. Consimiliter media, & bona utilia independenter a fine propriam possident bonitatem, per quam appeti possunt in ordine ad finem, sed quando sic amantur, tunc constat de eorundem utilitate. Cum igitur includatur in eis ratio formalis objecti voluntatis, evidens est ipsam voluntatem non solum esse finis, sed etiam eorum, quæ ordinantur ad finem.

1. d. 1. q. 3. §. Quantum ad primum. Quodl. q. 16. §. Secundum V. Ad Secundam probationem. n. 6.

(a)

(b)

Ad argumenta. Ad primum concedo, voluntatem intendentem finem præcipere intellectui, ut inquirat de mediis, quibus assequatur finem, ac tandem eligere hæc & illa, prout utiliora videntur. Sequitur ergo, alium actum esse intensionem finis, alium electionem mediorum ad finem, quod verum est, sicut aliquando uno eodemque actu utrunque repræsentare queunt, ut infra explicabitur *art. sequenti*, & *quæst.* 12. Sed tamen de eadem potentia proficiscitur uterque, sicuti eadem intellectiva attingit principia & conclusiones ex eis deductas.

Ad secundum dicimus, oppositum minoris nos ostendisse *in solutione*. Et cum probatur, quia bonum utile non distinguitur ab honesto & delectabili, quia ad illa reducitur. Responsio: Ex eo aliud non sequi, nisi quod bonum utile esse non potest primum motivum ad concupiscendum, quia non appetitur nisi in ordine ad aliud; esse igitur potest motivum secundarium ratione propriæ, ac sibi intrinsecæ bonitatis. 3. d. 34. §. His suppositis. V. Ulterius.

Ad tertium dicimus, utique solam Dei bonitatem movere ad diligendum proximum, sed

(*a*) Thomistæ super *art.* 1. *q.* 1. 1. 2. videntur sentire, media non aliam habere bonitatem à bonitate finis. Quos sequitur Magister Cavellus, disp. 3. *de Anima sect.* 12. sed sane non ad mentem Doctoris. Vasquez 1. 2. disp. 1. c. 2. Doctoris sententiam videtur sequutus. Cæterum S. Doctor *præsenti articulo* Scribit: *Ratio obiecti voluntatis, quod est bonum, non solum requiritur in fine, sed etiam in mediis, siquidem sunt quædam bona utilia ad finem*. Unde ipsi, & Doctori Scoto est præsens assertio communis.

(*b*) Alteram partem, an actus, quo voluntas vult media, sit dicendus alius ab eo, quo vult finem, omisimus, quia teste Valentia hic, non tam est controversia de re, quam de nomine.

2. 2. q. 25. art. 1. sed non propterea in proximis nulla est bonitas alia a bonitate Dei. Ita in fine & mediis ad ipsum. Finis quidem primario movet ad seligenda media illi assequendo utilia, adeout non movente fine, media non amentur, quippe quæ illius gratia appetantur, Sed tamen ex ablatione hujus ordinis ad finem, non sequitur ablatum iri omnem in eis repertam naturalem bonitatem.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id, quod est ad finem.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 8. *art.* 3.

RESpondeo, actus voluntatis considerari potest versari immediate circa media, & terminari ad finem, aut e contra elici gratia ipsius finis, & terminari ad media. Et rursus, esse potest efficax, aut inefficax. & conditionatus: Tunc dicendum, quoties voluntas prosequitur media gratia finis consequendi, necessario uno eodemque actu moveri in utrunque extremum. Etenim media bona quædam utilia sunt pro finis assequutione, nisi ergo is actus ad finem intentum terminetur, jam non appetuntur media ad finem, sed vel non appetuntur, aut certe ea voluntas vult appetitque, non quatenus media sunt, sed potius ut aliam bonitatem nacta sunt in genere entis. Hoc enim ipso, quod ægrotus adhibere vult medicinam idoneam morbo depellendo, vult subinde intentam sanitatem. Ex art. preced.

1 d. 41. 3. d. 7. q. 3. & 4. 3. 4.

Quum vero voluntas ad finem terminatur, per prius vult finem, ac deinde media ad finem, & non tantum prius natura, sed etiam id evenire potest prius duratione. Vnde infirmus volens sanitati restitui, qui est finis, posterioritate durationis consultat de mediis, adhibetque media magis idonea pro consequendo fine amato.

Hoc autem est intelligendum de volitione efficaci. Nam si inefficaciter & conditionate voluntas velit finem, agnoscens illius impossibilitatem non satagit ad inquirenda media pro illius assequutione: Nam ubi nulla spes affulget de consequendo aliquo fine, vel nullo modo appetitur, vel admodum tenuiter, unde recte dicit Aristoteles, electionem non esse respectu impossibilium, atque hoc modo damnati appetunt beatitudinem, ut bonum commodum ipsorum, sed videntes se ad impossibile conari, non consulunt de mediis pro illius adeptione. 4. d. 49. q. 10. a n. 2. 2. d. 6. q. 1.



QVÆ-

QUÆSTIO NONA

DE MOTIVO VOLUNTATIS

IN SEX ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis.

ET CIRCA HOC SEX QVÆRVNTVR.

I. Vtrum voluntas moveatur ab intellectu.
II. Vtrum moveatur ab appetitu sensitivo.
III. Vtrum voluntas moveat seipsam.
IV. Vtrum moveatur ab aliquo exteriori principio.
V. Vtrum moveatur a corpore cœlesti.
VI. Vtrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas moveatur ab intellectu.

Doctor 2. *d.* 25. *utriusque Scripti.*
S. Thom. 1. 2. *q.* 9. *art.* 1.

Henr. *Quodl.* 12. *q.* c. S. Thomas 1. *contra Gent. cap.* 7.



IDETVR voluntas moveri ab intellectu, vel ab objecto intellecto. Nam quod de se est indeterminatum ad alterum oppositorum, qua indeterminatum est non agit nisi concurrente altero dante determinationem: Siquidem ut indeterminatum non plus se habet ad *esse* effectus, quam ad non *esse* ejusdem: Voluntas autem de se sic se habet ad actum suum: oportet ergo ipsam moveri ab altero movente, ac præbente determinationem. Hoc non est aliud quam objectum intellectum.

Confirmatur per auctoritatem Auerrois, 12. *metaph. com.* 30. ubi dicit, balneum in re extra movere vires sensitivas, eas quippe effective movet: at balneum in anima movere voluntatem; igitur objectum ut cognitum movet effective appetitum.

Præterea, Appetitus sensitivus effective movetur ab appetibili sensibili; ergo & appetitus intellectivus cietur ab appetibili intelligibili.

Præterea, Nisi statuatur, voluntatem moveri ab intellectu, proponente illi objectum apprehensum: ergo voluntas a se ipsa præcise moveretur ad præsentiam objecti cogniti. Ergo eadem ratione asseri posset, lignum comburere seipsum, igne sibi approximato. Hoc autem est absurdum; ergo sentiendum est, voluntatem moveri ab intellectu obiiciente sibi objectum apprehensum.

S. Thom. *primum princip.*

Contra, Ansel. de Concep. Virg. cap. 4. *Voluntas est instrumentum seipsum movens.* ergo ad actus suos a nullo alio movetur. Rursus, Idem respectu ejusdem non est movens, & motum. Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus; ergo intellectus non movet voluntatem, sed a se ipsa movetur.

Respondeo, Hic dicitur in sententia; Quoniam voluntas est in potentia ad plura, indiget reduci ad actum per aliquid quod est actu, atque id est movere. Opus proinde est voluntati movente quo ad duo, nempe quantum ad exercitium, vel usum actus, & quantum ad determinationem actus. Et primum quidem est ex parte subjecti, modo agentis, & modo non agentis; alterum vero ex parte objecti secundum quod specificatur actus; movetur igitur voluntas ab intellectu proponente objectum ad specificationem actus; contra vero voluntas movet intellectum, cæterasque vires inferiores ad exercitium suorum actuum.

S. Thomæ sen[illegible] prout exponitur a Vasquesio, Valentia, Cajetano, aliisque.

Nos quæsito respondentes dicimus primo, Fieri non posse ut volitio sit ab objecto cognito, uti sensatio est ab objecto sensibili. Probatio: Agens naturale esse nequit per se causa contrariorum circa idem, sed in potestate voluntatis nostræ est habere *nolle*, & *velle* quæ sunt contraria respectu ejusdem objecti; ergo illa procedere non possunt ab objecto, cum sit agens naturale. Etsi ergo objectum dicatur causa volitionis, aliud principium nolitionis adstruendum est. Id vero principium aliud a voluntate esse non posset, nisi objectum malum; sed malum, cum sit quid privatiuum, esse non potest causa actus positivi, cujusmodi est *nolle*. Ergo oportet esse effective a voluntate, non vero ab objecto cognito. Deinde, passio non est in potestate patientis, præsertim cum est ab agente naturali: Sed si volitio ab objecto cognito sit, & a voluntate, de causa naturaliter agente procedet, igitur ipsa volitio non erit in voluntatis potestate, imo nec aliquis actus a voluntate imperatus erit in potestate ipsius, atque ita nec merebitur nec demerebitur (a) (b)

Velitionem non esse ab objecto ut a causa omnimoda ipsius.

Ad hanc rationem subiicit Doctor quasdã evasiones, reiicitque.

per

(a) Objectum cognitum esse non posse causam totalem volitionis his rationibus ostendit Doctor, ultima quarum evertit etiam physicas determinationes: Utrum autem attribuenda ei sit causalitas partialis, non solum expresse non determinat, sed videtur probabile putare tum in præsenti questione, tum alibi; juxta tamen præsentem solutionem vult, objectum præexigi ad volitionem ut conditionem sine qua voluntas non exit in actum. Idem videtur sentire S. Thpmas in *præsenti articulo*, quamvis Cajetanus, 1. *p* q. 80. *art.* 2. de mente ipsius attribuat intellectioni partialem causalitatem. Videsis Magistrum Cavellum *disp.* 3. *de Anima sect* 3. Et Mastrium Scotistam *disp.* 7. *de Anima q.* 6. Est etiam hic quæstio, an voluntas possit exire in actum non præcedente cognitione. Circa quod quæsitum videndus Vasquesius 1. 2. *disp.* 35. *cap.* 1. & 2. Mastrius ubi supra art. 1. & Cavellus cit. *sect.* 13. *n.* 7.

(b) Secundam conclusionem late digestam habes 1. *p. q.* 82. *art.* 4. ex Doctore 2. *dist.* 42. *q.* 4. 0. *Ex istis* Vide etiam eundem 1. *d.* 3. *q.* 6. 6. *Ad tertium*. Vasquez 1. 2. *disp.* 34. relata Doctoris sententia carpit ipsam in multis, præsertim, quia non declarat modum, quo id fiat. Videndus ergo *art.* 8. *q.* 84. 1. *p.* & Mastrius Scotista *disp.* 4. de Anima *q.* 7. *art.* 1. & Magist. Cavellus *super q.* 11. *de Anima*.

per volitionem suam, quod nemo dixerit.

Denique, aliquid evenit in rebus contingenter, & voco contingenter evenire, evitabiliter evenire, alioquin si omnia inevitabili necessitate prodirent, non oporteret consiliari, neque negotiari, ut infert Aristoteles 1. *Periher. cap. ult.* Quæro ergo id, quod contingenter fit, unde vel a qua causa fiat? Non a causa determinata, quia pro eo instanti, quo est sic determinata, effectus nequit evenire contingenter ergo a causa indeterminata ad alterum oppositorum; aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter ad unum illorum, cum non possit in utrumque simul, sicut dicit Aristoteles 9. *Metaph. tex.* 10 de potentia rationali; vel non potest seipsam determinare, sed indiget alio determinante se ad alterum oppositorum. Si potest se ipsam determinare ad unum illorum contingenter, vel non inevitabiliter, habetur propositum. Si ab alio determinatur ad unum, vel ergo necessario, vel contingenter. Si necessario, effectus evenit ineuitabiliter. Si determinans evitabiliter determinat ad unum, adeo ut queat etiam ad alterum determinare, causa efficiens hanc determinationem, alia esse non potest, quam voluntas. Nam quæcunque alia causa naturalis activa est omnino ad unum effectum determinata aut certe si causa naturalis dicatur indeterminata, nec se ipsam, nec aliam potest determinare.

Dicimus secundo, Voluntatem movere intellectum ad exercitium suorum actuum. Declaratio: Nam una intellectione intellectus existente perfecta, possunt præterea inesse sibi complures aliæ confusæ & imperfectæ, nisi fortasse ea intellectio foret ita perfecta & attualis, ut omnem aliam excluderet; quemadmodum virtus visiva in pyramide, & infra basim attingens unum punctum in cono distincte, una videt multa imperfecte & indistincte; illis ergo confusis atque imperfectis ibi existentibus potest voluntas pro sui innata libertate sibi complacere in qualibet earum, etiamsi illa intellectio non fuerit cognita, ut objectum actualiter. Voluntate autem approbante sibique complacente in aliqua intellectione, ipsa intellectio confirmatur atque intenditur; contra vero non complacente vel nolente infirmatur & remittitur: Nam agens, quod est diversarum operationum & actionum, si circa unum & idem agat, fortius & perfectius agit, quam si circa diversa secundum diversas potentias ageret. Illa ergo, intellectio, quæ erat remissa & imperfecta, fit per influxum voluntatis impense volentis illam, perfecta atque intensa; hac igitur ratione optime intelligimus, posse voluntatem imperare cogitationem, & convertere intellectum ad illam. Voluntate autem nolente aliam intellectionem, aut se oblectante in ea, illa remittitur, aut esse desinit, & ita percipimus, voluntatem avertere intellectum ab intellectione alicujus objecti.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Aliqua est forma in potentia contradictionis, ut scientia, quæ est contrariorum, eaque nequit se determinare, quia est diminuta & imperfecta, quantum ad hoc, & respicit utrunque contrariorum: Unde Aristoteles, 9. *Metaph. tex.* 3. & 10. dicit, si scientia absque alio determinante ex se procederet ad actum, fore ut simul contraria produceret. Alia vero est forma in potentia indeterminata, perfecta tamen, & non diminuta objecto sibi præsentato, cujusmodi est voluntas, & ista potest se determinare, atque etiam alia. hinc Aristoteles *loco cit.* subdit determinativum scientiæ nequeuntis se determinare ad unum contrariorum; *Hoc autem dico*, inquiens, *appetitum*, *vel proæresim*. Potentia igitur rationalis perfecta, qualis est voluntas, quamuis sit contradictoriorum, potest determinare se objecto præsente ad unum illorum.

Ad Confirmationem dico, si admittatur, objectum movere voluntatem effective, esto non sit causa nisi partialis minusque principalis, posse concedi, balneum intra movere ut efficiens, & extra, ut finem. Sustinendo tamen, objectum præcise esse causam, sine qua voluntas non exit in actum, & nullo modo effective, tunc oportet glossare Averrois auctoritatem dicendo, balneum non movere effective per se, sed per accidens. Videnda glosa Magis. Lycheti.

Contra hoc: Causa per se est prior causa per accidens: Sed objectum prius est natura & origine volitione voluntatis; ergo erit per se causa illius, vel certe si objectum concurrit ut causa per accidens, erit posterius voluntate, ut est causa per se: causa autem per se ut prior producit effectum; ergo ipsa voluntas poterit producere volitionem absque objecto cognito, quod nihil est dictu. Responsio: Causa per se est prior causa per accidens vel natura, vel perfectione, non autem semper origine vel natura. Sicut amotio vel fractio trabis est causa per accidens; descensus gravis est prior natura causa per se ipsius motus gravis. Causa etiam per accidens reducitur ad causam per se priorem, vel ad se ipsam, ut est causa per se respectu alterius effectus, sicut fodiens, foditione est causa per accidens inventionis thesauri, & est causa inventionis aquæ per se; & ut per accidens reducitur ad seipsam, ut per se causa, vel reducitur ad aliam per se priorem perfectione, ut dictum est.

Ad secundum dicimus concludere oppositum; Nam ea de causa sic movetur appetitus sensitivus, quia non est liber; at appetitus intellectivus est essentialiter liber, imo solus est talis. Unde recte Damascenus lib. 2. de fide cap. 22. & 23. *Sensitivus*, inquit, *ducitur*, & *non ducit*, *sed intellectivus ducit*, & *non ducitur*.

Ad tertium respondeo: Existens in actu primo movendi in se ipso active, & non alio, exit in actum secundum, sicut habens scientiam in actu primo non indiget aliquo effectivo, vel motivo ducente ipsum ad actum considerandi, nisi habens actum primum deficiat in aliquo, quod necessario requiritur ad hoc ut exeat in actum secundum: sicut quamvis oculus hominis, qui non potest immutare medium, habeat actum primum videndi, non tamen cernere valet visibile in tenebris. Rationabile est autem, adeo nobilem animæ perfectionem, qualis est voluntas exire posse in actum secundum, quo actu anima perficitur formaliter in actu secundo, nullo alio activo requisito: at ad passiones quæ sunt calefieri, & humectari, quibus corrumpitur natura ligni, & non perficitur, nequit rationabiliter adstrui, ipsi ligno adesse actum primum sicut principium activum, quo præsente igne, veluti conditione *sine qua non*, reducendi se ad actum illum secundum, quo natura ligni corrumpitur.

Ad rationem in oppositum respondetur: Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia & ipsum verum, quod est perfectio

fectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quandam rationem specialem comprehensam sub universali ratione veri, & sic patet quod non est idem movens & motum secundum idem.

3. d. 42. q. 14. 1. 12. Consulendus. Magister Lychetus. Aliter respondeo sic: non est inconveniens, esse circulum ubi causa superior non est simpliciter necessaria, sed contingenter concurrit cum inferiori, & potest effectus inferioris esse sine illa: Sic autem est in proposito: voluntas enim non est causa necessaria intellectionis. In causis vero naturalibus, & necessariis omnino fieri non potest, ut idem respectu ejusdem sit movens & motum.

ARTICVLVS II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Doctor loc. in marg. cit. S. Thomas 1. 2. q. 9. art. 2.

1. d. 3. q. 7. §. *In ista quæstione.* Videtur fieri non posse, ut ab appetitu sensitivo voluntas moveatur. Etenim secundum Augustinum 12. super Genes. c. 16. *Omni enim modo præstantior est res, quæ facit illa re, de qua facit, nec ullo modo præstantius est corpus spiritu, imo spiritus corpore.* Si autem sensitivus appetitus voluntatem moveret, utique esset comparatio agentis ad passum; cum ergo voluntas longo intervallo præstat appetitui sensitivo sentiendum non est ipsam ab potentia organica, & materiali moveri.

3. d. 33. § *Ad rationem.* Præterea, Appetitus sensitivus habet pro objecto bonum, ut nunc bonum, nempe singulare affectum conditionibus individuantibus: voluntatis autem objectum est bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale, seu bonum simpliciter. Cum igitur nulli potentiæ liceat actum suum extendere ultra limites proprii objecti, non poterit sensitivus appetitus movere voluntatem, cujus objectum simpliciter excedit id, in quod per se tendit appetitus sensitivus.

Ubi suprà §. *Hæc opinio.* V. *ex ista litera.* Præterea, Voluntas movet appetitum sensitivum; is enim appetitus etsi per rationem minime persuadeatur, obtemperat nihilominus rationi præcipienti, movetur igitur per imperium voluntatis; ergo vicissim ipsa voluntas non movetur ab appetitu sensitivo, neque parere ei voluntas cogitur, ut ipse necessario sequatur voluntatis imperium.

1. d. 17. q. 3. §. *Ponitur Addit.* Contra, Ad Roman. 7. *Video autem,* (inquit Paulus) *aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ & captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.*

2. d. 32. §. *Circa istam materiam.* V. *Dico igitur.* Respondeo dicendum, Voluntatem revera moveri ab appetitu sensitivo. Ad cujus evidentiam sciendum, ex quo per inobedientiam primi hominis amisimus justitiam originalem, appetitus intellectivus veluti navis vi tempestatis disjecto gubernaculo, & equus fracto fræno (ut exemplificat Ansel. *de Concep. Virg. cap. 5.*) sibi dimissus effrænis suapte natura pronus est inordinate condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur, toto conatu tendenti in sibi convenientia; id enim, quo coercebatur, ne immoderate oblectaretur in his, a quibus trahitur sensitiuus appetitus, jam sibi præsto non est; ex eo igitur fit, ut dicatur ab sensitivo appetitu moveri. Nam quemadmodum intellectus sensui conjunctus natus est intelligere sensibilia, ita voluntas appetitui sensitiuo conjuncta nata est illi condelectari, adeout ipsa annitente retrahere appetitum, ne inordinate feratur in ea, quibus oblectatur, contra propriam inclinationem agat; in eo enim & ipsa difficultatem experitur, & sensitiuus appetitus tristitia afficitur, quippe cui vis inferatur. Sed non propterea tamen sic directe voluntas ab sensitiuo appetitu mouetur, ut e conuerso ipsa cogit illum sibi obtemperare, sed magis indirecte, quatenus præostensis voluntati iis, in quibus appetitus sensitiuus sibi complacet, atque consequi & potiri nititur, & ipsa condelectatur in eorum objectorum assequutione, & totus homo subinde delectari intelligitur: ratione igitur objectorum voluntati ostensorum per sensitiuum appetitum illa dicitur ab appetitu moueri, reuera tamen mouetur & allicitur ab ipsis objectis appetitui conuenientibus, unde & appetitus ipse & voluntas, & totus denique homo oblectatur. 2. d. 29. §. *Potest ergo dici.*

Ad argumenta, Ad primum respondeo inhærendo solutioni *articuli præcedentis*, objecta per sensitiuum appetitum desiderata non influere effectiue in volitionem, sed inseruire voluntati tanquam occasiones vel conditiones volendi sua sponte quæ appetitui sensitiuo sunt allatura voluptatem; inde tamen recte dici moueri ab sensitiuo appetitu, quia per hunc illi præostenduntur ob causam in *Solutione* expressa. 1. d. 3. q. 3. §. *Sed restat* n. 24.

Ad secundum dicendum, Quamuis intellectui nostro ex natura potentiæ nihil adæquetur ut objectum, nisi communissimum omni intelligibili ratione, nihilominus attenta conditione præsentis status naturaliter aliter intelligere non potest, quam contenta sub primo ejus motiuo, quod est quiditas rei sensibilis, & ideo cujus universale speculatur, ejus singulare phantasiæ obuersetur oportet. Potentia itaque superior operatur circa idem, circa quod inferior potentia versatur, modo utraque habeat operationem perfectam. Quapropter voluntas tendens circa objecta sensitiuo appetitui conuenientia non excedit suum primum objectum, inest enim concupiscibilibus ab sensitiuo appetitu ratio quædam boni, ad quod bonum voluntas sua natura propendit, nec rursus appetitiua inferior quidquam agit directe in superiorem, sed illa sua sponte inclinatur ad volenda appetibilia & delectabilia sensui. Et licet id voluntati non insit ex natura sui, pro præsenti tamen statu ita euenire experimur, sed id fit in pœnam culpæ originalis, siue aliunde, nempe ob potentiarum unitatem in eadem animæ essentia unitarum, propter quam unionem impediunt se mutuo in actibus suis intentis, & pariter se se adiuuant, juxta Auicennam, 6. *Natural.* nempe cum in unum omnes collimant. Attamen in innocentiæ statu voluntas delectabiliter retrahebat sensitivum appetitum, ne immoderate ferretur in propria delectabilia. 2. d. 19. §. *Hic dicitur.* V. *Præterea.*

Ad tertium respondeo, Quamvis voluntas naturaliter propendat ad sibi complacendum in iis, quæ appetitui sensitivo sunt convenientia, eique delectabilia, nihilominus quum actu sibi complacet in illis, nullam patitur coactionem, aut sustinet motionem, quasi sibi ab potentia materiali impressam, sed ipsa est sui determinativa ad sic volendum. Quapropter etsi voluntas imperet appetitui sensitivo, isque illius imperio pareat, non tamen e contra voluntas obedire 3. d. 33. q. 4.

dicenda est appetitui sensitivo; liberum enim est quidem persuasibile per rationem, non tamen proprie obedibile, nec subinde movetur a ratione, & multo minus ab sensitivo appetitu.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat seipsam.

Doctor 2. d. 25. utriusque scripti, & 9. metaphy. q. 14. & 15. S. Thomas 1. 2. q. 9. art. 3.

Præsens quæsitum relative ad intellectum late expensum habes, 1. p. q. 79. art. 2.

Videtur voluntas haud seipsam movere. Etenim movens & motum oportet esse distincta subjecto. Siquidem perinde est asserere, movens, & motum non oportere subjecto distingui, ac idem movere seipsum; id vero est impossibile. Hæc autem minor multipliciter probatur. Primo, quia alioquin sequeretur, idem esse in actu & in potentia simul respectu ejusdem, quod nihil est dictu; nam agens tale sit oportet in actu, quale passum in potentia, *ex 3. Phys. tex.* 17. Unde nihil esse in actu & in potentia respectu ejusdem spectare videtur ad principia metaphysica, quæ sunt universalissima, & nullo modo neganda in quocunque particulari propter quamcunque difficultatem specialem incidentem.

Deinde, *Materia, & efficiens non coincidunt*, 2. Phys. tex. 20. Motum se habet ut materia respectu motus; hæc ergo materia nequit effective reducere se sub motu: aliud ergo agens erit ab ipsa.

Tertio, Movens ad mobile realiter refertur, 5. *metaph. tex.* 10. Sed ejusdem ad se ipsum non est relatio realis; quod & probatur: Nam realiter relativa sunt & realiter opposita; simul autem opposita eidem competere omnino non possunt.

Quarto, Agens approximatum passo disposito semper est actio; Si igitur voluntas esset causa suæ volitionis, semper vellet. Hæc est ratio Philosophi, 2. de Anima tex. 52. *Si sensus esset activus, cum sentire sit immanens, semper esset actio.* Quod si quia voluntas est libera, non semper necessario eliceret volitionem, saltem semper posset velle, quod tamen est falsum, quia non contingit, voluntatem exire posse in actionem, nisi prævia intellectione.

Præterea, Omne agens æquivocum est suo effectu nobilius; Sed voluntas, si causat volitionem, est agens æquivocum; ergo erit nobilior seipsa, ut est formaliter volens, quod est falsum.

Contra, Augustinus, 12. de Ciuit. cap. 6. *Si duo æqualiter affecti habeant objecta æqualiter moventia, æqualiter approximata, unus cadit, alius non. Unde igitur cadit iste & alius non?* Respondet, nonnisi propter voluntatem. Cum igitur omnia, ut supponitur, sint æque disposita, si aliud quid a potentia ex se actiue indeterminata efficeret volitionem, parem effectum causarent. Seipsam igitur voluntas mouet, quod etiam Anselmus declarat, *de Concept. Virg. cap.* 4.

Goffredi opinio Quodl. 6 q. 7. & Quodlib. 8. q. 22.

Respondeo, Aliqui argumentis ad partem negatiuam adductis persuasi putauerunt, voluntatem haud posse movere seipsam, sed indigere alio mouente, utique subjecto ab illa distincto, per quem reducatur ad actum volendi, aut nolendi; illum autem dixerunt phantasma lumine intellectus agentis perfusum, a quo immediate causatur & intellectio, & volitio, immediatione causæ, sed non immediatione effectus, quia prius ex phantasmate ita lumine irradiato procedit intellectio, & exinde volitio.

Ad intellectionem quod attinet, quæsitum expensum habes, 1. *p. q.* 79. *art.* 2. *cit.* Itaque quod volitionis causa esse nequeat phantasma lumine intellectus agentis irradiatum, præter dicta *art. primo*, quæ directe ac perinde concludunt, objectum cognitum, ac phantasma esse non posse causam adæquatam volitionis, arguo sic: Prima actio in voluntate ab phantasmate causata est omnino naturalis; ergo illa non est in potestate voluntatis; non enim est in potestate nostra quin [illegible], ut ait Augustinus, 3. *de lib. arb.* Cum igitur post talem actum possimus mouere intellectum ad considerandum hoc aut illud, quæro per quem actum? Utique non mediante primo; nam ille non est in nostra potestate: & rursus ille actus non est de considerando, vel non considerando, sed causatur mere naturaliter; ergo oportet, id fieri per alium actum. De illo alio quæro, undenam sit? vel de voluntate se determinante exit, vel certe ex phantasmate erit? Si a voluntate, habetur propositum; Siquidem in ipsius potestate est talis volitio, estque effective ab ipsa; Si a phantasmate; erit igitur is actus naturalis, & per consequens non magis est in potestate voluntatis imperare intellectui ut consideret hoc, aut illud, quam fuerit primus actus.

Responsio: Intellectui consideranti objectum occurrere potest impedimentum: est enim phantasmati primo moventi conjunctum aliud, atque aliud quasi vicinum sibi & propterea fortius movet, vel movere potest ad considerationem sui, & per consequens voluntatem inclinare ad actum volitionis, adeout non oporteat, phantasma primo movens volitionem causare. Si enim cogito aliquid delectabile movens appetitum, non est necesse moveri ad illud concupiscendum; nam potest occurrere per considerationem intellectus aliud objectum magis movens voluntatem, adeout cesset voluntas a prima sui volitione.

Contra hoc; Etiamsi verum sit occurrere posse impedimentum a casu, id tamen haud erit in voluntatis potestate, nec cadit sub imperium ipsius. Et eodem modo est in appetitu sensitivo: Nam bos videns herbam, movetur ejus appetitus, atque ex eo appetitu movetur progressive ad herbam degustandam: at si tali in motu occurrat bestiæ objectum magis delectabile, fortius subinde movens appetitum ejus, profecto sistitur a primo motu, & tamen non libere, quia necessario trahitur a magis delectabile occurrente, quanquam casu occurrat.

Aliter etiam respondetur ad argumentum sic: Simul concurrentibus in phantasmate delectabili, & delectabili, in potestate voluntatis est sistere intellectum in turpi, posthabita alia ratione, ex quo fit, ut sequatur mala electio. Contra, duæ illæ rationes, aut sunt paris efficaciæ respectu motionis voluntatis aut non? Si æqualiter movent; ergo causabunt simul *nolle* & *velle* in voluntate respectu ejusdem objecti, quod est impossibile. Si inæqualiter movent; ergo alterum movet efficacius voluntatem, & necessario, ac per consequens non erit illa volitio

tio in poteſtate voluntatis; ſed neceſſario etiam ſecundum illam movebit intellectum; non igitur poterit ſiſtere intellectum in alterius rationis conſideratione.

Secunda ratio contra opinantem eſt ita: Si phantaſma eſt cauſa omnimoda, & æquivoca volitionis & intellectionis immeditatione cauſæ; igitur eſt ſimpliciter perfectius intellectione & volitione; phantaſiatio igitur nobilior eſt felicitate Philoſophorum, quam ponebant conſiſtere in intellectione, & volitione. Non enim ille Doctor adſtruere poteſt aliud agens, ut intellectum agentem, quia agens & patiens neceſſario ſunt diſtincta ſubjecto, juxta ſententiam ipſius.

Denique, Angelus, & anima ſeparata poſſunt operari volendo; nequit autem poni in illis phantaſma efficiens volitionem; igitur dicendum foret, Deum immeditate cauſaſſe malum *velle* in voluntate Angelorum, qui ab eo deficiuerunt, quod falſum eſt. Vel ſi ponatur aliud agens, ut coelum, vel quodcunque aliud objectum, cogetur principium ſuum negare, nempe cauſam æquiuocam totalem eſſe effectu ſuo nobiliorem. Quare impoſſibile omnino eſt, Angelum, animamque ſeparatam nullo modo poſſe mouere ſe ſe, ſed ſtare immobiliter in quocunque *ubi* ponerentur, perinde ac ſi eſſent in carcere.

9. metaph. q. 15. §. *Per dicta*. n. 8. & ſeqq.

Quapropter dicimus, voluntatem non eſſe principium actiuum ex ſe determinatum, ſed poteſtatiue determinatiuum ſui ad alterutrum; ac proinde mouere ſeipſam ad operandum objectis occurrentibus occaſionem præbentibus. Principium enim actiuum creatum, citra omnem contradictionem capax eſt ejus perfectionis, quam attribuimus voluntati, nempe non eſſe determinatam ad unum effectum vel actum, cum multas habeat in ſui poteſtate operationes etiam contrarias, imo nec ad aliquas earum determinari, quas virtute continet; poteſt enim ſe ab omni cohibere operatione, quouis etiam occurrente objecto. Porro principium actiuum tanto eſt perfectius, quanto minus eſt dependens, determinatum, & limitatum reſpectu actus, vel effectus; Hinc recte intelligitur excellentiſſima nobilitas primi principii glorioſi, omnia per infinitam independentiam, ſummamque libertatem cauſantis, quam perfectionem ſuſtulerunt Philoſophi, ipſum eſſe cauſam neceſſariam perperam arbitrantes. Quod ſi cauſa actiua ad multos illimitata effectus producendos cum determinatione tamen naturali ad quemcumque illorum, perfectior eſt illa, quæ non eſt ſic illimitata, quanto magis ſi cum hac illimitatione & indeterminatione intelligatur etiam indeterminatio excludens naturalem determinationem ad quemcumque illorum, ad quos vis ejus activa ſe extendere poteſt? Talis eſt voluntas, & ſola inter actiua principia, habens modum agendi, diſtinctum contra totum genus principiorum activorum, quæ non ſunt voluntas; ejus enim modus agendi eſt oppoſitus modo cæterorum principiorum ab ipſa. Si ergo hæc perfectio, quam attribuimus voluntati, principio actiuo creato non repugnat, & ſummum tale eſt voluntas, ſibi rationabiliter eſt attribuenda. Poſtremo, ſi intellectus per eandem notitiam, eſt aliquo modo oppoſitorum, nempe ut oſtendens; ergo potentia activa indeterminatior excellentiori modo eſſe poteſt oppoſitorum, ſcilicet ut ipſa una exiſtens ad utrumque illorum oſtenſorum queat ſe determinare, alioquin fruſtra videretur data fuiſſe potentia prima oppoſitorum: nam ipſa ſine ſecunda in nullum illorum poſſet.

Sermo de voluntate ejuſque activa virtute, & qualiter eſt nobilior omni alio principio naturaliter agente.

D. 9. metaph q. 14. n. 14. & n. 18. & ſeqq.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, aſſumptam propoſitionem, mouens & motum oportere eſſe diſtincta ſubjecto, fore omnino negandam ut falſam. Abſurdum eſt enim, formam nobiliſſimam, qualis eſt anima intellectiva, non pollere vi activa ac poteſtate acquirendi ſuas perfectiones accidentales, eaſdemque recipiendi, quare nedum indiſtincta ſubjecto, ſed unum idemque ſimplex eſſe poteſt movens; & motum. Nam nulli naturæ abjudicandum eſt, quod eſt perfectionis in illa, niſi aliunde conſtet, eam perfectionem ſibi non convenire, quia natura ſemper facit quod melius eſt, ſi fuerit poſſibile, nec deficit in neceſſariis. Ad primam probationem minoris reſpondeo, *Potentia*, & *Actus* accipi poſſunt ut ſunt duæ primæ differentiæ entis oppoſitæ, qua in acceptione nunquam idem ſimul eſt in potentia & in actu; nam cum aqua actu eſt calida, actu non eſt frigida, ſed in potentia tantum, nec propterea eſt inferendum; ſi eſt motiva ſui ad frigiditatem; ergo eſt in actu talis, quale eſt mobile in potentia. Nam intelligendo de actu formali, fallacia eſt conſequentis; perinde ac ſi argueretur; ſol eſt tranſmutativus materiæ per putrefactionem ad formam vermis; ergo ſol eſt in actu vermis. Si enim ad producendum effectum ſufficit quandoque perfectio activa ejuſdem rationis, multo magis ſatis eſt excellentior eidem producendo. Atque ita agens æquivocum eſt in actu reſpectu effectus, non formaliter habens actum ſimilem, alioquin non foret æquivocum agens, ſed univerſaliter pollens virtute attingendi illum, eo quod formaliter præditum ſit eminentiore virtute. Eſt igitur in potentia ſecundum terminum motus, in actu vero ſecundum principium activum æquivoce reſpectu termini.

Si autem *potentia* accipiatur ut dicit relationem principii, aut dicit eam relationem ad principiatum, aut ad aliud principium. Primo modo ſi principiatum dicatur actus, concedo, nihil idem eſſentialiter eſſe potentiam & actum; quia nulla una eſſentia ſeipſam effective principiat in quocunque genere principii; idem tamen ſuppoſitum habere poteſt duas naturas, quarum altera ſit principium activum, altera principiatum. Si autem *potentia* dicat relationem principii ad aliud principium intrinſecum; tunc accipere quod in nullo uno ſuppoſito eſt utrumque, idem eſt ac aſſerere, nullum unum ſuppoſitum eſſe compoſitum ex principio potentiali, & principio, quod dicitur actus. Si tandem *potentia* dicat relationem principii paſſivi ad principim activum, quod dicitur eſſe in actu, & aſſerere nihil idem eſſe in potentia & in actu, aliud non eſt quam exprimere, nihil idem eſſe activum & paſſivum, & non eſt probatio, ſed petitio ejus, quod probandum eſt.

9. metaphyſ. q. 15. ca. n. 21.

Quod additur de principiis metaphyſicis verum eſt, ea eſſe univerſaliſſima, ſed nullum illorum in aliquo ſingulari recipit inſtantiam. Signum enim eſt ſermonum verorum confeſſe, ſe habere his, quæ apparent: Sed quomodo dicatur illud eſſe principium, ad quod tot abſurda ſequuntur? Non credo Ariſtotelem. Poſiturum fuiſſe aliquod complexum eſſe principium non ſolum primum, ſed nec decimum, ex quo in multis ſingularibus evidentia

tia absurda sequuntur. Si etiam illud est principium primum metaphysicum, *nihil idem esse potest in actu virtuali, & in potentia ad actum formalem*, cujus ille virtualis sit principium effectivum, certe non latet, ejusmodi principium in Aristotelis metaphysica scriptum non reperiri. Si in illorum manibus alia sit metaphysica, quomodo ipsi soli talis principii terminos intelligere potuerunt, cæteris omnibus eos apprehendere nequeuntibus? Nam si terminos intelligerent, & reipsa illud foret principium primum, statim ei acquiescerent atque, terminorum connexionem viderent, cujus oppositum experimur.

Ad secundam probationem dicendum, Aristotelem 2. *Phys.* ubi dicit, materiam & efficientem causam non coincidere, loqui de materia, quæ est subjectum transmutationis realis, quæ utique alia est a subjecto receptivo accidentis, de quo nunc loquimur, & affirmamus cum efficiente coincidere, modo supra declarato.

Ad tertiam de relationibus oppositis, dicimus nullum esse inconveniens, relationes præseferentes dependentiam accidentalem mutuam, quales sunt inter movens & motum; nam motum nonnisi ratione ejus accidentis a movente dependet, non repugnare in eodem supposito, sive natura, quia idem potest sibi acquirere & efficere in se perfectionem sibi accidentalem, sicque accidentaliter dependere a se. Quamvis relationes importantes dependentiam essentialem, ut causæ & causati, sint incompossibiles in eadem natura, sive supposito: Sed in eadem natura illimitata non repugant relationes producentis & producti, esto repugnent in eodem supposito.

Ad quartam probationem in Aristotelis auctoritate fundatam respondeo: Effectus prior non dependeret ab effectu posteriore, & si esset effectus simpliciter primus, non dependeret ab aliquo effectu, sed solum a suis causis: prima autem animæ potentia est sensus exterior, ideo ejus effectus non dependet ab aliquo effectu, sed præcise a suis causis: Si igitur sensus exterior foret activus & haberet in se principium sufficiens effectivum sensationis, ipse semper ageret. At contra intellectus & voluntas in suis operationibus ab aliis dependent effectibus prioribus, intellectio quidem a phantasmate, volitio vero ab intellectione, & ideo propter hunc ordinem necessarium nequit intellectus exire in actum, nisi phantasiatio præcedat, nec voluntas velle, nisi prius intellectus intellexerit; & ideo ipsa non potest semper velle, sed tantum cum ab intellectu fuerint præostensa volenda, ac nolenda.

Ad ultimum dicimus, causam æquivocam esse nobiliorem suo effectu, vel producto per ipsam, vel termino formali productionis, ratione cujus productum, est unum per accidens. Quare & voluntas est volitione ab se producta nobilior; sed non propterea oportet esse nobiliorem voluntate sub volitione formali existente imo nobilior est voluntas actu volens, quam voluntas solum volens virtualiter.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Doctor Quodl. q. 21. §. Sed quæ est causa *a n.* 13. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 9. *art.* 4.

Videtur voluntas moveri ab aliquo exteriori principio, saltem quoad primam operationem ejus. Siquidem voluntas movetur ab objecto, saltem quoad specificationem actus. Sed objectum voluntatis esse potest res aliqua exterior sensui objecta; Ergo voluntas potest ab exteriori moveri. S. Thomæ fundamenta.

Prætera, Omne, quod aliquando est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget ab aliquo movente moveri; Atqui voluntas incipit velle aliquid quod prius non volebat; oportet ergo ab aliquo ad nunc volendum moveri.

Confirmatur, Anselmus *de casu Diaboli cap.* 13. pluribus declarat, Angelum primum ac potissimum voluisse beatitudinem, nec tunc aliud velle potuisse; *constat*, inquiens, *quia nondum aliud vult quam beatitudinem quia non aliud accipit velle*, voluntas ergo, saltem quoad primam volitionem, ab aliquo exteriori principio movetur.

Contra, Quod sufficienter movetur ab uno motore non indiget ab alio moveri. Sed voluntas sufficienter seipsam movet, non ergo movetur ab aliquo exteriori. S. Thomæ *tertium principale.*

Respondeo, Aliqui propter argumenta ad partem affirmativam inducta, existimant, statuendum omnino, voluntatem in primum actum prodire ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut concludit Aristoteles, *lib.* 7. *moral. Eud. cap.* 18.

Pro quæsiti solutione dicimus primo, Intellectionem primam non esse a ratione, sed quodammodo a casu. Declaratio; Intelligens non prius intelligendo intelligit; Ergo prima intellectio non est a ratione ostendente objectum prius; Ergo est a casu quodammodo secundum Augustinum 3. de lib. arbitr. cap. 15. scribentem, *Non est in potestate nostra quin visis tangamur*: est igitur id fortuitum, & casuale. Habita tamen prima intellectione & volitione potest quis ratiocinari de agendis; & consequenter quamvis prima intellectio ita sit a casu, quæ nihilominus sequuntur deliberationem, non sunt fortuito, sed a ratione deliberata. Primam intellectionem esse quodammodo a casu, de quo etiam 2. *d.* 42. *q.* 4. *n.* 5.

Et notanter additum est *Tò quodammodo*, quia primæ intellectiones non sunt dicendæ simpliciter fortuitæ. Nam sunt ab objectis fortius moventibus, secundum phantasmata magis impressa cessantibus impedimentis, ac proinde primæ intellectionis est in nobis causa naturaliter motiva: at quoniam non est a ratione deliberante, non est homini imputabilis nisi interpretative, quatenus nimirum in hominis potestate fuit facere objectum fortius movens ex frequenti consideratione, ob quam considerationem fortius impressum est phantasma memoriæ; unde fortius, & prius moveret, cessante impedimento.

Dicimus secundo, Quod quis primo se determinet ad volendum, vel non volendum, ab vo-

(a) ab voluntate est, & non ab intellectu. Illa enim sola prædita est potestatiua virtute se determinandi ad utrumlibet, & abstinendi ab omni determinatione. Declaratio: Intellectus ab objecto naturaliter mouetur: Si ergo voluntas naturaliter moueretur ab intellectu naturaliter moto, & ipsa pariter voluntas naturali necessitate moueretur, atque ita homo esset brutum, quorum appetitus trahitur, ducitur que, & nonducit. Voluntas igitur non mouetur necessitate naturali quoad aliquem actum suum, sed habita prima intellectione, in potestate ejus est convertere intellectum ad considerandum hoc, vel illud, & hoc, vel illud velle, vel nolle: atque ita prima volitio est a nobis omnino, nec sic a casu, ut prima intellectio.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, *art. primo* expositum fuisse qua ratione voluntas ab objecto moueatur. Nam in primis impossibile est ab objecto ullo moueri, ut a causa totali volitionis effectiua; Et quamuis improbabile non sit moueri a causa partiali; minus principali; nos tamen putamus objecta intellecta, saltem ordinis naturalis præbere tantum occasionem voluntati prosequendi amore, aut fugiendi illa per nolitionem. Utcunque dicatur moueri, non sequitur tamen, quoad actum naturali necessitate duci ab objecto cognito, nisi fortasse is actus appelletur naturalis, quia juxta inclinationem naturalem elicitus, extrinseca denominatione accepta ab inclinatione sibi ab naturæ Authore indita est enim omnis actus elicitus voluntatis perinde libere elicitus, cum in eo possit voluntas mereri, & peccare.

Et per idem ad secundum, concedimus enim voluntatem de non volente fieri volentem occasione accepta ab objecto sibi ab intellectu præostenso: Sed quemadmodum respectu actuum non primorum ipsa se mouet ad volendum, vel nolendum cum communi influentia causæ primæ, ita non aliter se habere quoad primum actum arbitramur.

Ad confirmationem ex Anselmo, dicimus, Angelum primum actum volendi habuisse a se, idest, ejus voluntatem ita extitisse causam illius primi, sicuti & aliorum subsequentium. Nam ad actum volendi non requiritur nisi voluntas & intellectus ostendens objectum. Sed Anselmi ratio fuit ista: Si Angelus habuit primum actum volendi a se, aut ergo volendo, & ita procederetur in infinitum: aut non volendo: nemo autem dicitur velle nolens. Respondeo, Angelus habendo intellectum objecti ostensiuum, & voluntatem natura volitione priorem, simul tamen tempore, habuit velle, non per aliam volitionem, sed per actum primum potestative continentem in sui activa virtute illam operationem.

Hic occasione textus S. Thomæ in calce solutionis ex incidenti quæri posset de bona Fortuna, *de qua late Doctor, Quodlib.* quæst. finali: *Sed quia de rei veritate constat, ac nulla inter Catholicos tractatores est controversia omnibus Divinæ providentiæ attribuentibus eventus fortuitos, & casuales, quicquid dicat Aristoteles ejusque sectatores, nihil est faciendum: quædam etiam de hac materia tacta sunt*, p. p. q. 116. art. 1. *ubi de Facto agitur*.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti.

Doctor 2. *d.* 14. *q.* 3. § Quarto dico. *In Report ibid. Quodl q.* 21. §. Sed de causa extrinseca. *n.* 14. *& de Anima q.* 11. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 9. *art.* 5.

RESpondeo, quoniam præsens quæsitum pluribus expensum fuit *1. p. q.* 115. *art.* 4. nunc breuiter idipsum explicantes dicimus, corpora cœlestia directe nequaquam mouere posse voluntatem aut intellectum, sed tantum indirecte, & per occasionem, qua directe agunt in sensitiuum appetitum. Siquidem pure corporale nequit directe agere in spirituale: agens enim est patiente nobilius: voluntas autem & intellectus sunt potentiæ omnino spirituales. Sunt ergo penitus extrema improportionata, ut unum excipiat influxum alterius, ac ad actionem illius moueatur.

Quia tamen directe agere valent in organa sensuum, quæ sunt corpora mixta, subinde hæc alterari ac immutari possunt ad aliquem gradum conuenientem illis, ut sunt organa sensuum, & etiam ad disconuenientem illis, & per consequens habere queunt actionem aliquam quoad actum intellectus, & voluntatis quodammodo: Nam si deordinatur sensus in actu suo, & intellectus illum sequens aberrabit, ut patet in phreneticis, & lunaticis, in quibus est imaginatio confusa, ad quam indispositionem directe astra influere dubitari non potest. Stante autem inordinatione in intellectu, sequitur etiam deordinatio in voluntate. Superiora etiam corpora in sensitiuum appetitum directe influentia inducere valent eam alterationem, ut magis ad hæc, quam ad illa objecta inclinetur, quia vere viatoris voluntas rationalis inclinatur ad prosequendum quod efficaciter ab sensitivo appetitu desideratur, exinde astra inclinare dicuntur & voluntatem, non quia in ipsam directe influant, sed ob causam statim dictam. In nullo tamen necessitatur absolute voluntas. imo ex sui libertate obviam ire potest cuivis sensitiui appetitus inclinationi. Etsi ob eam voluntatis pronitatem sequendi appetitum sensitiuum in suis inclinationibus contra recta rationis dictamina, accidat Astrologos vere conjicere de moribus hominum quamvis absolute aliter posset evenire si hominibus foret persuasum magis esse sequendum dictamen rationis, quam sensitivi appetitus pronitatem. Simpliciter ergo & absolute aliquid est in homine, ad quod quicunque corporum cœlestium influ-

(a) Cajetanus in Comment. (cujus doctrina approbatur a pluribus Thomistis) dicit, voluntatem posse quidem velle objectum sibi præsens, nec aliud requiri ad volendum. Sed ad volendum *a se* non sufficere voluntatem cum objecto, sed requiri præterea ut voluntas velit præcognitum finem; quia velle *a se* non solum importat velle, sed etiam agere, vel movere; quod non contingit nisi ex appetitu finis; & hoc, inquit, non advertere est casus loquentium. Et magis deinde explicans sententiam S. Thomæ dicit, Quamvis primus actus voluntatis sit ex instinctu dato a Deo, ipsa tamen ex hac finis volitione se ipsam movet ad alia volenda gratia finis, quod brutis non convenit. Et pergit, sicut generans grave dat appetitum motus & loci deorsum; ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, & voluntas tendit in illum actu elicito, qui est volitio, & sic actus dicitur esse ab exteriore agente, sicut motus gravis a generante esse dicitur, alias daretur processus in infinitum in voluntariis, nisi daretur unus non voluntarius, sed naturalis actus voluntatis, in quo fit status. Hæc ille. Noster institutus non permittit hujus Authoris dicta expendere, sed videnda quæstio 60. *p. p.* quæ est de dilectione. Angelica. Item *q.* 82. & 83. Videndus etiam Vasquesius 1. 2. *disp.* 38. *cap.* 2.

influxus nequeunt se extendere, cujusmodi est volitio, nisi occasionaliter mouendo, ut dictum est, sensitiuum appetitum, juxta cujus inclinationem apta est voluntas inclinari; Sed interim ii stellarum influxus, nec possunt volitionem attingere, nec etiam causas illi repræsentendæ necessarias conjungere. Sed videndus præcitatus *articulus quæstionis* 115, *primæ partis*.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moueatur a Deo solo, sicut ab exteriori principio,

Doctor Quodl. q. 16. §. De isto art. *n.* 15. *S. Thomas* 1, 2. *q.* 9. *art.* 6.

S. Thomæ sententia *hic.*

RESpondeo hic dicitur ex sententia sic: Motus voluntatis est ab intrinseco sicut & motus naturalis. Quamuis autem rem naturalem possit aliquid mouere, quod non est causa naturæ rei motæ; tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Mouetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moueri ab aliquo qui non est causa ejus: Sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco; quod non est causa voluntatis, est impossibile: voluntatis autem causa nihil aliud esse potest, quam Deus.

Nos dicimus *articulo quarto* declaravisse qua ratione voluntas se ipsam determinet ad volendum, & non volendum; qualiter autem creata voluntas a Deo moueatur, explicauimus 1. *p. q.* 105. *art.* 4. Illud ad præsens non videtur approbandum, cum dicitur: Quemadmodum motus naturalis causatur ab eo qui est causa naturæ, ita motum voluntarium esse ab illo, de cujus virtute activa voluntas procedit. Nam etsi graue sit determinatum ad *ubi* deorsum; descensus tamen ejus non est a causante grauitatem, sed ab ipsa grauitate intrinseca, nec altera causa extrinseca est hic comminiscenda præter influentiam generalem. Est itaque principium naturale summe determinatum quippe quod excludat directe indeterminationem ad utrumlibet, & quidem causans tale principium dat formam sic determinatam, ut ignem esse calidum, aut cœlum esse rotundum, quia causa dans esse igni & cœlo, dat simul & calorem, & rotunditatem: Sed tamen necessario non accipiunt ab ipso earum naturarum factore actus secundos, sed tantum accipiunt principia naturaliter determinata ad calefaciendum, & ad motum orbicularem. At voluntas per creationem accipiens *esse* etiamsi necessario dicatur aliquid velle, attamen non sic est determinata a causante ad illud *velle*, sicut graue ad descensum, & ignis ad comburendum, sed præcise a causante acceptum habet principium determinatiuum sui ad hoc *velle*.

Videsis Vasquesium 1. 2. disp. 38. cap. 2.

Motus voluntarius non est ab extrinseco, sed ab ipsamet voluntate.

Quorum omnium ratio est, quia licet aliquod principium posset concurrere cum voluntate, puta, secundum aliquos, objectum, vel intellectus de sententia aliorum, idque concurrens ex se sit naturaliter actiuum; tamen voluntas per se loquendo nunquam est, aut esse potest principium actiuum naturale; Siquidem esse naturaliter actiuum, & esse libere actiuum sunt primæ differentiæ principii actiui, & voluntas qua talis est principium actiuum libere. Non magis igitur voluntas esse potest naturaliter activa, quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, esse potest libere activa.

Non magis voluntas esse potest naturale principium, quam natura liberum.

Nec quemquam mouere debet, quod primus voluntatis motus videatur esse necessarius, ac proinde censeri debere naturalis. Nam omne agens naturale vel est omnino primum, vel si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum. Voluntas autem creata nequaquam dicenda est agens omnino primum: Sed nec esse potest determinata naturaliter ab aliquo agente superiori; ipsamet enim est tale actiuum, ut seipsam determinet in agendo. Ex hypothesi ergo quod voluntas aliquid necessario velit, minime tamen illud *velle* causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter voluntati daret *esse*: Sed posito actu primo, quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere, vel non habere hoc *velle*, tamen seipsam determinaret ad hoc *velle*.

Agens naturale vel est primum, vel a superiori determinatum.



QUÆ-

QVÆSTIO DECIMA

DE MODO, QUO VOLUNTAS MOVETUR, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo, quo voluntas movetur.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.
II. Utrum de necessitate moveatur a suo objecto.
III. Utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.
IV. Utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Doctor Quodlib. q. 16. *art.* 1. & 3. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 10. *art.* 1. *De his etiam actum* 1. p. q. 82. art. 1.

. Thomæ ... tiones & ... undamenta ... pinandi voluntatem ad aliquid naturaliter moveri.



VIDETUR voluntas ad aliquid naturaliter moveri. Siquidem motus voluntatis sequitur actum intellectus: Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter; ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

Præterea, Principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota; ergo pariter principium motivum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum, id vero est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut & quælibet alia potentia in suum objectum, qui dicitur finis ultimus. Finis autem eodem modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus. Sed constat hæc naturaliter innotescere intellectui; ergo & voluntas naturaliter fertur in bonum.

d. 1. q. 4. *argum. incip.* Præterea, Omne mobile præsupponit aliquid immobile; ergo actus voluntatis varii mobiles præsupponunt aliquem actum immobilem, atque is est, per quem voluntas naturaliter movetur.

Contra, Agens naturale dividitur contra voluntarium, ut patet *in principio* 2. *Phys.* non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

Respondeo, *Natura* potest accipi extensive, & proprie. Primo modo complectitur omne ens, unde non dubitamus pronunciare hanc, aut illam esse naturam negationis, secundarum intentionum, & aliorum ejusmodi. Sic etiam extensive loquendo necessitas in ente quocunque potest dici necessitas naturalis, ex quo cum voluntas saltem diuina ex sui perfecta libertate habeat necessario aliquod *velle*, necessitas hæc perfectæ libertatis appellari potest necessitas naturalis. Veruntamen ita loquutionem hanc extendentes, improprie loquimur. Illa ergo est propria *naturæ* acceptio, quam tradit Philosophus 2. *Phys. tex.* 49. diuidens principium actiuum in *naturam* & *propositum*, ut in duas primas differentias, commune genus, vel quasi genus diuidentes. *Eorum*, inquit, *quæ fiunt proptr hoc* idest propter finem, cujusmodi sunt omnia, quæ fiunt a per se causa, *alia quidem Secundum propositum; alia vero non secundum propositum.* Et paulopost: *Sunt autem propter hoc quæcunque ab intellectu utique aguntur, & quæcunque a natura*, ad quas duas per se causas subinde reducit causas per accidens, quæ sunt Casus, & Fortuna. Eandem principii activi diuisionem tradit, *met.* 9. *tex.* 10. assignans modum, quo potentiæ actiuæ rationales, & irrationales diuersimode exeunt in actus suos. De hac eadem distinctione loquitur Augustinus, 5. de Ciuit. cap. 9. *Est causa*, inquit *fortuita, est naturalis, est voluntaria.* Singulis membris apposita declaratione.

His prænotatis dicimus, nihil omnino voluntatem naturaliter velle, accipendo *naturam* in propria significatione. Nam utrunque principium actiuum, naturale nempe, & liberum per se acceptum habet suum proprium modum principiandi: intellectus quidem per modum naturæ: unde ad suum proprium actum comparatus, natura est. Voluntati vero inest proprius modus causandi libere ob potestatiuam virtutem se determinandi: ac propterea ipsa cum intellectu concurrente, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere, & a proposito, quia propositum est principale & immediatum ejus productionis principium. Et etiam cum immediatum principium concurrit per modum naturæ, ut cum potentiis inferioribus utimur ad agendum, quoniam quod fit subiacet voluntati, libere talibus utenti instrumentis, libera est actio, vereque dicimur libere egisse ab principali agente? Quantumcunque ergo intellectus naturaliter intelligat, ita revera exigente modo peculiari ipsius, attamen voluntas haud naturaliter vult, esto in volito se intellectui conformet; imo sibi intrinsece repugnet naturaliter *velle*, uti est sibi incompossibilis altera differentia contrahens principium activum ad intellectum, & e converso. Non magis igitur voluntas esse potest naturaliter activa, quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, esse potest libere activa.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, voluntatem utique sequi actum intellectus, quatenus sibi per ipsum obiiciuntur objecta, quæ alias voluntas prosequi, aut odisse non posset: at diuersa omnino ratione ab illa, secundum quam intellectus sequitur actus sensuum quibus sibi repræsentantur illa, quæ ignorat. Nam in his intellectus ut potentia naturalis ducitur, & nequit ab eis non immutari: voluntas vero quibuscunque objectus sibi ostensis pro innata potestatiua virtute valet amare, & odisse, aut certe nullum actum circa ea habere. Nulla est ergo Quodl. q. 21. n. 14.

hæc

hæc illatio : Intellectus aliqua intelligit naturaliter ; ergo & voluntas aliqua vult naturaliter, modo *Tò naturaliter* derivetur a *natura* proprie, & non extensiue accepta . Siquidem horum principiorum contrariæ prorsus sunt rationes , & incompossibiles , quando natura , & voluntas contrariis constituantur differentiis actiuum principium diuidentibus .

Ad secundum respondeo ex dictis . Ex eo enim , quod intellectus necessario & naturaliter cognoscat connexionem terminorum primi principii eique incunctanter assentiatur , non propterea voluntas eadem naturali necessitate fertur in ultimum finem , loquendo de voluntate viatoris ; imo valet se suspendere ab omni actu circa illum,alioquin pro sui dominatiua potestate semper detineret intellectum in illius consideratione, nec sineret cum aliis objectis intelligendis incumbere. Dato tamen quod in aliquod sibi præostensum objectum necessario ferretur ; attamen is actus minime dicendus esset naturalis.Est quidem in ipsa naturalis appetitus in bonum , & præsertim in summum bonum: at quoniam is appetitus non est actus elicitus ipsius , sed tantum naturæ propensio in suam perfectionem , non facit ad scopum præsentis quæsiti . Actus tamen elicitus voluntatis ei conformis appetitui dici quidem potest naturalis ea de causa . sed hæc mera extrinseca denominatio erit ; essentialiter enim est libere , & non naturaliter elicitus, quemadmodum actus intellectus est formaliter naturalis , & non liber , ut dictum fuit *p. p. q.* 60. Ad illam propositionem,sic se habet finis in operabilibus , ut principium in speculabilibus, responsum habes *p. p. q.* 8. *art.* 1.

4.d 49. q.10. §. *Sed est ne.* Quodlib. q. 17. art. 1. Videsis Lychetum in Comm.super dist. 15. 3 ad §. *Præter illum modum.*

Ad tertium dicimus illud immobile haud esse oportere actum elicitum , bene tamen actum primum , estque voluntas , quæ est principium sufficiens , vel ratio eliciendi omnes illas varias volitiones , ut dictum quoque fuit , *p. p. q.* 82. *art.* 1.

Ad argumentum in oppositum est responsio talis : Voluntas dividitur contra naturam , sicut una causa contra aliam : quædam enim fiunt naturaliter, & quædam voluntariè . Est autem alius modus causandi proprius voluntati , quæ est domina sui actus , præter modum qui convenit naturæ , quæ est determinata ad unum . Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur , necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate , sicut quod est prioris causæ participatur à posteriori ; Est enim prius in quacunque re, ipsum *esse* quod est per naturam , quàm *velle*, quod est per voluntatem ; & inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult .

S. Thomæ hic §. *Ad primam.*

Contra , Si ex eo quod voluntas fundatur in natura animæ oporteret voluntatem participare modum naturæ , saltem in aliquot actibus suis ; ergo sine contradictione posset intelligi appetitus intellectiuus habens affectionem commodi ; expers autem affectionis innatæ justitiæ, uti fingit Anselmus *de Casu Diaboli cap.* 12. dicens si conditus fuisset Angelus sine justitiæ affectione fore ut is non posset appetere nisi intelligibilia , idque per modum naturæ sicut appetitus sensitivus appetit convenientia secundum sensum . Hæc autem mera fictio est , & hypothesis impossibilis , cum in eo sita sit ratio intellectivi appetitus , ut pro sui nobilitate & elongatione à materia , modoque sui agendi, potens sit se determinare , libereque agere ; ergo quamvis hæc potestas dominative se determinandi revera in natura aliqua fundata sit, aliam omnino , atque contrariam habet causalitatem,& modum causandi proprium,in quo non communicat causalitas naturæ.Deinde,modus ille naturæ proprius , qui dicitur participari ab actu voluntatis , non efficit ipsum alterius rationis,ac sint actus subsequentes ; Siquidem ipse esse potest rectus & obliquus,dignus premio,vel poena; ergo hæc naturalitas,quæ illi attribuitur, mera extrinseca denominatio est ; nec propter ipsam dici debet *naturalis* nisi improprie,& abusive;ea siquidem de causa , qua esse potest meritorius , & e converso , est essentialiter liber , ac voluntati imputabilis.

2. d.25.§.*Dico ergo* . V. *Item. n.* 23. & d. 6. q. 2. §. *Ad videndum.*

2. d. 5. q. 2. De his *p. p. q.* 61. *art.* 5.

Denique , quod dicitur in unaquaque re, ipsum *esse* quod est per naturam ; præcedere *velle* quod est per voluntatem , nihil est . Nam hæc locum habent penes intellectum concipientem gradus magis & minus universalis: actio autem realis non est secundum quod intellectus apprehendit gradus & rationes illas , sed magis e converso ; quia ab ultima differentia cujusque propria actio procedit,quæ tamen ultimo est actio conceptibilis ex natura rei,primo tamen intelligibilis ab intellectu separato . Unde actio propria hominis ab rationalitate est , non a gradibus superioribus : actio enim præsupponit *esse*, quod *esse* ultima differentia constat , & in signo priori id *esse* non intelligitur . Cum igitur . eadem realitas voluntatis contineat plures unitive perfectiones , ac considerari queat ut natura quædam , & ut libera , attamen ut natura in nullam potest operationem , sed tantum in propriam propendit perfectionem ; actio enim sibi propria est libere velle pro innata sui dominativa potestate .

2. d. 6. q. 2. Vadit contra expositionem Cajetani , de qua tantopere sibi blanditur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto.

Doctor 1.*d* 1.*q*. 4. *in Repor. ibidem q*.2. 4. *d*. 49. *q*. 10. *Quodl. q.* 16. *art* 1. *item videndus* in Collat. 14.16. & 17. *S. Thomas* 1. 2. *q*. 10. *art*. 2.

VIdetur voluntas necessario a suo objecto moveri. Etenim Augustinus in Ench. cap. 104. scribit ; *Neque voluntas non est , aut non libera dicta est , quia sic beati esse volumus ut miseros nos esse , velle non possimus* . Sed si non possumus velle miseriam simpliciter & necessario nolumus miseriam ; ergo necessario volumus beatitudinem . Nam necessario nollens miseriam , necessario vult beatitudinem . Probatio consequentiæ; Tum quia non est minor proportio beatitudinis ad *velle*, quam miseriæ ad *nolle* . Tum , quia actus nolendi nunquam est nisi in virtute alicujus volitionis ; ideo enim nolo aliquid , quia volo aliud ; sed causa est suo effectu perfectior ! ergo magis necessario volo beatitudinem , quam nolo miseriam .

Præterea , Nullus actus necessario denegatur potentiæ , nisi propter determinationem ejus ad oppositum : Sicut igni repugnat frigiditas quia ad colorem determinatus est . Ergo in voluntate non est impossibilitas nolendi beatitudinem , nisi quia determinata est ad volitionem illius .

Præ-

Præterea, Voluntas non poteſt non velle aliquid, niſi in eo ſit aliquis defectus boni, vel aliqua ratio mali: in ultimo fine, vel in beatitudine in univerſali apprehenſa, nullus eſt defectus bonitatis, nec aliqua ratio mali; ergo voluntas ab tali objecto neceſſario movetur.

Contra, Neceſſitas naturalis non ſtat cum libertate; Nam natura & voluntas ſunt principia activa habentia oppoſitum modum principiandi; ergo cum modo principiandi; voluntatis non ſtat modus principiandi naturæ: Sed voluntas libere vult finem: ergo non poteſt naturali neceſſitate velle finem; nec per conſequens aliquo modo neceſſario. Probatio minoris: Eadem eſt potentia quæ verſatur circa finem, & ea quæ ſunt ad finem. Ergo habet eundem modum agendi. Siquidem diverſi modi operandi arguunt diverſas potentias. Liberè autem voluntas fertur circa ea, quæ ſunt ad finem; ergo & circa finem.

Reſpondeo, pro ſolutione eſto primum dictum: Voluntas quoad exercitium actuum ſuorum non neceſſitatur a ſuo objecto, quod eſt bonum, ſeu intelligatur bonum ut ſic & in communi, ſeu in particulari, in quo ſita eſt naturæ intellectualis & rationabilis ultima felicitas. Probatio eſt iſta, alias etiam deducta: Quodcunque agens non impeditum, modo ad agendum neceſſitari ponatur, de neceſſitate amovet omne impediens actionem ſuam, ſi poteſt; ergo ſi voluntas non impedita cogitur ex natura ſua ad volendum ultimum finem, ſeu in univerſali, ſeu in particulari apprehenſum, neceſſario removet omne prohibens illam volitionem, ſi poteſt arcere. Prohibens autem hanc volitionem, eſt non conſideratio ejus objecti; ergo volendo illud objectum neceſſario faciet intellectum ſtare in conſideratione eius. Major patet, quia quod ex ſe neceſſitatur ad agendum, nunquam prohibetur niſi per aliquid repugnans vincens virtutem ejus activam oppoſitum autem experimur; ergo voluntas nullam patitur neceſſitatem a ſuo objecto qualitercunque ſibi ab intellectu præſentato.

Voluntas Viatoris quo ad exercitiũ libera eſt. Et ipſũ cenſet D. Thomas hic in *Solutione* ſed quo ad ſpecificationẽ actuum neceſſitatur ad volendum bonum, & nolendũ malum, cum circa ea objecta verſari contingit. De qua re *in Secunda Concluſione*.

(a) Deinde, Neceſſitas in cauſa ſuperiori eſſe non poteſt a neceſſitate cauſæ inferioris: nam cauſa inferior non poteſt determinare modum agendi cauſæ ſuperioris, quia nequit ipſam determinare ad agendum; ergo cauſa ſuperior ſi neceſſario agit id habet per aliquid intrinſecum formæ ſuæ, vel ex natura ſui; ſi ergo voluntas habet neceſſitatem ad volendum aliquid, talis neceſſitas ſibi inerit ex natura ſui, & non a cauſa inferiori.

Tunc arguo ulterius ut prius, cauſa ſuperior ſi neceſſario agit, eadem neceſſitate movet cauſas inferiores ad agendum actiones ſuæ actioni neceſſarias; cum ergo ad actum voluntatis requiratur apprehenſio intellectus, ſequitur ex hypotheſi quod voluntas cogatur ab objecto ſuo ad ipſius proſequutionem, ipſam neceſſario determinare intellectum ad perpetuam illius conſiderationem, quod eſt falſum. Voluntas igitur contingenter vult finem tam in univerſali, quam in particu-

(a) Vaſquez 1. 2. *diſp.* 39. *cap.* 3. Huic rationi, inquit, recte occurrit Durandus primo dans inſtantiam contra majorem; quia intellectus patitur neceſſitatem a ſenſu, cum tamen ſit potentia longe ſuperior. Deinde minor eſt falſa, quia intellectus eſt voluntate præſtantior. Nos hujus oppoſitum oſtendimus *p. p. q.* 82. *art.* 3. ſed & ſenſus infert intellectui neceſſitatem, quia ipſa eſt potentia naturalis, ideo non congruit voluntati quæ eſſentialiter libera eſt. Sed egregie Durandum confutat Magiſter Hiquæus ſuper quæſt. 10. 4: *d.*49. [illegible]

lari, quamvis ut in pluribus velit utrunque, modo intellectus non dubitet in quonam ſita ſit ejus felicitas in particulari, ut inter fideles credentes in fruitione Trinitatis repoſitam eſſe ultimam ipſorum felicitatem, licet ut plurimum negligant media neceſſaria conſequutioni ejus finis, ideo contemnunt virtuoſe vivere, quia non volunt efficaciter ultimum finem.

Secundum dictum: Voluntas quoad ſpecificationem actus neceſſitatur a ſuo objecto, adeout nequeat bonum odiſſe, aut malum, qua tale, vel miſeriam proſequi & diligere. Nam etſi voluntas pro ſui dominativa poteſtate valeat non proſequi ſuum objectum ſibi ab intellectu præoſtenſum, ac ſuſpendere ſubinde ſeipſam ab omni actu, ſicque immunis ſit ab omni neceſſitate in exercendis ſuis actibus, ex ſuppoſitione tamen quod ſe determinet ad exeundum in actus, neceſſario averſatur miſeriam, & e converſo vult, diligitque bonum ſeu beatitudinem qualitercunque ſibi præoſtenſam. Nec enim beatitudo eſſe poteſt objectum nolitionis, neque miſeria apta eſt terminandi volitionem: Sicut actus videndi diſgregando excluditur a viſu reſpectu nigredinis, quia haud eſt nata eſſe objectum talis actus; ita in caſu voluntas non eſt capax talis actus in ordine ad tale objectum. Sic itaque voluntas determinatur ad volendum beatitudinem, & refugiendum miſeriam, ut ſi in aliquem actum ſibi exeundum ſit circa illa objecta, neceſſario & determinate elicit actum volendi beatitudinem, & nolendi miſeriam. (a)

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, haud recte inferri ex eo quod quis non vult beatitudinem, eum nolle tale objectum; quia *nolle* eſt actus poſitivus nolentis, ſicut & *velle*, & ita liberum unum ſicut & aliud: Nam neutrum elicimus neceſſario circa quodcunque objectum & ideo poſſumus non elicere *nolle* circa malum, uti & abſtinere a volitione circa bonum. Tamen ſicut circa malum oſtenſum nequimus habere actum voluntatis, niſi nolendi illud qua tale, ſic circa bonum oblatum non poſſumus elicere actum voluntatis niſi volendi; & ideo debet ſic argui: Non poſſum velle eſſe miſerum; ergo nequeo beatitudinem odiſſe: at exinde non ſequitur; ergo neceſſario volo beatitudinem, quia nullum *velle* neceſſario elicitur a voluntate.

Ad ſecundum reſpondeo ex dictis in *ſecunda Concluſione*, nempe excludi quidem a voluntate actum volitionis reſpectu miſeriæ, & actum nolitionis in ordine ad beatitudinem; propterea quod miſeria nata non ſit eſſe objectum volitionis, ut nec beatitudo nolitionis.

Ad tertium, cum accipitur illud eſt neceſſarium volitum, in quo non eſt ullus defectus boni, vel aliqua ratio mali, dicimus hanc propoſitionem eſſe falſam; quia voluntas reſpectu cujuſcunque actus eſt libera, & a nullo objecto neceſſitatur, etſi nequeat nolle, vel odiſſe beatitudinem, aut velle miſeriam. Unde ex eo quod ſibi non præoſtendatur aliqua ratio mali, id tantum recte infertur, ipſam non poſſe reſilire ab illo objecto, in quo nulla eſt miſeria, nec defectus bonitatis, ac proinde non poſſe illud averſari, odioque proſequi: at non propterea eſt inferendum: ergo neceſſario vult beatitudinem.

(a) Thomiſtæ arbitrantur radicem hujus ſpecificationis neceſſariæ reponendam eſſe in indifferentia intellectus, in qua indifferentia ſtatuunt primam radicem libertatis Nos dicimus petendam eſſe ab intrinſeca ratione voluntatis in ordine ad objectum, quatenus motivum ipſius eſt. De qua re actum q. p. q. 83. *art.* 1. Videndus Magiſt. Hiquæus *loco citato n.* 60.

Qualem autem actum eſt habitura voluntas circa beatitudinem, quum ſibi ab intellectu oſtenditur? Nec enim neceſſario illam vult, nec item neceſſario odit, ut malumus. Reſponſio; voluntas ut in pluribus habet actum volendi, ſed non neceſſario aliquem actum, imo poteſt ſe ſuſpendere ab omni actu, oſtenſa ſibi beatitudine; alioquin ſimplices apprehendentes aliquid ſpectans ad finem ultimum, de quo neſciunt an ſit de ratione finis ultimi, tenerentur ad volendum illud. Unde unumquodque objectum poteſt voluntas *velle* & *nolle*, & a quolibet actu in particulari valet ſe ſuſpendere hoc, vel illo. Et hoc quidem quilibet poteſt in ſeipſo experiri, cum quis offert ſibi aliquod bonum, & etiam oſtendit bonum ut bonum conſiderandum & volendum, poteſt ſe ab tali objecto avertere, & nullum actum voluntatis circa illud elicere.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur de neceſſitate ab inferiori appetitu.

Doctor 2. *d.* 42. §. Ad primum de Apoſtolo *n.* 19. *& prout in marg. adnotatur. S. Thomas*, 1. 2. *q.* 10. *art.* 3.

1.d.17.q.3. *Addit.* Videtur voluntas ex neceſſitate moueri a paſſione appetitus inferioris. Siquidem Apoſtolus ſcribens ad Rom. cap. 7. *Non enim*, inquit, *quod volo bonum hoc ago, ſed quod odi malum, illud facio*. Quod & magis declarans, ſubdit, *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in lege peccati, quæ eſt in membris meis.* Hæc lex regnans in membris corporis concupiſcentia eſt appetitus ſenſitivi; ergo voluntas de neceſſitate movetur ab inferiori appetitu; trahiturque ad ea perpetranda, quæ de ſe facere nollet.

Præterea, ſicut ſe habet ratio univerſalis ad æſtimativam particularem, ita voluntas ad appetitum ſenſitivum: Sed cauſa univerſalis non applicatur ad effectum particularem niſi mediante cauſa particulari; ergo ad aliquid particulare volendum non movetur voluntas niſi mediante appetitu ſenſitivo; quum igitur is alicui paſſioni ſubjectus invenitur, ſic ſecum voluntatem trahit ad ipſum volendum, aut nolendum, ut contra ſibi niti non liceat.

3.d.15.§. *Præter illum modum.* Præterea, Ex eo quod objectum ſit appetitui ſenſitivo conveniens, eſt pariter & voluntati conveniens, & e converſo ſi inferiori eſt diſconveniens appetitui pariter & ſuperiori diſconveniens invenitur; igitur voluntas conformiter ſe gerens ad actus inferioris appetitus, ab eo neceſſario immutatur, & trahitur.

Prolog.q.4. §. *Ad oppoſitum.* Contra, Ad Rom. 13. *Non adulterabis, Non occides, Non furaberis, Non concupiſces &c.* Niſi autem voluntas contra ſenſitivi appetitus inclinationem etiam cum iræ, & amoris paſſionibus agitatur, & furit, agere valeret, eique obviam ire, fruſtra ſibi lex imponeretur, quam omnino non poſſet ſervare. Hæc vero execranda eſt hæreſis, ergo voluntas non neceſſario movetur ab inferiori appetitu.

Ex d.15.3. Sent.§.*Quantum ad Secundum articulum.* Reſpondeo, Aut appetitus paſſionibus ſubjectus iraſcibilis, & concupiſcibilis, doloris, & delectationis in gradu excellenti, ſic ſuperiores animi potentias immutat, ut homo excidat uſu rationis; aut ſtante inferiori appetitu talibus obnoxio paſſionibus, homo eſt ſui compos, nec uſu privatur rationis. Si ob vehementem immutationem ſenſitivi appetitus uſus impediatur rationis, ut in maximis cruciatibus & in magna delectatione, ſecundum Auguſtinum, 14. *de Civit. cap.* 16. evidens eſt exinde neceſſario trahi voluntatem ab inferiore appetitu: non quia radix libertatis ejus ſit uſus & indifferentia rationis, ſed quoniam cum nihil velle queat niſi ab intellectu ſibi præoſtendatur, hoc ſubinde in ſuo recto uſu non ſtante, conſequens eſt, ut & illa oblique exeat in ſuos actus, eo nempe modo, quo ei ab intellectu errante objecta præoſtenduntur. 2.d.25. Quod ſi ſtantibus in inferiori appetitu paſſionibus in gradu excellenti, ratio ab eis non abſorbeatur, ut in ſanctis Martyribus, cum atrociſſimis afficerentur cruciatibus, voluntas minime ab inferiori appetitu neceſſario movetur, imo in ſui poteſtate eſt illi talia patienti compati & triſtari, aut ſi in voluptatibus ſit, ſibi de tali objecto complacere, vel illud averſari.

Et quamvis poneretur aliqua delectatio ſubreptitia præcedere in voluntate omnem actum liberum ipſius, vel aliqua triſtitia reſpectu objectorum triſtium (Siquidem *non eſt in noſtra poteſtate quin viſis tangamur*) non propterea tamen voluntas dicenda eſt ita neceſſario cooperari inferiori appetitui ut ab illo ducatur ſic, ut in ejus poteſtate non ſit contradicere, refragari, & in oppoſitum actum exire. Intellectus quidem cooperatur ſenſui fortiter immutato, niſi circa alia objecta diſtractus ſit; & ita etiam voluntas communiter compatitur ſenſitivo appetitui patienti, & condelectatur eidem gaudenti circa idem objectum, modo non impediatur voluntas per non conſiderationem intellectus, vel per aliud impedimentum vincens. Sed tamen non ſic neceſſario fertur ex appetitus immutatione, ſi ratio ſit ſui compos, ut delectatio, atque triſtitia actus elicitos voluntatis conſequentes non ſint in ipſius dominativa poteſtate. Atque hac ratione recte diceretur violenter corrupta non peccare. Nam licet ad voluntatem uſque pertingeret delectatio ſenſitivi appetitus, quia tamen delectationem & delectabile non vult, per ſubreptionem delectatur, nec voluntas eſt ſequela actus liberi voluntatis. Poſſet etiam dici in caſu mulieris vim patientis, delectari eam ſecundum tactum, non tamen ſecundum voluntatem, niſi objectum eſſet libere volitum.

Ubi ſuprà §. *Præter illum modum triſtandi*. Delectatio & triſtitia ſubreptitia eſſe poteſt in voluntate ante omnem actū elicitum ipſius.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, dictum Apoſtoli eſſe intelligendum, quoad primos motus, qui quoniam præcedunt omnem actum voluntatis, peccata eſſe non poſſunt: nam nulla ratio culpæ eſt in aliquo præcedente actu voluntatis. Delectationes vero quæ ſunt in voluntate complacente ſenſitivo appetitui de objecto illicito, peccata ſunt quia illæ non inſunt ſine actu rationis & voluntatis præcedente.

Mulier violenter corrupta an peccet.

Hoc non contradicit ſtatim dictis, quia iſtæ delectationes non ſunt ſubreptitiæ. De qua re infra c.74. *art.*8.

Ad ſecundum patet ex hactenus dictis & reſponſione *Ad ſecundum quæſt. præced. art.* 2.

Ad tertium reſpondeo concedendo convenientia quæque inferiori appetitui pariter & voluntati arridere, ſed ſecundum affectionem commodi. At quia præterea voluntas inſtructa eſt affectione juſti, penes hanc libere ſe movere poteſt contra eam inclinationem, qua ſuapte natura prona eſt condelectari appetitui ſenſitivo, quotieſcunque ratio penitus abſorpta non eſt a paſſionibus inferioris appetitus.

Ubi ſupra §. *Sed obiicitur.*

ARTI-

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab extrinseco motivo, quod est Deus.

Doctor Quodl. q. 21. §. Sed secundum fidem. 2. *d.*37. *q.*2. *n.* 15. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 10. *art.* 4.

RESpondeo, quoniam 1. *p. quæst.* 83. per totum, pluribus explicavimus, hominem etiam post peccatum libera pollere arbitrii libertate, adeout verissime relictus sit in manu consilii sui potens se vertere ad quamlibet partem, ut scribitur *Eccles.* 15. Nunc breviter dicimus ipsum haud de necessitate moveri ab extrinseco motivo, quod est Deus. Siquidem Creator ipse omnium, *sic res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat*, ut ait Augustinus 7. *de Civit. cap.* 30. Quemadmodum ergo naturam ad unum determinatum movet, ut in proprios influat effectus, vereque eorum sit causa naturalis, & determinata, ita & principium liberum movet ut libere & contingenter operari queat; alioquin si de necessitate ad unam partem ipsum inflecteret, jam non secundum propriam ejus principii naturam, sed magis contra suæ potestatis energiam ageret, nec sineretur conditæ essentiæ proprias habere operationes. Videndus *art.* 8. *quæst.* 19. *primæ partis*.



QUÆSTIO VNDECIMA

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fruitione.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.
II. Utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.
III. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.
IV. Utrum sit solum finis habiti.

ARTICVLVS I.

Utrum *frui* sit actus appetitivæ potentiæ.

Doctor 1. *d.* 1. *q.* 3. *utriusque scripti.*
S. Thomas 1. 2. *q.* 11. *art.* 1.



IDETUR *frui* haud esse actus appetitivæ potentiæ. Etenim fructus, a quo *Tò frui* derivatur, est ultimum, quod expectatur de arbore; ergo similiter in spiritualibus, fructus est ultimum, quod expectatur de objecto: Tale ultimum non est actus appetitivæ potentiæ, sed magis delectatio, quæ passio quædam est in voluntate recepta. Delectatio enim sequitur actum, 10. *Ethic. cap.* 4. *&* 5.

Præterea, Ad Galatas 5. *Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax &c.* Quæ eo loci ab Apostolo enumerantur videntur passiones, ut patet de gaudio, aut saltem non sunt actus, sed potius consequuntur ad actus.

Contra, voluntas actu elicito amat Deum, aut igitur propter aliud, & tunc utitur, & ita est perversa: aut propter se, & tunc ipso fruitur, secundum quod *frui* describitur ab Augustino 1. de doctr christ. dicens, *Frui autem est amore alicui rei inhærere propter se ipsam*, frui igitur est actus potentiæ appetitivæ.

Magist. sent. 1. d. 1. capite *Id ergo*.

Respondeo dicendum, Fruitionem esse actum potentiæ appetitivæ. Ad cujus evidentiam sciendum, sicuti in intellectu sunt duo actus assentiendi veritatibus complexis, alius quo assentimur vero complexo propter se ut principio: alius quo assentimur complexioni propter aliud, ut conclusioni propter principium, ita in voluntate reperiri duos actus prosequendi, vel adhærendi bono; alterum bono propter se ipsum, alterum bono propter aliud bonum, ad quod refertur, & a quo est tale bonum. Illud tamen in primis interest, quod assensus intellectus distinguuntur ex natura objectorum complexorum, quorum aliqua habent evidentiam ex natura terminorum, non aliunde mutuatam: aliquæ vero complexiones sunt evidentes, iisque intellectus assentitur propter principia, ex quibus deductæ ostenduntur. Sed voluntas diversimode prosequens, aut adhærens bonitatibus rerum, non invenit eam distinctionem ex natura objectorum, sed id præcise evenit ex distincto actu potentiæ liberæ hoc, aut illo modo acceptantis objectum ejus. Nam in potestate ipsius est sic, vel sic agere referendo, aut non referendo unum ad alterum. Ac propterea his actibus non correspondent propria objecta distincta: imo quodcunque objectum volibile potest voluntas habere objectum secundum hunc actum, vel secundum illum. Deinde alia differentia est, quia illi duo assensus intellectus adæquate dividunt assensum intellectus in communi, adeout omne medium excludant, cum nulla reperiatur evidentia media ex parte objecti, a qua accipi queat veritas alia a veritate principiorum vel illatorum ex illis. At contra, quoniam voluntati ostendi potest aliquod objectum bonum absolute non sub ratione boni prosequendi propter se, nec in ordine ad aliud bonum, ipsaque queat circa tale objectum habere aliquem actum non necessario inordinatum, subinde exire potest in actum circa illud absolute, nulla habita ratione utrum sit amandum propter se, an propter aliud: etsi exinde applicare possit intellectum ut inquirat qualiter sit volendum.

Duplex differentia inter assensum intellectus, & adhæsionem voluntatis.

Ex his omnibus quatuor manifeste emergunt. Actus nempe imperfectus volendi bonum propter aliud, qui usus vocatur: actus perfectus volendi bonum propter se, qui recte fruitio dicitur: tertio actus neuter, & postremo delectatio consequens actum.

Nomine igitur *fruitionis* quodnam ex his quatuor proprie significatur? Responsio, evidens est, id nomen minime attribui posse actui neutro, nec item actui imperfecto, qui est usus, vel prosequutio rei in ordine ad aliud: Controversia ergo reducitur, utrum eo vocabulo actus exprimatur perfectus, aut delectatio consequens actum perfectum, aut utrunque. Supra *quæst.* 2 *art.* 4. declaravimus voluptatem, seu delectationem, quoniam passio est, non spectare ad rationem beatitudinis: Sed *fruitionem* importare tum actum, tum delectationem, videtur significasse Augustinus 10. *de Trinit. cap.* 10. dicens, *Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas propter seipsa delectata conquiescit.* Siquidem ad actum pertinet cum dicitur, *fruimur cognitis*; quia actui voluntatis præsupponitur actus intellectus in objectum cognitum; Sed subdens. *in quibus voluntas &c.* innuit, ad essentiam fruitionis pariter pertinere & delectationem. Consimiliter, 83. qq. q. 30. *Frui*, inquit, *dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.*

An ad fruitionem essentialiter pertineat actus & delectatio

Quodnam itaque sit ejus vocabuli proprium significatum, haud facile est videre; potest nihilominus id conjici ex vocabuli usu: Nam *Tò frui* construitur cum ablativo significante-

An vocabu fruitionis [illegible] se import tur actus, [illegible] delectatio

(a) cante objectum ex vi transitionis, qualis constructio est verborum significantium actum in aliud transeuntem: non vero construitur cum objecto in ablativo ex vi causæ, qualis constructio debetur passionibus significatis per verba pure passiva. Non enim bene dicitur *fruor in Deo*, ut recte pronunciatur, *delector in Deo*, vel Deus delectat me; Sed dico *frui Deo* transitive, quemadmodum dico *amare Deum* istud igitur videtur esse magis proprium ejus vocabuli significatum.

Sed de vocis significato non est admodum contendendum, quando constat de re significata, ut monet Augustinus 5. de Trinit. cap. 7. *Quamobrem*, inquiens, *non est in rebus considerandum, qui sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat*: Elucet autem voluntatem posse in actum perfectum, qui est fruitio, in imperfectum, qui usus dicitur, & in alium quoque, qui non sit unus nec alter; ipsamque esse subjectum delectationis actum consequentis. Constat etiam, neutro, atque imperfecto actui nequaquam congruere significatum vocabuli *fruitionis*, sed pro altero aliorum duorum, & pro ambobus simul videntur aliqui eo vocabulo uti. Ex quo sequitur *frui* esse oportere vocem equivocam; aut si est univoca, allatæ authoritates ex Augustino, significantes *frui* importare actum & delectationem, explicandæ sunt, & dicendum, veras esse quatenus objectum fruitionis est causa delectationis, vel certe concomitatur fruitionem, non vero quod in ratione formali fruitionis includatur delectatio.

Videsis Magist. Lychetum in *Commen.* super *quæst. 3. dist.* 1. & Magistrum Richardum *ibidem art. 2. quæstione* 1. Mayronem, *1. d. 1. q. 2.* & S. Thom. *art. 3. quæstionis præsentis*.

Ad argumenta. Ad primum respondeo: Fructus est ultimum, quod de arbore expectatur, non ut possidendum corporaliter, sed ut habendum per actum potentiæ attingentis illud ut objectum. Pomum enim non est fructus, inquantum expectatur, ut possidendum, sed prout expectatur ut gustandum, actuque gustus attingendum, ad quem actum gustandi vel comedendi sequitur delectatio. Si igitur fructus dicatur, quo fruendum est, delectatio non est fructus, sed magis illud ultimum expectandum: sed nec delectatio est *frui*, imo primum, quo attingo expectatum ut tale, est *frui*. Idque rationabile videtur, cum fructus sit expectatum sub illa ratione, sub qua expectatur, ut a potentia gustativa attingendum.

Ad secundum respondeo, authoritatem allatam magis esse ad oppositum. Cum enim dicat auctoritas non actus esse fructus, sed potius passiones, consequens est, ut *frui* non sit delectari, quia fructus est objectum fruitionis. Passio autem haud ita esse potest primum objectum sui, sicut esse potest primum objectum alterius, ac propterea *frui*, si est passionis ut objecti, ut sentit auctoritas, passio non erit, sed magis actus aliquis potens habere illas passiones pro objectis quasi proximis suo primo objecto. Si dicas, per se fructu fruimur. Respondeo, non esse id intelligendum in ratione formalis principii, sicut ignis calore calet, sed magis in ratione objecti, perinde ac si diceretur amabili amamus; cæterum in ratione causæ formalis, fruitione fruimur. Auctoritas autem non dicit, aliquid consequens actum esse fruitionem sed fructum, idest fruitionis objectum.

(a) Recte monet Cajetanus in *Comment.* illud interesse Thomistas inter & Scotistas de significato fruitionis disceptantes, quod illi eo nomine significare intendunt *delectationem* formaliter loquendo, amorem autem connotative & causaliter. At Scotistæ inquit, formaliter significari putant amorem amicitiæ. Oportet ergo eos primum convenire de significato nominis, ne laborent in æquivoco: & pergit: suasio autem Scoti de constructione transitiva qua significatur actus, nempe amor amicitiæ & non passio, qualis est delectatio. Hæc inquit, suasio nihil habet suasionis. At ejus responsioni abunde nostri satisfecerunt, sed ipse interim Cajetanus nihil tangit adversus ea, quæ luculenter explicat Doctor *in Solutione argumentorum*. Valquez *articulo præsenti*, Ego existimo, inquit, controversiam esse non magni momenti, & interdum ab Augustino delectationem fruitionem vocari. Addit, si peritis linguæ latinæ fides habenda est, fruitio est delectatio. Hæc ille sequutus Cajetanum.

ARTICULUS II.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Doctor 1. d. 1. q. 5. in Report. ibid. q. 4. S. Thom. 1. 2. q. 11. art. 2.

Videtur nec omni, nec soli rationali creaturæ competere Dei fruitio. Etenim viatoribus non congruit frui Deo: Siquidem iis tantum inest desiderium perveniendi ad Dei fruitionem; ergo ipsi Deo non fruuntur. Probatio assumpti, Actus desiderii est respectu boni absentis, quo actu concupiscitur bonum, quod procul abest: fruitio autem est actus amoris amicitiæ.

Præterea: Peccanti graviter sic ut excidat gratia, & amicitia Dei, non convenit frui; is enim nequaquam innititur bono immobili, quale est illud, quo fruendum est, atque in eo conquiescit appetitus inhærentis; ergo hic minime dicendus est frui; minor constat ex eo, quia innititur creaturæ mobili, ac varietati, vanitatique subjectæ.

Præterea, Peccator vult, Deum uti actu suo, quo peccat; ergo non fruitur Deo. Probatio consequentiæ: Qui vult alium uti actu suo non appretiatur illum ut summum bonum. Probatio antecedentis: Nam graviter peccans vult esse actum suum, ac proinde vult Deum influere in ipsum, cum nihil esse queat, nisi prima causa concurrente ad effectum causæ secundæ. Vult igitur Deum uti tali actu; Deus enim utitur omni alio, quod ab ipso est.

Præterea, Secundum Augustinum 83. qq. q. 30. *Frui qualibet corporali voluptate non absurde æstimantur & bestiæ*. Non solius ergo est rationalis creaturæ frui objecto cuique conveniente.

Atque ex eo videtur omnium omnino entium esse frui. *Nam 1. Ethic. in proemio, & 10. de Trinit. cap. 10.* Bonum amore naturali omnia appetunt: appetunt autem aliquod bonum non propter aliud; ergo hujusmodi fruuntur.

Contra, Augustinus 1. de doctr. christ. cap. 4. *Frui est amore alicui rei inhærere propter se ipsam*. Nulli autem creaturarum infra rationabilem creaturam, licet amore alteri inhærere propter se; nam & amoris sunt incapaces; ergo eis *frui* convenire non potest.

Respondeo dicendum, Nulli creaturarum homine inferiori competere posse *fruitionem*. Declaratio: Nam nomine fruitionis exprimere intendimus actum inhærendi objecto propter se, quem actum concomitatur delectationis quietatio; sive qui est ipsa quietatio, hoc est actus ultimate terminans potentiam, inquantum potentia seipsam actu suo terminat, quietatque; adeout de ratione fruitionis non videatur

Ad rationem fruitionis quid spectet?

tur

tur esse oportere ipsam quietare potentiam quantum est ex parte objecti, sed quantum est ex parte potentiæ objecto propter se inhærentis.

Ex quo sequitur, ultra voluntatem divinam, quæ simpliciter & necessario, & per se primo fruitur bono infinito: & voluntatem beatarum mentium perfruentem Deitate simpliciter & perpetuo, & per se, sed non primo, præterea voluntatem justi viatoris frui simpliciter, & per se, sed non immobiliter, neque primo. Voluntatem peccantis mortaliter frui simpliciter, quantum est ex parte voluntatis quietantis seipsam: quietatur enim in objecto, quod per se amat, sed non simpliciter conquiescit quantum est ex parte objecti: nec *frui* illud postulat, sed quia objectum non est de se quietativum, uti potentia actu suo se quietat in illo, ideo talis fruitio est inordinata.

Gradus fruitionis diversi pro diversitate fruentium.

Veruntamen graviter peccans communiter se ipso fruitur. Nam objectum actus sui prosequitur amore amicitiæ; aliud igitur diligat oportet amore amicitiæ: nam amorem omnem concupiscentiæ præcedit amor amicitiæ. Illud vero aliud est ipsemet, cui ut amato amore amicitiæ concupiscit objectum, cui suo actu inhæret. Non fruitur ergo objecto sui actus, nec per consequens ipso actu super quem non oportet ipsum primo reflecti; sed fruitur se ipso, ut dictum est.

Peccans graviter fruitur seipso.

At appetitui sensitivo hæc congruere omnino non possunt. Nam etsi aliqualiter sibi convenientibus inhæreat propter se, idest, non propter alterum negative, quia non est ejus referre ad aliud; non tamen contrarie, quia non appretiatur objectum ut non referibile ad aliud; ideo improprie, atque abusive dicitur *frui* propterea quod ad aliud cui adhæret, non referat; at ut diximus, ejus non est unum ad aliud referre, vel non referre. Deinde, nec amore inhæret, quia ejus proprie non est amare. Denique nec proprie inhæret, quia non se applicat objecto, sed quasi infigitur vi objecti, a quo ducitur & trahitur. Qua propter multo minus cætera entia, quæ appetitu sensitivo destituuntur & cognitione necessaria ad appetendum, dicenda sunt frui re aliqua, ne abusive quidem ob naturalem ipsorum appetitum. Si enim actus fruendi non congruit sensitivæ appetitivæ, quæ magis convenit cum voluntate, cui proprium est frui, eique correspondet propria cognitiva, ut intellectus præostendit objecta quæque voluntati, nulla ratione attribui potest naturali appetitui ratio fruitionis, vel improprie quo pacto congruit appetitui sensitivo.

Appetitum sensitivum proprie *frui* est omnino impossibile.

Appetitui naturali fruitio penitus repugnat.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, viatores justos habere quidem actum desiderii respectu boni non habiti, eumque actum esse concupiscentiæ. Sed præterea in alium actum posse, qui est amor amicitiæ, quo actu justi diligunt Deum in se propter seipsum: is ergo amicitiæ actus fruitio est, de qua loquitur *solutio*, non autem ille desiderii, qui est concupiscentiæ.

Viator justus duplicem habet actum circa Deum.

Ad secundum respondeo: Peccans mortaliter non quietatur simpliciter, licet quantum est ex parte ipsius, sic actu suo se quietare volentis, ultimate quiescat in mobili. Si efferatur propositio sic: Nihil fruitur, nisi simpliciter quietetur etiam ex parte objecti, neganda est propositio. sed oportet addere, nisi simpliciter quietetur quantum est ex parte ipsius actus, quo inhæret objecto, & etiam quantum est ex parte objecti in fruitione ordinata. Nec hic debet intelligi quietatio summa, quia omnem viæ quietationem sequitur major patriæ; sed summa suo modo, nempe propter actum irreferibilem ita acceptantem objectum.

De fruitione peccatoris.

Ad tertium dicendum, licet amore ordinato nullus fruatur aliquo, nisi quo non vult aliquem uti, sed frui; tamen amore inordinato bene posse aliquem frui, quo non vult alium frui, sed tantum uti, vel etiam illud nullo modo amare, sicut patet de Zelotypia inordinata.

Nemo ordinate fruitur eo, quo vult alium uti.

Ad probationem consequentiæ potest dici licet fruens appretietur fruibile, tanquam summum bonum, non tamen vult illud ab omnibus sic appretiari; quando inordinate sic fruitur: Non igitur sequitur, vult illud esse summum bonum, vel amat illud quasi summum bonum; ergo vult alios sic amare illud.

Aliter etiam potest responderi negando hanc illationem: Vult fruibile esse; ergo vult illud a Deo esse. Nec quoque sequitur; vult illud esse a Deo; ergo vult Deum uti illo. Et causa defectus utriusque consequentiæ est, quia non oportet volentem antecedens velle consequens, quando consequens per se in antecedente non includitur, sed tantum sequitur per locum extrinsecum, & ita evenit in casu.

Ad quartum patet ex dictis in *solutione*. Siquidem exponenda est auctoritas Augustini de fruitione abusiva, sive extensive & improprie. Nam etsi appetitus sensitivus non referat ad aliud objectum, a quo trahitur id tamen non contrarie intelligitur, sed negative: licet enim id objectum non sit referibile a se ratione impotentie naturalis suæ, non tamen causa bonitatis objecti in re, vel in acceptatione potentiæ.

Videnda Glossa Magistr. Lycheti.

Ad ultimum Respondeo sic: Quamvis appetitus naturalis alicui inhæreat propter se negative, non tamen contrarie, ut in pluribus, etsi quandoque contrarie, non tamen amore inhæret, sed nec etiam proprie inhæret, sed ab ipso dante naturam, quasi infigitur illi objecto, non quidem per actum elicitum alium a natura, sicut est etiam in appetitu sensitivo, sed per inclinationem habitualem naturæ. Unde, sicut prædictum est, minus convenit sibi frui, quam sensitivo appetitui, qui per actum elicitum, objecto jam cognito quasi inhæret, licet non libere. Appetitus autem naturalis sine omni cognitione perpetuo inclinatur.

De his 4. d. 49. q. 10.

ARTICVLVS III.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 5. *in Report ibidem q.* 4. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 11. *art.* 3.

Videtur beatitudo simpliciter non consistere in actu, qui est fruitio. Etenim non habens charitatem si revelata facie intueretur essentiam divinam, in quo nulla apparet contradictio, utique posset ea frui, & tamen sine charitate esse non posset beatus: nam secundum Augustinum 15. de Trinit. cap. 9. *Charitas sola est, quæ dividit inter filios regni, & perditionis.*

Præterea, Omnia natura intellectuali inferiora, suo modo, nempe secundum *quid*, beatificantur, quum potiuntur eorum, quæ concupiscunt; ergo pariter & voluntas in simili actu, etsi longe præstantiori, beatificatur: Fruitio autem non est aliquis actus concupiscendi.

Præterea, secundum Augustinum 9. de Trinit. cap. ult., *appetitus inhiantis, fit amor fruentis*. Appetitus inhiantis pertinet ad amorem

(a) rem concupiſcentiæ; ergo non in actu, qui eſt fruitio, ſtatuenda eſt formalis beatitudo naturæ intellectualis, ſed magis in amore concupiſcentiæ.

rima conclusio Doctoris: Fruitio consiſtit in actu amoris amicitiæ.

Præterea, Tentio ſpei ſuccedit; ergo eſt actus voluntatis; igitur hoc in actu conſiſtit beatitudo: ſiquidem voluntas ſecundum ſe eſt potentia, ſecundum quam beatificatur natura intellectualis: Tentio autem fruitio non eſt.

Contra, 1. *de Doctor christ. cap.* 6. dicit Auguſtinus, ſumma *Merces eſt, ut eo perfruamur*.

Reſpondeo pro ſolutione eſto primum dictum: Naturæ intellectualis beatitudo ſimpliciter conſiſtit in ſolo actu, qui eſt fruitio. Declaratio: Duplex eſt actus voluntatis in genere, ſcilicet *velle*, & *nolle*: ipſum etiam *velle* duplex eſt in genere, aut propter volitum, ſive propter bonum voliti, aut propter volentem, vel ob bonum volentis. Primum *velle* dicitur eſſe amoris amicitiæ, ſecundum amoris concupiſcentiæ, & ſolum primum *velle* eſt *frui*, quod eſt amore inhærere alteri rei propter ſe ipſam.

Hac diſtinctione præmiſſa probo concluſionem. Nam beatitudo ſtatui nequit in aliquo *nolle*. Tum, quia nolitionis objectum eſt malum, quod eſſe non poteſt objectum beatificum tum quia actus beatificus eſt primus, atque immediatus reſpectu ultimi finis, atque ita non habetur virtute alicujus actus voluntatis prioris: *nolle* autem non eſt prius reſpectu finis ultimi, imo nec ſimpliciter prius inter actus voluntatis; ſiquidem voluntas communiter non exit in nolitionem alicujus, niſi quia vult aliud, ſecundum Anſelmum, *de caſu Diab. cap.* 3. ubi ſcribit. *Nullus deſerit juſtitiam, niſi volendo aliquid, quod non ſtat cum juſtitia*, exempla producens de avaro, & nummo, & pane.

ecunda conclusio, beatitudinem non conſiſtere in actu amoris concupiſcentiæ. Hanc Doctor pulcherrime declarat ex Anſelmi doctrina, *De Caſu Diaboli*.

Secundum dictum: Beatitudo non conſiſtit in actu amoris concupiſcentiæ. Probatio: Nam etſi is actus eſſe queat bonus, ſi recte ſit circumſtantionatus, attamen non eſt bonus ex ratione ſui, vel objecti etiam non excludendo ſummum bonum. Siquidem eſſe poteſt immoderatus, quod apparet ex Auguſtino 83. qq. q. 30. *Perverſitas*, inquit, *eſt in utendo fruendis*. Conſimiliter, 1. *p. q.* 63. *art.* 3. declaratum eſt, Angelum peccaſſe primo immoderate concupiſcendo ſibi objectum beatificum; ſicut vult Anſelmus *de Caſu Diab. cap.* 6. dicens, aliquos Angelorum appetiiſſe, quod erant adepturi ſi ſtetiſſent. Nihil autem prius vel magis appetebant, quam beatitudinem: ad illam enim primo & ſumme inclinat affectio commodi: Contra vero actus amicitiæ reſpectu Dei, ex ratione ſui & objecti, bonus eſt: ſaltem eſſe non poteſt immoderatus per exceſſum, ſed forte per defectum. Deinde, actus concupiſcentiæ nec eſt, nec eſſe poteſt primus actus voluntatis reſpectu finis: Omne enim concupiſcere eſt in virtute alicujus actus amicitiæ: ideo ſiquidem concupiſco huic bonum, quia diligo hunc, cui concupiſco, voloque bene *eſſe*. Rurſus, actus amoris amicitiæ ineſt voluntati ſecundum quod ipſa prædita eſt affectione juſtitiæ: nam ſi ſola commodi affectione polleret, plane nequiret, niſi ſibi ſumme commodum velle: ſecundum Anſelmum *cap.* 14. *de Caſu Diab.* Actus autem concupiſcentiæ ineſt voluntati, prout habet affectionem commodi quia neceſſario ineſt ſecundum illam, etiamſi ſola eſſet. Nobilior autem, penes rationem, eſt affectio juſtitiæ affectione commodi quia regulatrix ejus, & moderatrix eſt, ſecundum *Anſel.* & propria voluntatis, inquantum libera eſt, cum affectio commodi voluntati ineſſet. etiamſi ipſa libera non foret. Actus igitur elicitus ſecundum affectionem juſtitiæ præſtantior eſt illo, qui eſt ab ipſa ſecundum commodi affectionem. Denique, actus amicitiæ tendit in objectum, ut eſt in ſe bonum; actus autem concupiſcentiæ tendit in illud ut eſt bonum mihi. Atqui nobilius eſt objectum in ſe, quam ut ab aliquo habitum: ſaltem illa habitio, vel poſſeſſio objecti ad poſſidentem, quæ eſt formalis ratio in objecto, ut comparato, diminuit ab illa perfectione objectiva, quam habet iſtud bonum ut in ſe; non poteſt igitur in actu amoris concupiſcentiæ conſiſtere beatitudo, quod erat oſtendendum.

Ad argumenta. Ad primum una reſponſio eſt, ex hypotheſi quod aliquis habitu deſtitutus charitatis videret Deum, haud futuram ejus fruitionem ſupernaturalem, quia non procederet de actu primo ſupernaturali, ſine quo voluntas nec pati, nec agere poteſt, nec per conſequens habere *frui* beatificum. Alia reſponſio eſt iſta: Habitus non eſt, quo habens ſimpliciter poteſt elicere actum, & ideo poſita quaſi præſentia objecti, voluntas poteſt in aliquem actum circa illud objectum: qui actus ex objecto, ejuſque præſentia ſupernaturalis eſt, non tamen ex aliquo potentiæ elicienti inexiſtente: nec tamen ea fruitio foret beatifica, quia non eſſet tanta, quanta nata eſt haberi a voluntate cui eſt præſens objectum beatificum; major enim haberetur ſi charitas ineſſet, per quam aliquo modo intenderetur ejus actus: beatitudo autem voluntatis non eſt in aliquo actu, niſi ſupremo, quem poteſt habere circa objectum taliter ſibi præſentatum.

Videns Deū ſine charitate non eſt beatus. 1. d. 1. q. 4.

Ad ſecundum dico, Sola voluntas inter omnes appetitus poteſt velle alicui bonum propter ipſum volitum, & ideo non eſt ſimile de aliis appetitibus, & illo. Sicut etiam in aliis: quando id, de quo arguitur, eſt ſolum tale: imo eſt argumentum ad oppoſitum. Si enim arguatur de aliquo pertinente ad perfectionem iſtius ſolius, etſi conveniat cum imperfectioribus ſe in aliquo, differens interim ab eis in aliquo ſibi proprio, utique perfectius eſt ſecundum illud proprium, quam penes illud commune, quia commune nequit eſſe perfectius quocunque imperfecto includente ipſum. Et ideo ſi perfectio excellens, uti eſt beatitudo, conveniat illi ſoli, cæteris perfectiori appetitibus, magis concluditur oportere convenire ſibi, non ſecundum id, in quo aſſimilatur inferioribus, quod inferius eſt vis concupiſcendi ſibi commodum reſpectu amoris amicitiæ.

Ad tertium dicendum ſic: Viator *velle* concupiſcentiæ vult ſibi bonum & *velle* amicitiæ vult Deo bene eſſe. Prior appetitus reſpectu boni habendi, ſit amor complacentiæ boni jam poſſeſſi, & ita amor fruentis, non tamen quo fruitur formaliter, ſed ejus qui fruitur alio amore illo eodem

Explanatio auctoritatis Auguſtini.

(a) Magiſtri Scoti diſputatio hæc eo tendit, ut declaret fruitionem in ſolo actu amoris amicitiæ eſſe reponendam, non vero in amore concupiſcentiæ. Scilicet vere Doctor declarare intendit ultimam naturæ intellectualis quietationem in ſolo ultimo fine poſſe reperiri, quam quietationem Cajetanus *art. primo* interpretatur, fruitionem formaliter importare delectationem, pro connotato vero actum. Quod tangit in principalibus argumentis de *fructu*, unde & *fruitio*. ſenſum Doctoris habes *art.* 1. ideo hic quærit in terminis *An beatitudo ſimpliciter conſiſtat in actu, qui eſt fruitio.* Cujus inquiſitionis parte affirmativa determinata, ſimul excluditur opinio exiſtimantium *fruitionem* formaliter importare delectationem. Eſt enim formaliter actus appetitivæ potentiæ, ad quam delectatio ſequitur. Huc faciunt dicta *q.* 3. *art.* 3. & *art.* 1 *hujus quæſtionis*.

eodem obiecto in se, quod amat sibi illo amore. Appetitus ergo inhiantis, idest imperfectus amor, fit amor perfectus fruentis, ideft, quo fruitur. Inhiat enim Viator perfectius *frui*, cui succedit fruitio, qui est amor amicitiæ.

Ad quartum dicimus, non omne quod succedit virtutibus Theologicis in via, vel actibus earum, spectare ad beatitudinis essentiam, sed præcise in unico actu omnium perfectissimo situm esse rationem formalem ipsius. Quare etsi tentio actus sit voluntatis, succedens actui spei, non sequitur tamen ea in tentione beatitudinem consistere, etsi non diffiteamur esse beatitudinis necessariam sequelam.

ARTICULUS IV.

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

Doctor locis cit. artic. præced. §. Secunda Concl. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 11. *art.* 4.

Videtur fruitio stare non posse, nisi adepto fine circa quem est. Etenim secundum Augustinum 10. de Trinit. cap. *Fruimur cognitis, in quibus voluntas propter se ipsa delectata conquiescit*. Et lib. 83. qq. q. 30. *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem* Non videtur autem voluntas conquiescere in aliquo propter se ipsam, nec capere voluptatem de re aliqua, nisi ejus potiatur, eamque plene possideat; ergo fruitio est solius finis jam habiti.

1. d. 1. q. 2. §. De secundo.

Præterea, Quoadusque quis fine ultimo potiatur tantum habet actum desiderii respectu boni absentis: sed actus desiderii non est actus fruitionis. Siquidem desiderium est actus concupiscentiæ, fruitio vero actus amicitiæ.

1. d. 1. q. 5.

Contra, Augustinus 1. de doctr. christ. cap. 4. *Frui*, inquit, *est amore alicui rei inhærere propter seipsam.* Etsi autem finis ultimus non habeatur: potest tamen quis illi amore inhærere propter seipsum.

Respondeo dicendum, Fruitionem non esse duntaxat respectu finis habiti, vel possessi, sed etiam in ordine ad ipsum in sui præsentia absentem. Nam ex dictis *articulo primo & secundo.* Modo voluntas inhæreat amore alicui rei propter se ipsam, vere dicitur re eadem frui. Hinc etiam mortaliter peccantes frui dicuntur ex parte pravæ voluntatis, quietantis seipsam in objecto, quod propter se amat. Cum igitur viator, non possidens ultimum finem, queat illi amore inhærere propter seipsum, & deligere amore amicitiæ, quem sola cogitatione habet præsentem, vere illo fruitur. Hoc enim tantum exigit fruitio: qui actus si tendat in objectum sibi per intellectum ostensum intuitive videntem, erit perfecte beatus; sed talis non est respectu finis absentis quoad realem ipsius præsentiam, ob quam a beatis intuitive videtur.

Solutio Doctoris. Fruitionem esse quoque circa finem absentem.

Ad argumenta. Ad primum, *articulo primo* dictum fuit eas, & consimiles Augustini, & aliorum auctoritates intelligi debere sic, nempe fruitionem aut verius objectum ejus esse causam delectationis, & gaudii, unde voluntas ultimate conquiescit. Eo igitur modo, quo voluntas ei objecto amore inhæret, tali, inquam, ratione causat in ea delectationem, & gaudium. Et sane cum possidetur, plenum est gaudium, perfectaque quies; cum non possidetur sed abest adhuc stat simpliciter fruitio, sed mobiliter, atque subinde ad eam non sequitur plenum gaudium, & perfecta quies.

Ad secundum responsum est *art.* 2. §. *Ad primum*. Nam non obstante Dei absentia potest viator justus illo frui, quia amore ei inhærere propter se.

ARTICULUS INCIDENS

An fruitio viæ & patriæ specie differant.

Doctor 4. *d.* 49. *q.* 5. §. Secunda conclusio V. sed hic est difficultas. *in Report. ibidem q.* 4. 3. *d.* 31. §. Ad primum *S. Thomas* 1. 2. *q.* 11. *art.* 4. in solutione, & Ad secundum.

Videntur fruitio viæ, & patriæ specie non differre. Nam quando per se causæ sufficientes sunt ejusdem speciei, & effectus pariter sunt ejusdem speciei: ita est in casu, quia eadem voluntas, eadem charitas secundum Apostolum 1. *ad Corinth. cap.* 13. idem obiectum fruibile, & sub eadem ratione ex parte objecti: hæ igitur duæ fruitiones probantur tantum differre secundum magis & minus in eadem specie.

Fortassis hujus sententiæ sunt dicentes, fruitionem viæ esse imperfectam, patriæ vero perfectam. Nam objectum est quod dat speciem actui, sed ab agente dependet modus agendi ut sit perfectus vel imperfectus secundum agentis conditionem. Neque ex eo quod ponerentur hæ, frutiones ejusdem speciei, inferendum esset viatorem esse beatum; quia etsi fruitionis nomine significetur amor amicitiæ respectu ultimi finis: a quocunque tandem eliciatur; nihilominus *beatitudo* præcise importat fruitionem in determinato gradu, adeo ut infra illum nemo sit beatus: illum autem gradum nunquam habet viator. Quare etsi beatus & viator magis & minus fruantur, non tamen uterque magis & minus est beatus, imo viator simpliciter non est beatus.

Verum probabilius videtur has duas fruitiones specie differre, seipsis quidem formaliter, sed a causis, vel habitudine causarum effective. Nam si ponatur intellectio esse causa partialis volitionis, quoniam intellectio viatoris, & visio beata differunt specie; ergo & effectus necessario præexigentes eas causas specie diversas pariter specie differunt. Nunquam enim individuum ejusdem speciei necessario requirit causam alterius speciei ab illa, quam præexigit aliud individuum sub specie eadem. Si autem intellectio dicatur causa *sine qua non*, saltem essentialiter requiritur. Et tunc sicut prius, diversa individua ejusdem speciei non necessario postulant in causis aliqua alterius speciei: juxta igitur hanc opinionem objectum fruibile est causa *sine qua non*. Et tunc ex parte objecti salvari potest distinctio fruitionum ex distinctione unionum, sicut ex diversa approximatione agentis ad passum variatur effectus: aliter enim agit agens quod per lineam rectam opponitur & approximatur passo, aliter quod per reflexam, vel fractam: cognitio autem hæc est quasi approximatio objecti ad voluntatem; in via quippe approximatur objectum voluntati per cognitionem ænigmaticam, in patria vero videtur revelata facie, & in sua reali præsentia.

Declaratur, fruitionem viæ specie differre a fruitione patriæ.

Tenendo hanc secundam viam, haud oportet concedere de potentia absoluta Dei, causari posse

posse in anima viatoris non videntis nude Deum aliquam fruitionem æqualem infimæ fruitioni possibili cuicunque beato. Quia supremum infimæ speciei nequit æquari infimo superioris speciei: quia tota hæc est infra totam illam. Difficile est autem juxta priorem viam prohibere, quin in anima viatoris, stante cognitione ænigmatica, tantum vel tantum intensa possit inesse aliqua fruitio æqualis alicui fruitioni beatificæ datæ.

uudamentum Docto... recedendi ...prima sententia.

Ad argumentum, cui innititur contraria opinio, respondeo, dato quod eadem charitas quæ est in via, maneat in patria, non habere actum fruitionis ejusdem speciei cum illo, quem habet beatus, quia nunquam foret æqualis illi, quem in patria est eliciturus; in actu autem non in habitu consistit beatitudo. Nec sequitur, si habitus hic & ibi est æque perfectus; ergo & usus; quia actus diligendi Deum dependet sicut a causa partiali non solum a voluntate & charitate, sed etiam ab objecto præsente per actualem intellectionem, ut dictum est, idque secundum determinatam, perfectionem, prout nempe est determinate præsens, si magis magis, si minus minus. In via de communi lege nequit esse objectum præsens sicut in patria etiamsi intellectui præsto esset species distincte repræsentans Deitatem; igitur nec actus ullus viatoris amore inhærentis Deo propter seipsum esse potest ejusdem rationis cum visione, & fruitione beatorum.

Videsis Magistr. Lychetum *in Comment. super 3. loco citato.*

QUÆSTIO DUODECIMA

DE INTENTIONE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de intentione.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUINQUE.

I. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.
II. Utrum sit tantum finis ultimi.
III. Utrum aliquis possit simul duo intendere.
IV. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus, quod est ad finem.
V. Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I.

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Doctor 2. d. 38. utriusque scripti. S. Thomas 1. 2. q. 12. art. 1.



Idetur intentio esse actus intellectus & voluntatis. Nam juxta Philosophum 2. Phy. tex. com. 49. *Omne agens per se, agit propter finem*. Agentia naturalia sunt agentia per se; igitur tendunt in finem; non ergo solius voluntatis est intendere, atque agere propter finem.

Præterea Augustinus, 12. de Trint. cap. 2. *Non est* inquit, *visio distincta sine intentione copulante*. Visio non est actus voluntatis, sed intellectus; igitur ad intentionem concurrit uterque actus intellectus nimirum & voluntatis.

Præterea, *Matthæi* 6. scribitur, *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Et paulo infra. *Vide ergo, ne lumen quod in te est, tenebræ sint*. Ubi glossa exponit oculum & lumen intelligi debere de intentione: Sed oculus & lumen pertinent ad intellectum; ergo intentio aut est actus intellectus, aut saltem ad ipsam necessario concurrit una cum actu voluntatis.

Præterea, Intentio involuit relationem unius ad alterum: sed referre, sicut & conferre est solius intellectus; ergo intentio est actus intellectus, & non voluntatis.

Contra, Magister 2. d. 38. cap. 1. *Sciendum ergo est quod ex fine suo* (ut ait Augustinus 12. de Trinit. c. 6.) *voluntas cognoscitur, utrum recta, an prava sit?* Et cap. Solet quæri, *Intentio*, inquit, *interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur*. Et infra, *Intentio respicit illud, propter quod volumus: voluntas vero quod volumus*. Est ergo actus solius voluntatis.

Respondeo, primo videndum est de significato hujus quod est *intendere*, & deinde quæsito respondendum. *Intendere* igitur idem est (juxta vocabuli etymologiam) ac in aliud tendere. Id vero accipi potest primo in generica quadam significatione, nempe seu ab alio habere, quod in aliud tendat: sive a se ipso moveatur in illud. Potest etiam tendere in aliquid sicut objectum præsens, vel ut in terminum distantem, vel absentem. Qua in acceptione perspicuum est, *in aliud tendere* omni potentiæ convenire respectu sui objecti. At magis proprie *tendere* sumitur pro illo, quod sic tendit in aliud ut non ducatur, nec trahatur in illud, sed magis seipsum moveat, ducatque in illud; sub qua significatione omnis excluditur potentia naturalis; nam solius liberæ potentiæ est hac ratione tendere in aliud. Nam appetitus sensitivus ducitur & trahitur ab sibi convenientibus objectis, & multo magis cæteræ potentiæ naturales.

Tendere in aliud accipi potest generice & proprie.

Et itaque dicendum, *intentionem* formaliter, & principaliter esse voluntatis solius, etsi præerequirat actum intellectus. Et quidem non derivantes *intentionem* ab intendere in generali & exten-

Videsis Bon... venturam. 2. d. 38. art. 2. q. 2.

tensiva significatione accepto, sed ut propriè sumitur, intentio esse nequit actus alterius potentiæ a voluntate. At quia libere velle est totius liberi arbitrii includentis intellectum & voluntatem, hujus totius potentiæ erit *intendere*, & non erit alterius potentiæ respectu sui objecti, sed respectu finis. Nam quoniam secundum Anselmum, in omni volitione est *quid*, & *cur*. intendere non respicit *quid*, sed *cur*, quatenus nempe tendit in aliquid ut distans attingendum per aliquod medium; erit igitur intentio actus liberi arbitrii ratione voluntatis. Nam volens medicinam propter sanitatem non dicitur intendere medicinam, etsi id objectum libere volitum sit, sed revera intendit sanitatem absentem sed acquirendam per medicinam. Is actus respiciens finem est intentio, sed respectu medii non dicitur intentio, sed electio, & usus. Et si idem sit actus volendi, idem quoque erit usus sive electio mediorum & intentio; si autem alius, *intentio* formaliter importat actum, quo tendit voluntas in finem, & materialiter actum utendi, quo refert media ad eum finem.

De his multa tangit Aristotel. 3. *Ethic.* c. 2.

Ad argumenta. Ad primum respondeo concedendo omne per se agens, agere propter finem, & similiter ex intentione finis: at id verum esse proprie loquendo de *intentione* tantum de potentia libera. Potentiæ siquidem naturales non ex se moventur in finem, sed magis trahuntur & ducuntur ab Intelligentia cognoscente finem.

Ex Report. *loc. cit.*

Ad secundum dico. Primam visionem non causat intentio voluntatis copulans, etsi illam possit copulare. Quare concedendum est in eodem instanti temporis id fieri posse, & ita firmari illam visionem. Posita tamen illa prima intellectione, voluntas se convertere potest, & avertere respectu aliarum operationum ad copulandum, vel non copulandum, & ita diversimode copulare. Neganda est igitur major dicens, nullam visionem distinctam haberi posse sine intentione copulante, nisi intelligatur illam copulationem non esse actum concomitantem; & hoc modo neganda est illa; Visio præcedit tempore omnem intentionem, licet illa natura præcedat. Vel si illa visio, quæ est sine intellectione & intentione concomitantibus, esse possit sine intentione voluntatis copulantis, sicut illa cum qua concomitatur intellectio, & volitio, tunc neganda est illa propositio absolute, nempe, visio distincta non potest esse sine intentione copulante nec illam negare est contra Augustinum. Vult enim, voluntatem posse aciem convertere ad objectum, & tendere in objectum; non autem dicit, aut intendit, nullam visionem evenire posse, nisi intentio sic teneat & convertat.

Loquitur de visione sensibili, quæ necessario est prior natura intellectione, & intentione; potest tamen esse simul cum eis duratione.

Videnda glossa Magistri Licheti. Consule pariter Joannem Poncium *in Comment.*

Ad tertium dicimus, Aliud ea auctoritate non significari, nisi quod requiritur recta ratio, ad hoc ut sit recta visio spiritualis & utilis; Vel quod recta intentio necessaria sit tanquam prævia, vel saltem concomitetur opera recta. Quod ergo intentio dicatur *oculus* magis id ad rationem pertinet, cujus est prævidere & distinguere. Unde Augustinus dicit, *Fides dirigit intentionem, intentio vero ulterius dirigit in finem.* Quare verum est, ad intentionem necessario prærequiri & rationem ostendentem, veruntamen ipsam principaliter intentionem de una libera potentia prodire.

Ex Report. *loc. cit.*

Ex Alensi 2. *p. q.* 96. *art.* 4. *mem.* 3.

Ad quartum respondeo, Utique conferre per modum judicii esse solius intellectus, sicut & intelligere. At utendo, sive ordinando referre unum amabile ad aliud ad voluntatem pertinere. Cum enim voluntas sit immaterialis ipsa est reflexiva, & collativa, valens suo modo conferre, vel referre unum bonum ad aliud.

ARTICULUS II.

Utrum intentio sit tantum ultimi Finis.

Doctor 2. *Report. d.* 38. §. Est ne. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 12. *art.* 2.

RESpondeo dicendum, Intentionem versari posse etiam circa finem non ultimum. Et quidem *Tò ultimum* accipi potest dupliciter. Nam vel est simpliciter ultimum, cui omnino repugnat ad aliud ordinari & referri: vel ultimum negative, & pro nunc, quatenus scilicet actu ad aliud non ordinatur, etsi reipsa ordinabile sit. Primo modo intelligendo *ultimum* non oportet, omnem intentionem versari circa tale ultimum immediate. At juxta secundam acceptionem dicendum, intentionem esse præcise respectu ultimi finis tunc cogniti in actu. Exemplum: elargiri pauperi elemosynam ut vescatur. Is finis, quem dans elemosynam intendit, non est ultimus, qui ad alterum finem non possit referri. Sed si præterea intendatur, Deus, qui præcipit ut pauperibus subveniatur per eleemosynas, tunc est intentio circa finem ultimum, quæ intentio nunquam potest esse electio, vel usus mediorum ad finem.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 12. *art.* 3.

RESpondeo, Quoniam 1. *p. q.* 85. *art.* 4. pluribus ostensum fuit, posse nos simul plura intelligere quantumvis disparata, ac omnem excludentia unitatem respectu intellectus apprehendentis, etsi quo magis plura simul intelligi, eo minoris perfectionis, ac intentionis sunt actus, quibus singula attinguntur. Consequenter ad hæc quæsito respondentes, dicimus posse pariter voluntatem simul plura intendere (*a*) constat enim plures fines etiam disparatos posse simul menti occurrente, eosque voluntatem intendere, & moveri ad illorum prosequutionem; saltem juxta exigentiam opportunitatis. Quia ergo duo hæc inter se connexa sunt, & quæsitum quoad intellectum late expensum fuerit, putavimus *hic* nihil præterea addendum. Sed videndus *articulus cit.*

(*a*) S. Thomas sentiens hic posse voluntatem plura simul intendere, etiam non ordinata, negotium facessit Cajetano in assignanda ratione, cur idipsum negaverit de intellectu. Dicit tamen rationem esse, quia intellectus semper attingit plura ut unum tantum: voluntas vero aliquando attingit plura ut plura: quod exemplo declarat. Ejus tamen interpretationem clare, & efficaciter reiicit Vasquez super hunc *articulum* scribens in sententia, posse voluntatem intendere fines plures, ac nullam inter se habentes communem rationem, qui & videndus.

ARTI-

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas finis sit idem actus cum voluntate ejus, quod est ad finem.

Doctor 2. d. 38. utriusque scripti.
S. Thomas 1. 2. q. 12. art. 4.

Doctor in Oxon *in fine solutionis* rem hanc indecisam reliquit. In Report. magis id declarat. Sed videndi Scotistæ recentiores *super librum de Anima*, & Vasquez *super art. 3. q. 8. 1. 2. disput. 53.*

RESpondeo consequenter ad ea, quæ dicta sunt supra *q.* 8. *art.* 3. eum actum unicum esse posse, & etiam duplicem, alterum ad finem terminatum, alterum vero ea, quæ sunt ad finem, respicientem. Nam actus collativus est unus, & tamen duorum objectorum, sive terminorum, alioquin nullo actu cognosceretur conclusio vera propter principia, nec intenderentur quæ sunt ad finem propter finem. Intentio igitur esse potest unus actus collativus circa duo: & esse pariter potest duplex actus distinctus intendendo illud in se, quod est ad finem in se, alia, atque alia intensione. Et fortasse quando est actus collativus, sunt duo alii actus distincti secundum se; quia nisi simul sit actus hujus secundum se, & illius secundum se, quando est actus collativus, non recte judicium ferretur de convenientia, & differentia istorum secundum se. Nec video unde destruantur illi actus distincti secundum se, cum actus collactivus supervenit. Sicut enim visus habet actum albedinis distinctum secundum se, & nigredinis secundum se, quum actu judicat diversitatem: sic intellectus habens actum collativum duorum, distinctis actibus attingit utrunque extremum secundum se, & voluntas in conferendo, & tendendo in finem, propter id, quod est ad finem.

ARTICVLVS V.

Vtrum intensio conveniat brutis animalibus.

Doctor 2. d. 38. utriusque scripti. 1. d. 1. q. 5.
S. Thomas 1. 2. q. 12. art. 5.

Videndus Bonaventura, 2 *d. 38. art. 2 q. 1.*

RESpondeo, Præsentis quæsiti solutionem expressam habes *art.* 1. Ibi enim dictum est *intendere* sub propria significatione præcise pertinere ad potentiam liberam, esseque liberi arbitrii proprie finem *intendere* ratione voluntatis. Etsi ergo quatenus *intendere*, juxta nominis analogiam, sit in aliud tendere, qua in acceptione omni prorsus potentiæ convenit intendere, atque ita *intentio* inde derivata insit etiam brutis animalibus, nihilominus secundum proprium significatum ejus impossibile est, ipsis *intentionem* competere, ut penitus eis repugnat libera potestas. Hinc *quæst. præced. art.* 2. dictum est, dici non posse bruta *frui* objectis convenientibus, quia non diligunt illa amore amicitiæ, sed gratia proprii commodi, acta naturali instinctu, per quem instinctum trahuntur, atque ducuntur ab objectis, in quibus sibi *bene esse* sentiunt. Unde quemadmodum abusive tantum frui dicenda sunt, sic eadem ratione, & modo eis convenit intendere finem.



QUÆSTIO TERTIADECIMA

DE ELECTIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM, QUÆ SUNT AD FINEM

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem, & sunt tres, eligere, consentire, & uti: electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo, de consilio; Tertio, de consensu, Quarto, de usu.

CIRCA ELECTIONEM QUÆRUNTUR SEX.

I. Cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.
II. Vtrum electio conveniat brutis animalibus.
III. Vtrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.
IV. Vtrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.
V. Vtrum electio sit solum possibilium.
VI. Vtrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICVLVS I.

Vtrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.

Doctor 2. d. 38. utriusq. scripti, & prout in marg. adnotatur S.Thom. 1. 2. *q.* 13. *art.* 1.



VIDETVR electio esse actus rationis, atque ad ipsum intellectum electionem pertinere. Siquidem eligere importat relationem unius ad alterum; intantum enim quis eligit unum prætermisso alio, inquantum confert ea ad invicem; alioquin alterum alteri non præferret. Sed conferre unum cum altero est solius intellectus; ergo intellectui, & non voluntati est electio attribuenda.

4. d. 49. q. 10. §. *Sed est ne.*

Præterea, Rationis est per practicum syllogismum concludere, & ostendere, quænam media apta sint consequutioni finis intenti. Atqui ejusdem est potentiæ attingere principia & conclusiones inde deductas; ergo si practica conclusio est electio, vel quid spectans ad electionem, eligere est actus rationis.

2. d. 24.

Præterea, Electio nulla est recta sine dictamine recto, nec prava ulla inest, nisi de obliquo intellectus dictamine procedat; ergo etsi dictamen intellectus non sit omnimoda causa electionis, ut partialis tamen, manifeste influit in illam, quando specifica electio fit a proprio, atque specifico dictamine intellectus; ergo electio non est actus solius voluntatis, sed magis voluntatis, & rationis.

Prologi q. 4. §. *Ad istas quæst.* & 6. *Ethic.* c. 2.

Contra, Aristoteles 6. Ethic. cap. 2. *Principium electionis*, inquit, *appetitus & ratio, quæ alicujus causa est. Vnde neque sine intellectu, & cogitatione, neque sine morali habitu electio est.* Est enim appetitus consiliativus: id vero ad voluntatem pertinet, quæ operatur præsupposita cognitione intellectus, qui ratio ab Aristotele vocatur.

3. d. 33. §. *Ad oppositum.*

Respondeo dicendum, Electionem esse actum liberi arbitrii ratione voluntatis, uti *quæst. præced. art.* 1. dictum fuit de intentione secundum propriam significationem ejus. Siquidem ejusdem potentiæ appetitivæ est velle, aut intendere finem, & per consilium, & discussionem mediorum, ea præeligere, quæ ratio magis efficacia & idonea dictaverit pro illius assequutione: etsi interdum ipsa in intentione efficaci finis, volita sint & media, cum opus non est consilio, & disceptatione ad eorum electionem. Tunc enim statim *electio est principium actus* (ut inquit Philos. *6. Ethicor. cit.*) *non cujus gratia, sed unde motus*, idest, causa non finalis, sed effectiva eorum, quæ voluntas præelegit, ut potiretur volito fine. Hoc autem accidit quoties in volitione finis efficaci explorata habet & media illius necessaria assequutioni. Vt in pluribus tamen electio est actus voluntatis consequens conclusionem syllogismi practici; eaque electio procedit ex efficaci volitione objecti, qua stante fit, ut mox imperet inquisitionem mediorum, quibus per practicum syllogismum deductis voluntas eligit ea, quæ recta ratio concludit esse magis opportuna ad finis assequutionem; est igitur electio hæc sequela conclusionis syllogismi practici.

Videsis Magist. Richard. 2. *d.* 24. *articul.* 1. *q.* 3. Sed & Vasquesium 1. 2. *disp.* 51.

Videndus incideus art. 3. *q.* 83. 1. *p.* Prologi quæst. 4. §. *Tertia via.*

2. d. 6. q. 1. §. *Ad primum.* Alensis 1. *p. q.* 30. *mem.* 1.

Vtrum autem dictamen intellectus sit principium activum omnimode, aut saltem ex parte electionis sequentis, ipsum, an occasio, & causa sine qua non? dubium est. Nos supra *q.* 9. *art.* 1. ostendimus, objectum cognitum haud esse posse causam omnimodam volitionis, etsi autem eadem evidentia non constet, perinde repugnare illi partialem causalitatem, attamen ejus partialis causalitatis adstruendæ necessitas nulla apparet, cum ipsa esse queat causa adæquata suorum actuum, prævia objecti ostensione; id enim magis congruit dominativæ potestati ipsius decetque ejus independentem excellentiam. Tale quid de intellectu affirmare non possumus, cum actus intelligendi, sit objecti formalis similitudo.

Doctor *collat.* 3.

Ex hypothesi tamen, quod poneretur dictamen intellectus active influere in electionem, ut causa partialis, hoc non excluderet instantia illa de causalitate atque influxu naturali intellectus in actum voluntatis. Nam quoties duæ causæ concurrunt per se ad agendum, si principalis libera sit, quamvis minus principalis sit necessaria, actio libere exinde procedit. Exemplum: ad actum videndi concurrit visiva potentia, quæ est causa naturalis, & voluntas applicans oculum

Cavellus *in Scholio ab Collat. cit.* putat Doctori visam hanc partem de concursu effectivo intellectus ad actus voluntatis, probabilem: idi-

ſum cenſuit Maſtrius Scotiſta diſp. 7. de *Anima* q. 6. Sed, idem Cavellus *diſp.* de *Anima* ſect. 13. attribuit totam activitatem voluntati, quod magis conforme principalis Doctoris putamus, & idipſum ſenſiſſe D. Thomam adnotavimus *ſup. art.* 1. q. ...

lum huic, aut illi objecto videndo, quia hæc eſt magis principalis cauſa, libere dicimur contueri, cum in poteſtate voluntatis ſit avertere & convertere aciem, ad hæc, & illa objecta. Atque ita quandoquidem intellectus dictamen non eſt principalis cauſa electionis, ſed magis voluntas libere & volens hæc media eligens, poſthabitis allis ab intellectu præoſtenſis, libera electio dicenda eſt, eſto intellectus dictamen ad illam ex parte concurrere dicatur.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo ex dictis *quæſt. præced. art.* 1. intellectu ex imperio voluntatis intendentis finem, conferente unum ad alterum, ut appareat quodnam mediorum utilius ſit ad finis conſequutionem, nullam eſſe hactenus electionem mediorum, ſed peracta intellectus diſquiſitione, & mediis voluntati præoſtenſis, tunc demum voluntatem hæc, aut illa eligere, neglectis aliis. Ex intellectus itaque collatione, & deductione unius ad alterum, ſequitur electionem eſſe ſequelam concluſionis ſyllogiſmi practici, non vero ad intellectum pertinere media eligere, ut voluntas fine intento potiatur.

Atque ex his patet reſponſio *Ad ſecundum.*

Ad tertium dicendum, Vtique electionem rectam præexigere rectum dictamen intellectus, etſi nullo negotio valeat voluntas contra rectum dictamen conari, & velle quod ratio dictat non eſſe volendum, & e converſo unde voluntate eligente media ſecundum rationem rectam, non ſequitur, dictamen intellectus in talem electionem active influere, cum ſecus, & contra, aut præter dictamen valeat exire in actum, aut etiam ab omni actu ſe ſuſpendere. Specificatio ergo illa actus proveniens ab dictaminibus intellectus non videtur ineſſe ob influxum activum intellectus dictantis in volitionem, aut electionem; alioquin cum intellectus dictat de mediis unice neceſſariis fini aſſequendo, voluntate autem pro innata ſui libertate ei dictamini refragante, ac partem contrariam eligente, a quonam eſt illa ſpecificatio actus? malum enim, vel obliquitas cum ſit quid privativum, haud eſſe poteſt cauſa actus poſitivi; ergo quando actus eſt rectus prout ratio recta oſtendit, a voluntate omnino eſt is actus defferens ſecum rectitudinem ob conformitatem ad rectam regulam rationis. Videtur ergo dictamen intellectus eſſe occaſio quædam & cauſa *ſine qua non* electionis.

2. d. 25. §. *Contra concluſionem in ſe.*

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 13. *art.* 2.

Videntur bruta animalia agere per electionem. Etenim agere ex electione eſt ex appetitu finis inſiſtere mediis ad illum perducentibus; ſed ita fieri, & evenire in brutis animalibus manifeſte experimur: Siquidem bos videns herbam, excitatur ejus ſenſitivus appetitus, ac mox motu progreſſivo movetur, quod eſt medium neceſſarium ei fini aſſequendo ad eſum illius: convenit igitur bovi agere ex electione.

2. d. 24. n. 8.

Præterea, Ex electione exire in actum eſt ex pluribus appetitui objectis, quædam amplecti, reliquis poſthabitis. Sed bruta animalia ex pluribus eis convenientibus, aliqua proſequuntur præ aliis; ergo ex electione nituntur in finis conſequutionem.

Ubi ſupra.

Præterea, Bruta complura faciunt ex cognitione eodem prorſus modo quo fierent ab homine cognoſcente per diſcurſum rationis; ergo videtur eis ineſſe deliberatio & electio ſubinde. Aſſumptum declaratur: Nam quemadmodum homo ſyllogizans argueret. Per breviorem viam pervenitur ad intentum finem: hæc eſt brevior; ergo per hanc eundum. Videmus autem bruta virtute talis diſcurſus breviorem eligere viam, qua ſibi ipſis convenientibus potiantur, ut canes venatici prædam inſequentes, & aranea in conſtructione telarum ad muſcas irretiendas, & aves in nidorum ædificatione, ſeligentes loca magis inacceſſa, & formicæ in collectione granorum; ergo bruta videntur ex electione in actus eis competentes exire.

Contra, 6. Ethic. cap. 6. *Prudentia eſt recta ratio agibilium*: bruta autem carent ratione; ergo & prudentia quæ neceſſario involuit providentiam de futuris; ergo nihil agere poſſunt per electionem.

Reſpondeo dicendum, Non eſſe brutorum animalium agere ex electione mediorum ad finem. Nam quoniam bruta animalia aguntur naturali inſtinctu eis ab naturæ Authore indito, quæ ab ipſis fiunt conſequuntur totam ſpeciem neceſſario, adeout nequeant circa illa ſic & taliter agere. Qua ratione agnus ſequitur matrem, & fugit lupum, formicæ colligunt grana, quibus veſcantur in hyeme, hyrundo ædificat nidum, in quo excludantur pulli: hæc autem & ſimilia non fiunt ab eis ex memoria aliqua præteritorum, quia formica, & aves, brutaque alia recens nata perinde feruntur ad ſimilia repræſentanda, ac illa, quæ pluribus annis vixerunt; nullum ergo in brutis eſt conſilium, aut prudentia, quæ eſt habitus conſiliativus de his, quæ ſunt ad finem, & non circa neceſſaria, ſed contingentia, quæ tantum poſſunt aliter evenire, & fieri ab his, qui ex conſilio & diſcuſſione mediorum operantur, hæc & non illa præeligentes; manifeſtum eſt ergo; bruta non agere ex electione, quippequæ naturali inſtinctu ducantur neceſſario, nec in poteſtate eorum eſt hoc aut illud medium amplecti, ſed illa tantum ſequi, quæ a Sapientia divina ſunt ſapientiſſime ordinata: natura enim eſt ſicut quædam ars divina, complicans in ſe menſuras omnium rerum, & numerum, & pondera, quæ in natura explicata cernuntur: *menſura enim* (ait Auguſtinus 4. ſuper Geneſ. cap. 5.) *omni rei modum præfigit. Numerus omni rei ſpeciem præbet, & pondus ad quietem, ac ſtabilitatem trahit.* Ideo impoſſibile eſt omnibus quæ naturali inſtinctu aguntur & trahuntur aliter agere, ac eis per divinam artem præſcriptum ſit; ac propterea non niſi metaphorice eſt in brutis prudentia, & providentia & electio, quæ proprie in cauſis liberis locum habere poſſunt.

Non pertinere ad Bruta animalia agere ex electione mediorum ad finem.

D. 12. metaph. q. 4. §. *Ad ultimum* 1. d. 3. q. 5.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, bos motu progreſſivo pergens ad herbam deguſtandam non movetur ex electione, ſed trahitur ab ſibi conveniente objecto. Nam ſi tali in motu occurrat ſibi objectum magis delectabile, fortius ſubinde movens appetitum, mox relicto priori motu, flectitur ad aliud objectum quo magis extimulatur ejus appetitus; non tendit ergo ex electione mediorum in finem, ſed trahitur neceſſario ab delectabili objecto.

Atque ex his patet reſponſio *Ad ſecundum.*

Ad tertium dicendum, Tametſi bruta quædam

D. 1. *metaph. q.* 3. *n.* 3. *&* 4.

dam agant ad instar hominum ex deliberatione & consilio exeuntium in opus, ex eo tamen non sequi pariter cognitione finis & mediorum pollere: nam idipsum quod deliberato consilio fit, effici potest absque deliberatione, & de solo sensitivo appetitu prodire: & similis quidem tunc foret utraque actio exterius, sed non pariter uterque agens esset dominus suæ actionis. Itaque quoniam bruta in omni ipsorum actione ducuntur, & non ducunt, nihil agere queunt providendo sibi respectu futurorum ex memoria præteriti: similes proinde humanarum exhibent actiones, ad eas propellente natura, ac repræsentante omnia prout ipsis inditum fuit ex arte divina.

ARTICULUS III.

Utrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.

Doctor loc. in margine citatis. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 13. *art.* 3.

2. d. 38. §. *Respondeo*. 4. d. 49. q. 10. art. 2. §. *Est ne*. 3. d. 18. §. *Est igitur videndum*, & d. 36. §. *Aliud dubium*.

RESpondeo dicendum, Electionem esse solum eorum, quæ sunt ad finem, quandoque tamen sub electionem cadere finem, cum is ad ulteriorem finem ordinatur. Siquidem voluntatis est finem intendere non eligere: eo autem efficaciter volito, jubet intellectum inquirere, & deliberari de mediis ad illius assequutionem conducentibus; quæ cum voluntati præostenduntur, hæc exinde præeligit, relictis relictis: est igitur electio eorum quæ sunt ad finem, & proprie actus voluntatis sequens conclusionem, quæ deliberative concluditur per syllogismum practicum.

3. d. 32. §. *Tertium patet*. & dist. 36. §. *Licet istud. n.* 18.

Quoniam vero licet voluntas intendat finem, eligatque media propter illum assequendum, non semper tamen is, quem intendit finis est ultimus, sed finis ad alium ex natura rei ordinatus, ideo voluntas eo uti potest ut medio ad finem alium, atque ulteriorem, quod finis erat in ordine inferiori. Exemplum: ipse homo finis est mundi sensibilis, sed ex sui natura ad ultimum ordinatur finem, cujus gratia conditus est. Virtutes etiam sunt fines particularium, eisque correspondentium electionum, sed tamen ipsæ virtutes sunt media pro beatitudinis adeptione, quæ ad alium finem non ordinatur.

ARTICULUS IV.

Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

Doctor locis in margine citatis. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 13. *art.* 4.

RESpondeo, hic dicitur in sententia. Quemadmodum intentio est finis, ita electio est eorum, quæ sunt ad finem: finis autem vel erit actio, vel res aliqua: & cum res aliqua fuerit finis, oportet humanam aliquam actionem intervenire, qua vel homo faciat rem illam, quæ est finis, ut medicus efficit sanitatem, quam intendit ut finem, vel certe qua homo potiatur, vel utatur re illa, quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio ejus: & consimiliter est de iis, quæ sunt ad finem: oportet enim id quod est ad finem, esse vel actionem humanam vel rem aliquam, aliqua tali actione possidendam, vel utendam; est igitur evidens electionem semper esse eorum, quæ per nos aguntur.

Prologi q. 4. §. *Tertia via* n. 21. & 3. d. 15. §. *Præter duos modos*.

Quæ sententia non est improbanda, nisi forte intelligatur, electionem semper influere debere in actus imperatos exterioribus potentiis repræsentandos, aut executioni demandandum quod eligere placuit. Nam si electio sit sola sine ordine ad actum imperatum, puta propter defectum materiæ actus exterioris, est vera electio eorum, quæ sunt ad finem, nec tamen per nos fieri potest, ut ita ordinentur, idest, in *esse* ponantur. Assumptum declaratur, siquidem non habens pecuniam, cujus tamen intellectui objiciuntur pecuniæ, antequam alicujus actus electio sit principium effectivum, vel ordinetur ad aliquid imperandum ut excutioni demandetur, si eligat pecunias liberaliter distribuere, si possideret, quantum ad actum & habitum virtutis non requiritur ulterior prosequutio, quia objecto præsentato in phantasmate, circa quod esse potest actus liberalitatis, complete habetur electio, ex qua gignitur virtus liberalitatis, vel quæ elicitur ex liberalitate, & non requiritur ulterior prosequutio exterius, nec ordo ad actus exteriores, ex hypothesi quod pecuniæ liberaliter elargiendæ non possideantur. Deinde, ordo iste electionis ad actum imperatum, esse nequit nisi, ut causæ respectu effectus producendi. Quod autem causa non sit in se talis, ut effectum præcedit, sed id acceptum habeat ex effectu, quatenus ad illius productionem ordinatur, videtur inconvenies cum nihil habeat causa ab effectu, nec ex ordine ad ipsum. Submota igitur omni ordinatione electionis ad actus imperatos per nos primo repræsentandos, adhuc stat completa electio. Est igitur admittenda pars affirmativa, nempe electionem esse eorum, quæ per nos geruntur, sed non ibi præcise reperitur electio, quandoquidem stat electio recta sine tali ordine ad actus exteriores; ut expositum est.

ARTICVLVS V.

Vtrum electio sit solum possibilium.

Doctor 2. *d.* 6. *q.* 1. *utriusque scripti*, *&* 4. *d.* 49. *q.* 10. *n.* 13. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 13 *art.* 5.

VIdetur electio esse solum possibilium. Etenim ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus assequi finem: Per id autem, quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem, cujus signum est, quia cum in consiliando pervenirent homines ad id, quod est in eis impossibile, discedunt quasi non valentes ulterius procedere; est igitur electio tantum respectu possibilium.

Præterea, Ita se habet id, quod est ad finem, de quo electio est ad finem, sicut conclusio ad principium: sed conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili; ergo nec finis erit possibilis, nisi id, quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem, quod est impossibile, nullus movetur; ergo nec aliquis tendit in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile; quod igitur est impossibile sub electionem non cadit.

Præterea Philosophus 3. *Ethic. cap.* 2. disserte negat electionem esse impossibilium, scribens, *Electio namque non est eorum quæ fieri nequeunt*

nequeunt, quod si quis eligere dixerit ea, amens esse videbitur: voluntas autem est (nempe respectu impossibilium) *ut immortalitatis*; expresse igitur vult, voluntatem versari posse circa positiva impossibilia, at electionem nequaquam.

Contra, Electio est eorum, quæ per nos aguntur; nihil ergo refert quantum ad electionem, ut eligatur id, quod est impossibile simpliciter, vel illud, quod impossibile eligenti. Sed frequenter ea, quæ eligimus perficere non possumus, adeout sint impossibilia nobis; ergo electio est impossibilium.

Sub electionem cadere etiam impossibilia,& qualiter.

Respondeo præter argumenta ad partem affirmativam allata, Quidam opinantur, nihil omnino cadere sub electionem, quod eligenti non sit possibile, aut tale reputetur. Nos oppositum horum verius reputantes, dicimus, fieri posse ut, sub electionem cadant etiam impossibilia. Ad cujus evidentiam sciendum, voluntatem posse in actus duos; Quorum altero absolute & simpliciter vult, aut secus; altero vero sub conditione tantum in hoc aut illud fertur. Vel sub aliis verbis: altera est volitio efficax, altera complacentiæ. Exemplum: ægrotus sperans se sanitati restitutum iri, efficaci ac absoluta volitione vult finem optatum; adeout eligat, & amplectatur media opportuna sanitati recuperandæ. At infirmus desperans se sanitatem adepturum, vult quidem illam, sed voluntate inefficaci, conditionata, & complacentiæ; quia revera complacet sibi de illa, sed quoniam putat id esse impossibile inefficaci conatu tendens in illam, negligit consultationem omnem medicorum, nec aliqua eligit, putans omnia inutiliter adhiberi ad finis assequutionem. Hæc igitur inefficax volitio, quam etiam conditionatam, & complacentiæ voluntatem recte appellamus, esse potest respectu impossibilium: in iis siquidem voluntas sibi complacere potest, & tendere inefficaci conatu, ac propterea non exit in electionem, nec imperat inquisitionem mediorum, existimans omnia penitus inutilia ad finis assequutionem.

Ejusmodi autem volitio, etsi inefficax atque conditionata, satis est ad meritum & demeritum. Voluntas enim sequens plenam intellectus apprehensionem, non obnoxii passionibus rationem perturbantibus, & adhærens objecto sibi præostenso firmo consensu, quamvis effectus sit ei impossibilis, mereri potest, aut demereri. Exemplum; Pauper, cui impossibilis est thesauri possessio, apprehendens divitias, si eligat eas liberaliter distribuere, quum

Prologi q. 4. §. *Tertia via.*

adfuerint, est materia merendi, & consimiliter demereretur, si vellet illis uti ad ulciscendas injurias: etsi enim thesaurus sit in hypothesi pauperi illi impossibilis, & subinde ex finis impossibilitate non quærens media utilia ad illum assequendum; quia tamen pleno consensu adhæret, divitiis, sibique complacet in eis, sic deliberate est volens, ut possit mereri aut demereri.

Electionis gemina; atque æquivoca acceptio.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Electio æquivoce accipitur; uno modo pro actu voluntatis consequente plenam apprehensionem intellectus, qua ratione quis recte dicitur peccare ex electione, quum non est passio perturbans intellectum, nec est ignorantia. Alio modo sumitur pro actu voluntatis consequente conclusionem syllogismi practici; quæ sane electio aliud non est, quam efficax objecti volitio, imperans subinde inquisitionem mediorum, quibus objectum efficaciter volitum attingi queat. Juxta priorem acceptionem electio est impossibilium sicut dicit Philosophus, 3. *Ethic. cap.* 2. scribens voluntatem esse impossibilium,& nedum voluntatem errantem, sed etiam cum sequitur plenam intellectus apprehensionem in judicando non errantis. At juxta posteriorem acceptionem electio esse non potest impossibilium; nemo enim de impossibilibus practice syllogizat. Siquidem practicus syllogismus ex fine concludit id quod est ad finem, quatenus per ea quæ sunt ad finem deveniatur ad possessionem finis. Is autem discursus,& syllogizatio recte non deducitur, quando finis est impossibilis vel in se,vel ut comparatur ad actum,in quo est voluntas finis. (a)

Ex quibus patet responsio ad subjectam rationem, & Philosophi auctoritatem. Videsis glossam magist. Lycheti *super quæst. 4. Prologi.*

ARTICULUS VI.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

Doctor 1. *d.* 1. *q.* 4. §. Ad argumenta.
S. Thomas 1. 2. *q.* 13. *art.* 6.

Videtur homo eligere ex necessitate, & non libere. Etenim ex Philosopho 2.Phys.c.89. 1. d. 1. q. 4. n. 2.
Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus. Sed ex principiis necessaria omnino consequutione deducuntur conclusiones in eis involutæ; ergo & voluntas fini inhærens necessario eligit ea, per quæ finem assequi potest.

Præterea, Electio propriæ dicta, est actus voluntatis sequens conclusionem sillogismi practici: intellectus autem ex necessitate judicat, tale medium necessarium esse finis assequutioni; ergo electio sequens judicium rationis, illi necessario conformatur, ac proinde homo ex necessitate eligit. 2. d. 6. q. 1. 3.d.33.n.17.

Præterea, Duobus objectis pari bonitate præditis voluntati prœostensis, ipsa in ancipiti perstabit, nec alterum eliget, altero neglecto. Nam in hypothesi ab utroque æque pulsatur & allicitur, nec apparet in alterutro ratio ipsum præeligendi; ergo quod hoc potius eligat prosequendum, est quia in ipso potiorem bonitatis rationem deprehendit: ex necessitate igitur eligit unum præ alio veluti magis utile & idoneum pro finis adeptione.

Contra, Augustinus 12. de Civit. cap. 6. *Si aliqui*, inquit, *æqualiter affecti animo & corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveraret, quid putamus esse causæ, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala, quæ illam res fecit, in quo facta?* & concludit, *quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere?* 2.d.25. 6.*Ad oppositum.*

(a) Vasquez disp. 42. cap. 4. scribit: Scotus abutitur nomine electionis, cum vocat electionem quemlibet actum capacem malitiæ. Schola enim Aristotelis hoc pacto non utitur hoc nomine electionis. Nos dicimus Doctorem non diffiteri Aristoteli esse sermonem de electione ut est sequela conclusionis syllogismi practici cum negat electionem esse impossibilium. Sed præterea apud Theologos recte per electionem vult aliquid ut in tali actu esse possit meritum vel demeritum. Unde dicit electionem esse nomen æquivocum nempe quia alia est ejus nominis significatio ab illa quam tradit Aristoteles. De vocibus autem non esse curandum cum constat de rebus, monet Augustinus, 5. *de Trinit. cap.* 7.

Respon-

Respondeo dicendum, Voluntatem libere omnino, nullaque cogente necessitate ex pluribus mediis sibi oblatis hæc & illa eligere, alia atque alia contemnere: nec item necessario amplecti medium, cum unum tantum occurrit pro finis adeptitione, nisi fortasse necessitate conditionata, ex hypothesi nimirum libere volitionis finis. Nam ipsa voluntas, præsertim in via, a nullius bonitate objecti necessario movetur & trahitur, sed magis sibi præostensa objecti bonitate libere seipsam ad illud prosequendum determinare, adeout se ad oppositum queat, aut etiam ab omni se suspendere actu; igitur intendens finem efficaciter, ac proinde per consultationem mediorum pluribus sibi occurrentibus, valet utiliora contemnere, ac minus idonea præeligere, ut ducatur ad finis consequutionem: libera ergo est voluntati omnis electio; Siquidem si ulla appareret necessitas, cui voluntas in eligendo subderetur, maxime ut comparatur ad bonitatem medii præstantioris, atque utilioris, respectu minus idonei minusque efficacis. Atqui voluntas in eo potissimum distinguitur ab sensitivo appetitu, quod is ita a commodis objectis, eique convenientibus afficitur, ut ea omnino sequi & amplecti non possit, illa vero pro innata sui nobilitate ac dominativa potestate sit sui determinativa, queatque sibi convenientia prosequi aut non prosequi si malverit; non magis igitur afficitur & trahitur a præstantiori medio, quam a minus utili minusque bono.

9. metaph. q. 15. §. Per dicta.

Cum vero unum suppetit medium voluntati finem efficaciter intendenti, nec ulla hic occurrit necessitas, qua dici merito queat, ipsam illud necessario amplexatam fuisse. Nam quemadmodum libere omnino fertur in finem, ita & in ea, quæ sunt ad finem. Quod si in medii unius prosequutione dici non potest, illud præ aliis elegisse, id per accidens consequitur ejus finis conditionem. Nec est alia necessitas nisi consequutiva a [illegible] libertatem, nempe quia ipsa sibimet eam intulit necessitatem, a qua penitus immunis esse potuisset, si loco finis intenti alium maluisset.

Quodl. q. 16. art. 2.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Similitudinem illam in eo tantum subsistere, quod sicut est ordo inter veritates principii & conclusionis, ita & inter bonitates finis, & eorum quæ sunt ad finem, & eo pariter ordine intenditur finis, & eliguntur quæ ad illum sunt ordinata. Sed disparem tamen, imo & contrariam esse rationem necessitatis ut comparantur ad potentias absolute. Non enim oportet, voluntatem eum ordinem tenere in actibus suis, quo nata sunt prosequi volibilia ex natura ipsorum: quemadmodum necessitatur intellectus assentiri objectis vel ex evidentia terminorum apprehensorum, vel conclusioni inde evidenter deductæ. Siquidem nulla bonitas objecti causat necessario adhesionem voluntatis, imo ipsa libere adhæret cuilibet bono, & eadem libertate prosequitur majus & minus sibi præostensum bonum.

Ad secundum, Concesso, electionem proprie dictam sequi ad conclusionem deductam per sillogismum practicum, negandum est tamen, ita cogi voluntatem sequi ultimum dictamen rationis: imo ratione rectissime dictante voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eligere quod dictatur ab intellectu; etsi autem quò recte eligat oporteat eam sequi rectum dictamen rationis, absolute tamen cum possit illi se non conformare in eligendo, perspicuum est, non necessitate aliqua moveri ad eligendum, sed pro sui dominativa potestate eligere deterius neglecto potiori medio, aut e converso.

3. d. 26. §. Contra hoc arguo. Videndi Mastrius Scotista disp. 7. de Anim. q. 3. art. 3. & q. 6. art. 1. Cavellus disp 3. de Ani. sect. 13. item. Vasquesius 1. 2. disp. 44. cap. 2.

Ad tertium respondeo ex dictis. Nam quoniam voluntas ab objectorum bonitate non determinatur ad illorum prosequutionem, sed magis ipsamet fit sui determinativa, præsupposita objecti ostensione, seu paria sint aut dispara seu disparis bonitatis quæ sibi per intellectum repræsentantur, potest unumquodque illorum intendere aut secus, & pro ratione intentionis hæc aut illa media præeligere, aut certe nulla, ut frequenter in antecedentibus dictum fuit.



QUÆ-

QUÆSTIO QUARTADECIMA

DE CONSILIO, QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de consilio.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum consilium sit inquisitio.
II. Utrum consilium sit de fine, vel solum de his, quæ sunt ad finem.
III. Utrum consilium sit solum de his, quæ a nobis aguntur.
IV. Utrum consilium sit de omnibus, quæ a nobis aguntur.
V. Utrum consilium procedat ordine resolutorio.
VI. Utrum consilium procedat in infinitum.



RÆSENS quæstio juxta methodum consuetam non est unde ex Magistro Scoto tractetur atque expendatur, nisi quod 2. d. 25. §. Dico ergo *docet consilium omnino in rebus humanis admittendum esse, quandoquidem actus nostri, & ea, quæ exinde sequuntur, contingenter eveniant sic, ut queant non evenire, vel aliter fieri, alioquin, inquit, non oporteret consiliari, neque negotiari, ut refert Aristoteles* 1. Periher. cap. ult. *Idipsum habet* 1. *dist.* 39. *q.* 5. *§.* Quantum ad primum *& disertius* 3. *dist.* 18. *§.* Est igitur videndum, *ubi habet, in nobis quidem electionem supponere discursum, & inquisitionem, mediorum usque ad sententiam ultimatam, quæ est deducta conclusio per practicam, in Christo autem quia sibi omnia perespecta erant a principio, non fuit necessaria ejusmodi discussio, & inquisitio. Quare consilium inquisitionem eorum de, & super quibus consulendum est, supponat oportet, quod primo quærebatur.*

Utrum vero consilium capiendum sit de fine, vel de iis, quæ sunt ad finem, quod secudo loco inquiritur. Eo quod circa finem versetur voluntas sive intentio, ut habet Doctor, 2. dist. 38. *electio vero circa ea quæ ad finem ordinantur, evidens est sub consilium non cadere finem, sed tantum ea, quæ ad finem ordinantur, quod & latius differit* 3. *dist.* 36. *§.* Aliud dubium.

Circa tertium, & quartum quæsitum, ex dist. 25. & 38. 2. *dicendum est, consilium versari primum circa ea, quæ a nobis peragenda sunt, idest post consultationem, & disquisitionem, & maturam collationem, eligenda, ut fini assequendo opportuniora, & secundo etiam influere posse in ea, quæ ab aliis consimili modo sunt repræsentanda.*

An autem consilium ordine resolutorio procedat, quod est quintum quæsitum, ex dist. 28. 2. cit. *dicendum ita esse electio enim consilium præsupponit, ac sequitur; hæc autem amplectitur media, de quibus consultum fuit propter finem, atque in ipsum resolvitur; ergo & pariter consilium.*

Ad ultimum quæsitum respondendum est negative ex Doctore 2. dist. 3. q. 7. n. 10. *Nam nullus infinitatem per se intendit, quod potissimum verum est in casu, in quo fuit consultatio eorum, quæ conducere possunt ad assecutionem finis. Stultum profecto foret consilium capere super iis, quæ procedunt in infinitum, quia nunquam id consilium terminum inveniret, nec ad ipsum ulla sequi posset efficax mediorum electio.*



QUÆSTIO QUINTADECIMA

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE EORUM, QUÆ SUNT AD FINEM, IN QVATUOR ARTICVLOS DIVISA

Deinde considerandum est de consensu.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.
II. Vtrum conveniat brutis animalibus.
III. Vtrum sit de fine, vel de iis, quæ sunt ad finem.
IV. Vtrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICVLVS I.

Vtrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Dr. 2. *dist.* 6. *q.* 2. §. In ista quæst. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 15. *art.* 1.

(a)



RESPONDEO hic in sententia dicitur: Consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum præsentium. Vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus: intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem, hinc est quod ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea.

Sic dicentes videntur distinguere inter electionem, & consensum, ut is sit simplex quædam complacentia medii, quod ultima sententia sequens discussionem dictat esse aliis præferendum; illa vero efficax affectus ejusdem medii. Nos dicimus, citra omnem necessitatem hos actus multiplicari. Consentire siquidem, uti & dissentiri, solius appetitivæ potentiæ est: tantum enim ad voluntatem spectat libere assensum præbere, aut refragari iis, quæ sibi ab intellectu ostenduntur. Etenim in universum duplex est actus voluntatis, *velle* nimirum, & *nolle*. Et *nolle* quidem est actus positiuus voluntatis, quo fugit disconveniens, seu resilit ab objecto disconvenienti: at *velle* est actus, quo acceptum habet objectum sibi, aut ei, cujus est appetitus, conveniens: eo actu quippe mediante applicat se appetitiva potentia ad id, quod sibi ab intellectu ostenditur. Seu id fuerit propositum per consilium & discussionem practicam: seu ostensum ab intellectu non obnoxio passionum perturbationibus & ignorantiæ: ut cum recta ratio dictat finem ultimum esse diligendum, sanitatem corporis esse volendam. Ea autem applicatione sequuta, appetitiva potentia capit quoddam quasi experimentum ex illo, cui per *velle* inhæret. Ultra ergo hanc volitionem obtenti, frustra adstruitur alius actus per quem dicatur ipsa consentire. Rursus, actus volitionis duplex est: Altera volitio est efficax, estque respectu finis consequendi per media ad eum finem ordinata, altera vero conditionalis respiciens quidem finem, at non per media consequendum; appetitur tamen, cujus appetitus gratia tenderet in assequutionem illius si posset, & si objectum contineretur & caderet sub virtutem activitatis ipsius.

Margin (left): 4.d.4.q.4.§. *Hic distinguo* & d. 27. q. 2. §. *Solutio istius*, & d. 29.

Margin (right): 4.d.49.q.10. n.12. & 13.

Secundum utranque volitionem voluntas dicenda est consentire & consensum præstare iis, quæ volitione efficaci seu inefficaci prosequitur modo prædicto. Imo quoties efficaciter fertur in finem, intantum mediis amplectendis assentitur, idest ea vult, inquantum fini prius assensum præbuit, & ejus consensus virtute ad media eligenda descendit, præmissaque eorum discussione hæc aut illa aliis præponit. Consimiliter quum sub conditione vult aliquid, simpliciter illud vult, ut infirmus sciens impossibile esse sanitati restitutum iri, simpliciter illam appetit, & media quoque ejus recuperandæ amplecteretur, si apprehenderet ut possibilem. Talis quippe est hæc voluntas conditionata, ut satis sit ad meritum & demeritum, ut si quis appeteret fornicari, quando impossibile est, ipsum habere opportunitatem fornicandi; ergo in talis finis volitione habetur simpliciter assensus: & ita quoque mercator periclitans in mare simpliciter vult projicere merces, ne naufragium patiatur, quæmadmodum, & revera illas mari demergit, & *secundum quid* non vult, quia invitus divitiis se privat: & damnati simpliciter beatitudinem appetunt, & forte intensius, ac nos in via, licet apprehendentes ut impossibilem ipsis, media omnia contemnant: quemadmodum ergo in absolute, efficacique volitione est simpliciter consensus in id, quod voluntas vult, ita & in ea, quam inefficacem, & conditionatam appellamus est consensus, idest, eo quis consentit, inhæretque objecto, quod simpliciter vult, etsi nulla tunc sequeretur electio mediorum nec consultatio de eis. Consentire ergo voluntatem aliud non est quam ipsam velle quicquid simpliciter vult, ac proinde non alio actu vult, alio consensum præstat ei quod voluit; alioquin sine tali actu consensus nullum esset meritum aut demeritum,

Margin (right): Voluntatē cōsentire idem esse ac simpliciter velle, dissentire vero id quod simpliciter nolle. Seu absolute, seu cōditionate. Quæ non repugnant dictis supra q. 8. *art.* 2. *in incidenti* de actu voluntatis neutro, ut consideranti perspicuum est.

(a) S. Bonaventura 2. *d.* 38. *art.* 2. *q.* 2. Verbum inquit, *consentiendi*, etsi videatur importare unicum actum, tamen necessario duos includit. Nam *consensus* non est aliud, quam concordia voluntatis simul & rationis, unius ut arbitrantis, alterius ut præoptantis, adeout dispositio agendorum in domo animæ pendeat ex consensu voluntatis & rationis.

tum, quæ tamen circumstantiæ absolute sequuntur actus volendi & nolendi. Quoties enim 4.d.6.q.1.§. *Ad primum.* quis simpliciter vult aliquid non eo modo, quo est volendum, peccat; & ita peccaverunt Angeli mali inordinate appetendo beatitudinem: in ejusmodi enim actu primum elicito non erat in ipsis passio perturbans, aut ignoratia; idem ergo fuit in eis velle & assentire, vel consentiri commodi affectioni, secundum quam inclinabantur ad statim volendam beatitudinem, & non secundum regulas a Dei sapientia præfixas.

1.d 1.q.3.§. *Quantum ad primum.* Evenire quidem potest, ut voluntati ostendatur aliquod objectum bonum absolute, nempe apprehensum non sub ratione propter se boni nec bonum propter aliud. Voluntas autem circa tale sic ostensum, elicere potest aliquem actum volendi illud absolute non referendo ipsum ad aliud, nec ei amore inhærendo propter se, & exinde imperare intellectui, ut inquirat quale id bonum sit, & qualiter volendum: quo constito, prosequitur illud, prout ultima sententia rationis dictat esse faciendum. Tali quippe in casu non diffitemur, voluntatem non præbere consensum objecto absolute sibi ab intellectu præsentato, sed consensum ipsius prærequirere ultimatam sententiam intellectus sed nec tunc mereri aut demereri, quia nec secundum modum, quo est prosequendum objectum, illud vult, nec contra operatur. Quoties igitur sua ipsius operatio est præmio, aut supplicio digna, laude vel vituperio; in unum eundemque actum coincidunt velle & consentiri.

ARTICVLVS II.

Vtrum consensus conveniat brutis animalibus.

Doctor 1. *d.* 1. *q.* 5. §. Ad quæst. penultimam. *S. Thom.* 1.2. *q.* 15. *art.* 2.

RESpondeo dicendum, non esse brutorum assensum præbere aut dissentire. Siquidem ii actus sunt voluntatis, libere assentientis aut dissentientis, seu etiam suspendentis utrumque actum. Quum ergo potestas hæc assentitur, libertate sua fertur in objectum volendo, aut diligendo illud. Bruta autem proprie non dist.25.n.8. diligunt, nec habent amorem circa convenientia eis, sed magis trahuntur ab illis sic, ut nequeant se se coercere nisi forte incidat objectum fortius movens, atque efficacius subinde trahens, & avertens ab alio minus efficaciter ducente. Non ergo assentiuntur visis, nec consentiunt proprie in illa, sed feruntur ad possessionem convenientium, & refugiunt a nocivis, ita dictante naturali instinctu ipsorum juxta regulas præfixas ab opifice sapientia divina.

ARTICVLVS III.

Vtrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

Doctor loc. art. 1. *citatis*. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 15. *art.* 3.

RESpondeo, Hic dicitur in sententia, consensum versari solum circa ea, quæ sunt ad finem. Etenim secundum Damascenum *lib.* 2. *cap.* 22. sensus sive sententia est quando homo disponit, & amat quod ex consilio judicatum est. Consilium autem non est, nisi de his, quæ sunt

ad finem, ac proinde consensus non circa finem, sed potius ea, quæ sunt ad finem, respicit atque attingit.

Nos dictis *art.* 1. inhærentes, nec videntes ullam necessitatem multiplicandi, ac comminiscendi alios actus voluntatis præter *velle & nolle*, ac subinde in his statuendum esse consensum & dissensum judicantes, cum sufficiant ad meritum & demeritum, nec citra consensum & dissensum esse queat præmium ullum aut pœna rependenda humanis operationibus, atque omnia, quæ de consensu dicuntur, optime per ipsum *velle* intelligantur, Dicimus consensum afficere posse & versari tum circa finem, tum circa ea, quæ ordinantur ad finem. Verum quidem est, interdum voluntatem exituram in actum eligendi media ad finis consequutionem, jubere intellectum practice syllogizare, & instituere disceptationem mediorum, donec habeatur judicium, ultimaque sententia de eligendis, & tunc demum consentire in electionem eorum, quæ aliis judicio rationis fuerunt prælata. Sed tamen ideo consentit im media ad finem, quia prius assensum præbuit ipsi fini, volendo ipsum efficaciter, ex quo consensu & volitione efficaci fit ut consentiat in media, amplectendo illa, ut per ea fine amato potiatur. Si enim fini assensum non præstitisset, non conaretur ad investiganda media deveniendi ad illius possessionem, nec ea eligeret; consentit ergo in media, quia assensum præstitit ipsi fini, & quidem efficaci conatu, qualem non exerit cum negligit media, vel quia non suppetunt, vel quia ad alia volenda distrahitur & mavult aliis incumbere possidendis, etsi pari facilitate posset ad illa pertingere.

3.d.18.§. *Est igitur videndum.*

(a)

ARTICVLVS IV.

Vtrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

Doctor locis in margine citatis. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 15. *art.* 4.

REspondeo, secundum Augustinum 12. *de Trinit. cap.* 4. & 7. Portio superior intendit regulis æternis & superioribus contemplandis: inferior autem intendit temporalibus agendis secundum regulas æternas. Quare portio superior intendit fini primo, a quo accipit regulas agendorum. Hac supposita verissima doctrina, dicendum est consentire in actum, esse solius superioris animæ portionis. Etenim voluntatem consentire in actum (ex dictis *art.* 3.) est ipsam sequi ultimam sententiam rationis, quæ jussa fuit disceptare de mediis ad finis consequutionem. Nequit autem voluntas id rationis dictamen sequi, nisi aspiciendo ad regulas æternas: inde enim novit, didicitque utrum is actus rectus, an obliquus sit? ergo ad superiorem animæ partem tantum pertinet in actum consentire, aut dissentiri illi, quum noverit ita esse faciendum

2.d.24.§. *Est igitur.*

(a) Non tractamus præsens quæsitum juxta Verbi etymologiam, sed ut vocibus subest sensus theologicus, quatenus nempe hi recte affirmant, aliquem peccasse, cum inordinate vult finem: & magis si media amplectitur ad illius assequutionem, & e converso, recte facere ordinate amans finem & media ad illum ordinata, ut etiam *quæst.* 13. *art.* 5. adnotavimus agentes de *electione*. Videndus Valentia hic *puncto primo*. Sentiens *consensum* in media ratione tantum distingui ab *electione* mediorum; ergo etiam ratione distinguitur ab intentione finis, seu ab actu, quo voluntas simpliciter vult finem.

ciendum ex regulis æternis & fine, unde procedunt canones agendorum.

Deinde ultimam sententiam exequutioni demandare est principaliter agentis, & habentis velle efficax respectu agendorum: nihil autem dicitur principaliter velle aliquid, quod in agendo est causa subordinata alicui alteri se principaliori: Cum ergo pars animæ inferior sit superiori subordinata, quippe quæ ab illa accipiat regulas agendorum, ejus non erit influere in actum per consensum, sed solius superioris, jubentis actum esse exequutioni demandandum, aut secus. Id vero portio superior suo efficaci *velle* repræsentat; hoc enim est ipsam in actum consentire, quatenus ut motor superior imperat potentiis inferioribus in suos respective actus exire.

4.d.48.q.1.§. *Ad quæstionem.* Videsis Magistrum 2.d. 24. capite *Itaque breviter.* Et Bonaventuræ *comentarium.* Et Magist. Scotum 2.d. 42.q.4.n.13. Sed de his infra q.74.a.7.

QUÆSTIO SEXTADECIMA

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE AD EA, QUÆ SUNT AD FINEM,

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de usu.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Utrum Uti sit actus voluntatis.
II. Utrum conveniat brutis animalibus.
III. Utrum sit tantum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam finis.
IV. De ordine usus ad electionem.

ARTICVLVS I.

Vtrum uti sit actus voluntatis.

Doctor 1. *d.* 1. *q.* 3. *& q.* 5. in fine 2. 38. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 16. *art.* 1.

Videsis Bonaventuram 1. d. 1. art. 1. q. 1. late de hac materia differentem.



RESPONDEO referente Magist. 1. *d.* 1. *cap Id ergo*. Secundum Augustinum 1. de Doctor. christian. cap. 3. *Frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam. Uti vero id, quod in usum venerit, referre ad obtinendum illud, quo fruendum est, alias abuti est, non uti: nam usus illicitus, abusus, vel abusio nominari debet.* Quemadmodum igitur in intellectu sunt duo actus assentiendi alicui vero complexo, unus, quo assentitur vero complexo propter se sicut principio: alius vero, quo assentitur complexioni propter ipsum principium a quo accipit evidentiam extorquentem assensum intellectus: ita in voluntate est unus actus amandi bonum propter se, & alius amandi bonum propter aliud bonum. Sicuti ergo imperfectior est actus ille, quo intellectus assensum præbet conclusioni respectu actus, quo principio assentitur propter seipsum; ita voluntatis actus quo amat bonum propter aliud bonum imperfectior sit oportet actu illo, quo inhæret alicui rei propter se ipsam. Ille autem proprie est usus juxta Augustini doctrinam: *Uti* ergo est actus voluntatis, supponentis actum rationis præostendentis hæc esse volenda & amanda gratia alterius boni, quod propter se est diligendum.

Nam ipsa voluntas, perinde ac intellectus est potentia reflexiva ob sui immaterialitatem & ita collativa unius ad aliud. Sicut ergo referre per modum judicii est solius intellectus; ita ad voluntatem pertinet unum amabile ad aliud referre, & ita ordinare, & uti uno bono ad consequutionem alterius, & per consequens usus rectus aut obliquus rerum soli est attribuendus voluntati. Ad quem sensum Augustinus 83. qq. q. 30. scribit: *Omnis itaque humana perversio est quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui.*

ARTICVLVS II.

Vtrum uti conveniat brutis animalibus.

Doctor 2. *d.* 38. 3. *d.* 33. §. Tertia ratio. *V.* Magis etiam. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 16. *art.* 2.

RESpondeo dicendum *Uti* minime brutis attribuendum esse, quemadmodum nec eis convenit *frui* nisi abusive. Siquidem secundum Augustinum 10. de Trinitate cap. 11. *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.* Esto autem contingat, Bruta eis uti, quibus a natura instructa fuere, ut Leonem unguibus & rictu, Aves pennis ad volandum, & alia id genus; ea tamen perspicuum est non assumi ab ipsis in facultatem voluntatis, sed naturali prorsus instinctu ducuntur ad exequenda; non ergo dicenda sunt uti, sicut nec frui, cum adhærent objectis convenientibus: amore enim non feruntur, sed magis infiguntur objectis, non propter ipsa, sed gratia proprii commodi.

Magist. 1. d. 1. cap. *Notandum vero.*

Deinde, usus sive assumptio unius in ordine ad aliud de finis intentione descendit; cum ipsa interdum intentione coincidens, etsi frequentius alia sit intentio, alius usus. Atqui ex dictis supra *q.* 13. *art.* 2. non est brutorum agere ex electione, idest intuitu finis qui appetitur, hæc & illa seligere ad finis ejusdem consequutionem; ergo nec *uti* convenire potest brutis animalibus.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Doctor locis in margine citatis. S. *Thomas* 1. 2. *q*. 16. *art*. 3.

Magist. 1. d. 1. *cap*. 2. Quodl. q. 17. §. *De secundo*. 1. d. 1. q. 1. & 5.

RESpondeo, quoniam de sententia Augustini, 1. de doct. christ. cap. 3. Vti *est id, quod in usum venerit, referri ad obtinendum illud, quo fruendum est*. Manifeste usus est eorum, quæ ordinantur ad finem, cujus finis consequutioni ut media utilia atque opportuna probantur. Verum dupliciter intelligere possumus & loqui de ultimo fine. Nam aut finis ultimus est simpliciter talis, idest, quid ultimate quietativum voluntatis creatæ, atque suapte natura irreferibile ad aliud bonum, quippe quod ipsum sit summum bonum, ad quod cætera omnia ordinantur. Aut est finis ultimus *secundum quid*, idest, non ex se ultimus, sed tamen ita æstimatus a voluntate quietante se in illo, perinde ac si foret ultimus finis ex natura rei: quemadmodum voluntas peccantis mortaliter fruitur fine, quem sibi in tali actu præfigit, quietatque se quantum est ex parte actus, sed non quietatur ex parte objecti. Quia ergo peccans mortaliter objectum actus sui amat amore concupiscentiæ, aliquid aliud amet oportet amore amicitiæ. Illud autem aliud est ipsemet, cui ut amato amore amicitiæ appetit objectum, cui peccando inhæret; hoc ergo fine peccans utitur gratia illius, quod amore amicitiæ amat: & hoc est, quod dicit Augustinus, 14. de Civit. cap. 28. *Duas Civitates fecerunt duo amores: Civitatem diaboli amor sui usque ad contemptum Dei: Civitatem Dei amor Dei usque ad contemptum sui*. Vt ergo peccans fruitur se, ita utitur fine præstituto. De qua re amplius dictum fuit supra *q*. 11. *art*. 2.

ARTICVLVS IV.

Vtrum usus præcedat electionem.

Doctor Prologi q. 4. §. Tertia via *n*. 21. 2. *d*. 38. *utriusque scripti*. *S. Thomas* 1. 2. *q*. 16. *art*. 4.

RESpondeo juxta dicta supra *quæst*. 13. *art*. 4. Integra ac absoluta ratio electionis subsistere potest citra ordinem directum ad actus imperatos, qui utique usu repræsentantur per potentiam, exequutivam in facultatem voluntatis assumptis potentiis, unde exituri sunt actus, secundum electionem. Nam revera cum pauperi obiiciuntur pecuniæ, si eligat illas distribuere, si sub ejus potestate fierenr, quantum ad actum & habitum virtutis, non requiritur ulterior prosequutio; ergo ante omnem usum, & ordinem ad ipsum stat electio hæc, & quidem recta, ut obliqua foret, si non habens opportunitatem eligeret fornicari. Ejusmodi ergo electio omnino usum præcedit, quemadmodum & præcedere necesse est, quum quis ex intentione finis descendit ad investiganda media illius consequutioni opportuna. Nam priusquam ægrotus applicet se mediis ad recuperandam sanitatem utilibus, in ipso electio eorum mediorum præcessit usum eorundem.

At cum sententia ultimata haberi potest sine discursu præcedente, ut in illo, qui unico instanti & contuitu cognoscit finem, & ea, quæ ad finem ordinantur, non est alia electio, & alius usus; imo usus coincidit cum electione; ea siquidem statim fit, ut exequutioni demandetur quicquid præelectum fuerit.

3. d. 18. §. *Est igitur*. Hoc maxime videtur arridere Vasquesio super hoc articulo, & Suaresio *Tra*. 2. *disput* 9. 2. d. 25. §. *Ad oppositum*

Verum, quia *voluntas est instrumentum seipsum movens*, teste Anselmo *de Concept. Virg. cap*. 4. & *De peccato Originali cap*. 4. introducente potentias voluntati subjectas alloquentes Deum in hunc modum: *Dedisti nobis dominum, cui obedire non possumus*; igitur utitur ratione, cum intendens finem jubet intellectum investigare media, per quæ ad illius deveniat consequutionem; tali sub consideratione usus omnino electionem præcedit; hæc enim sequitur consilium & discussionem mediorum.



QUÆ-

QUÆSTIO DECIMASEPTIMA
DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR NOVEM.

I. Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.
II. Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.
III. De ordine imperii ad usum.
IV. Utrum imperium & actus imperatus sint unus actus, vel diversi.
V. Utrum actus voluntatis imperetur.
VI. Utrum actus rationis.
VII. Utrum actus appetitus sensitivi.
VIII. Utrum actus animæ vegetabilis.
IX. Utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Doctor 3. *d.* 36. §. Quantum ad istum art. 4. *d.* 14. *q.* 2. §. Secunda inquisitio, & § A'ia conclusio. *Et d.*49 *q.*4. *incid.* §. Tertium medium. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 17. *art.* 1.



IDETUR ipsum *imperare* non ad voluntatem sed ad rationem pertinere. Etenim secundum Gregorium Nyssenum *lib.* 4. *cap.* 3. & *cap.* 8. atque etiam Philosophum 1. *Eth. cap. ult.* Appetitus obedit rationi: Ille autem imperat, cujus jussa ab alio exequuntur; ergo non voluntatis, sed rationis est imperare.

Vasquez *hic* ita scribit: secundum S. Tomam, Imperium est substãtialiter actus intellectus, connotat tamen motionẽ voluntatis sicut contra docuit *q.* 13. *art.* 1. de electione, esse quidem substãtialiter actum voluntatis, at vero connotare & habere ordinẽ ad actũ intellectus peculiarem.

Præterea, Imperans ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum intimando, vel denunciando: Atqui ordinare per modum cujusdam intimationis, est solius rationis; ergo imperare est essentialiter actus rationis præsupponens tamen, sive connotans actum voluntatis.

Contra. Sicut imperari pertinet ad id, quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id, quod est maxime liberum: Sed radix libertatis est maxime in voluntate; ergo libertatis est imperare. Rursus: Ad imperium sequitur actus: Sed ad actum rationis non statim sequitur actus, nisi etiam qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operetur; ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Respondeo, Aliqui *hic* ex sententia opinantur, revera imperare ad rationem essentialiter pertinere, præsupposito tamen actu voluntatis idque propter argumenta ad primam partem relata. Ad majorem tamen rei evidentiam illud addendum putant, rationem aliquid agendum intimare, & faciendum d nunciare, contingere posse dupliciter. Uno modo absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat, *hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui monendo ipsum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, ut cum alicui dicitur, *fac hoc*; primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas; cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, rationem movere imperando in esse sibi ex virtute voluntatis. Est igitur imperare actus quidem rationis, sed præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

S. Thomæ sententia *hic* & alibi. Vide Avicen. nam 6 *Natural.* *p.* 1. *cap.* 5. de viribus animæ imperantibus, & parent bus pulchre differentem.

Hæc opinio nobis non probatur. Sentientes enim *imperare* ad voluntatem essentialiter præ- (a)

(a) Videndus Scotista Mastrius *disp.* 7. *de Anima q.* 7. *art.* 2. exacte præsens quæsitum expendens, ac solide excludens quæ contra doctrinam Magistri hic ingerit Vasquez. Sed & Mag. Henricus Quodl. 9. q. 6. quem sequitur *hic* Doctor Cajetanus in *Comment.* Scribit hic: *Scotus putat*, voluntatem esse collativam, & ordinativam, non ut sapit intellectus, sed modo suo volendo unum bonum in ordine ad aliud, ut putat *in* 2. *sent. d.* 6. *q.* 1. & *Quodl.* 17. Hoc autem esse falsum ex communi animi conceptione, qua tenemus, quod ordinare intellectus seu rationis est, patet. Quod enim ordinandi actus sapientiæ, prudentiæ arti &c. conveniat, liquet. Quod vero solus intellectus ordinet, ex eo patet, quod quicquid ordinis in naturalibus & voluntariis est, a ratione proficiscitur, & in illam resolvitur. Opus enim naturæ est opus intelligentiæ: & electiones, in quibus maxime apparet ordo, quia sunt eorum quæ sunt ad finem propter finem a consilio proficiscuntur, ordinante hoc in illud. Voluntas enim eligens, & utens tendit in res secundum ordinem ratiocinationis veræ vel falsæ, formaliter vel virtualiter dirigentis hæc in illa. Unde cum pluralitas sine necessitate admittenda non sit, & in principiis natura studeat paucitati: & omnis ordo, qui apparet in voluntate salvatur optime in resolvendo in intellectum ex communi animi conceptione, ut dictum est, habeatur, quod conferre & ordinare rationis proprium opus est; abjicienda est, inquit, Scotica hæc phantasia, procedens ex indiscretione ejus, quod voluntati convenit secundum se, vel ut participat intellectum. Hæc Cajetanus: Verum cum Commentator ille scribat, Scotum dixisse, voluntatem referre atque ordinare unam volitionem ad aliam suo modo, quo intellectus id præstat per modum scilicet judicii, mirum est deinde eum concludere, *Scotum* non distinxisse inter ea, quæ voluntati per se conveniunt, atque illa, quæ ab intellectu participat. Deinde, immaterialitas per se utrique, ac perinde convenit; intellectus ab hac habet posse conferre unum ad aliud per modum rationis judicantis, ergo & voluntatem idipsum posse suo modo non participat a ratione, sed possidet ex se per sui naturam. Deinde, communis animi conceptio est ordinare, & dirigere esse opus rationis, sapientiæ, & artis dirigentis artificem in opus, & ostendentis quid factu opus sit, sed non præcipientis & jubentis, quod dictaverit fieri debere; imo stante rationis dictamine, vel artis, vel sapientiæ dirigentis, voluntas potest aliter eligere & imperare ut fiat quod & *S.* Thomas docet 1. 2. *quæst.* 13. *art.* 6 non imperat ergo intellectus voluntati, sed ipse magis illius imperio subservit & obtemperat præcipienti hoc aut illud considerare. Deinde, quoniam pluralitas non est adstruenda sine necessitate, & rationis sit ostendere, & ordinare dictando, non vero præcipiendo: omnis enim dominativa potestas in regno animæ apud unam residet voluntatem essentialiter indifferentem ad diversos actus & objecta, qua necessitate urgemur attribuere rationi imperativam ordinationem, cum citra voluntatis imperium nemo sit qui rationi obediat? Illius est ergo per se imperare, ac imperando ordinare, intellectus vero ut conditionis subservientis, & necessario requisitæ ad actum imperii. Fortassis contraria sententia non rem aliam persuadere contendit, sed alia tantum vel contraria omnino verba ingerit, eundem tamen realem conceptum exprimentia, si accuratius quid eis significetur, intueatur.

præsupposita objecti ostensione, ut in cæteris omnibus, videntur probabilius opinari. Nam voluntas imperat intellectui; ergo ipsi essentialiter attribuendum est imperare, non vero rationi. Assumptum patet ex Anselmo *cap.* 4. *de Concep. Virg.* ubi docet voluntatem movere se contra judicium aliarum potentiarum obtemperantium etiam inuite imperio illius; ergo intellectu quidvis intimante, & ostendente voluntati, per quodcunque tandem verbum ea intimatio fiat, aut insinuatio exprimatur, est sibi parendum voluntati præcipienti, non ut vires animæ potestativa dominatione destitutæ faciendum putant & dictant, sed prout ipsi videtur ac præeligere mavult, etiam contra inclinationem expressumque judicium rationis. Si ergo voluntas utitur aliis animæ potentiis prout sibi libuerit, profecto imperare essentialiter ad voluntatem pertinet. Deinde, voluntas intendens, ac volens efficaciter finem, jubet intellectum inquirere, ac invenire media deveniendi ad ejus finis consequutionem, eumque iis investigandis applicatum tenet, donec per syllogismum practicum deductum sit hæc esse eligenda, alia vero omittenda, secundum quod dicit Augustinus 11. de Trinit. c. 3. *Voluntas copulat parentem cum prole*; quinimo & imperat sibi ipsi. Neque enim vis aliqua sensitiva imperare potest intellectui & voluntati, & conjungere eas potentias in actibus suis: neque intellectus sibi & voluntati, cum stante quocunque dictamine rationis, libere eligat. Sola igitur voluntas sibi imperat & intellectui ergo solius voluntatis est rationi imperare, non autem e converso, cum stante etiam ultimata sententia practice deducta, voluntas pro sui dominativa potestate valeat illud dictamen negligere, & amplecti deteriora consilia, vel certe ab omni actu se suspendere & abstinere. Denique, intellectus vel virtus intellectualis dicit verum esse vel non verum esse, sive in speculandis, sive in agendis: voluntas autem imperans, vel *imperare* dicit, actutum esse exequutioni demandandum, quod statim esse agendum imperatum fuit; ergo imperandi actus non est rationis dictantis sic esse agendum, sed potestatis appetitivæ jubentis fieri quod intentum fuit.

dist. 33. §. *h. opinio.* Ad argumenta. Ad primum respondeo, Philosophum dicentem appetitum obtemperare rationi, esse intelligendum de appetitu sensitivo sed in parte hominis sensitivi non est operatio hominis, qua homo est, secundum quam sibi imperat, & aliis sibi subjectis, cæterisque præcellit animalibus. Quod itaque excellit in homine super totam partem sensitivam dividitur a Philosopho 1. *Ethic. cap.* 9. in intelligens, & in bene persuasibile a ratione: per *persuasibile* a ratione intelligit voluntatem. Ac propterea obedibile rationi vocat aliquando appetitum sensitivum, aliquando voluntatem, sicut in fine 1. *Etib.* Et sicut obedibile rationi dupliciter accipitur, ita & *rationale*. Vno modo stricte & primo, & sic convenit soli intellectui: alio modo non stricte, nec primo, sed simpliciter, & hac ratione & ipsa voluntas rationalis est. Sed tertio nempe appetitui sensitivo non convenit nisi transumptive. Igitur illud medium, quod est voluntas, modo vocatur *rationale* ab uno extremo, modo *obedibile rationi* ab alio extremo. Stricte tamen accipiendo *rationem* ipsa est quidem persuasibilis a ratione, sed nequaquam obedibilis rationi, appetitus vero sensitivus non est persuasibilis a ratione, sed obedibilis rationi: liberum enim persuaderi sane potest a ratione, sed cogi ad obediendum non potest. Quare ex hac Aristotelis auctoritate non habetur, *imperare* ad rationem pertinere.

Ad secundum patet responsio ex dictis in *solutione*. Etsi per rationem fiat denunciatio & intimatio ejus quod faciendum est vel non faciendum, sed nequaquam interim habetur actus formalis imperandi quo importatur non quod verum, vel non verum est, sed ut perficiatur quod jussum fuerit. Quare aliud inde recte inferri non debet, nisi quod ad imperium prærequiratur quidem actus rationis intimantis & denunciantis, sed nequaquam in tali actu statuendum esse ipsum *imperare*.

Ad primum in oppositum respondetur sic: Radix libertatis est voluntas, sicut subjectum: sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni, & ideo Philosophi deffiniunt liberum arbitrium, *quod est liberum de ratione judicium*, quasi ratio sit causa libertatis. Contra hypothesim, cui hæc innititur responsio, non esse probandam, late ostendimus, p. p. q. 83. quæ est de *libero arbitrio*, ideo dicimus argumentum esse concedendum.

Ad secundum respondetur, rationem illam concludere quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione voluntatis. Contra, si ad actum rationis intimantis & denunciantis hoc aut illud esse faciendum non sequitur quod fiat, nisi movente voluntate; ergo huic est attribuendum imperare, non rationi, nisi ut conditioni, quæ tamen non influit formaliter in imperandi actum.

ARTICVLVS II.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Doctor loc. in margine citatis S. Thomas 1. 2. q. 17. art. 20.

RESpondeo dicendum, Non esse brutorum animalium *imperare*. Etenim si bruta sibi ipsis, aut aliis imperarent, profecto id eis inesset ex sensitivo appetitu quemadmodum, & intellectuali naturæ convenit imperare per intellectivum appetitum. Sensitivus autem appetitus non pollet ulla dominativa potestate secundum quam in alia imperium exercere queat; ipse enim non movet se, sed movetur ab objectis ad prosequutionem eorum, vel fugam, prout convenientia aut disconvenientia, fuerint; impellitur enim ex naturali instinctu, ut aliter facere nequeant nec impellenti naturæ resistere valeant: tantum ergo abest, ut ei competat imperare, vel agere ex imperio, cum sibi omnino obtemperandum sit: quippe qui ducitur, & trahitur secundum quod per divinam sapientiam hujus & illius natura jussa est repræsentare, & exequi. Vnde natura ipsa est quædam ars divina, in qua relucet, & explicatur quod per Opificem sapientiam statutum fuit.

1. d. 1. q. 5. 2. d. 25. & frequenter.

12. Metaph. q. 4 § *Ad aliud.*

ARTICULUS III.

Vtrum usus præcedat imperium.

Dr. locis in margine citatis S. Thomas 1. 2. *q.* 17. *art.* 3.

RE sponde hic est sententia talis : Vsus ejus, quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem : unde multo magis præcedit imperium : Sed usus ejus, quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus, quo quis utitur. Imperium autem non est simul cum actu ejus, cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, & aliquando etiam est prius tempore. Vnde manifestum est, quod imperium prius est, quam usus.

Et addunt : Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur scilicet usus, quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est quod eligitur, & tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis, quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibiipsi.

Nobis videtur, hos actus citra omnem necessitatem multiplicari. Et quemadmodum diximus supra *q.* 15. *art.* 1. consensum non differre ab efficaci intentione finis, nec ab electione mediorum ad finem ex *art.* 4. *quæst. cit &* *quæst.* 16. *art.* 4. evenire posse, ut usus coincidat cum electione, ita nunc aimus, imperium non esse actum diversum ab electione. Nam voluntate eligente media perveniendi ad finem efficaciter intentum, statim illi subiectæ potentiæ dant se executioni, & amplectuntur media aliis prælata, nullo alio desuper imperativo *velle* concurrente; idem est ergo voluntatem præeligere media, ac jubere subjectas potentias exequi quod præelectum fuit. Vnde peccator intendens efficaciter reverti ad cor, ac recuperare gratiam Dei, qua excidit per culpam, illico detestatur peccatum ut medium necessarium satisfaciendi offensæ divinæ : id ergo fuit in ipso *velle* imperatiuum, quod electio medii perveniendi ad finem intentum, non utcunque, sed efficaci volitione. Quapropter sicut præter *velle*, & *nolle* simpliciter non est alius actus adstruendus, quo dicatur voluntas consentire vel dissentire, quippe quæ volendo consentiat, & nolendo complete refragetur queis dissentire dicitur, ita imperando eligit, & eligendo imperat quicquid facto opus esse viderit. Quare hoc ordine esse digerendos actus potentiarum animæ arbitramur. Primo est apprehensio objecti, exinde est intentio ipsius ut finis, quam intentionem recte & consensum appellamus : eo enim *velle* voluntas applicat se objecto, & de eodem quoddam quasi experimentum capit. Tertio ostensio mediorum ad finem ordinatorum, eam vero ostensionem sequitur electio, in quam & consensum coincidere dictum est supra *quæst.* 15 *art.* 1. & 3. Quod sane regulariter est intelligendum. Siquidem evenire potest, ut ipsa in intentione finis perspecta sint & media ad finem ordinata, & tunc idem actus appetitivæ potentiæ erit intentio & usus, sive volitio eorum quæ appetuntur in ordine ad aliud volitum. Postremo est exequutio actuum per potentias alias a voluntate repræsentandos, media potentia loco motiva. Vltra hos actus nobis non videntur alii comminiscendi.

(Marg.: 4. d. 14. q. 2.; 2. dist. 38.)

Vtrum autem usus imperium præcedat, aut e converso relata sententia dictis duobus præsens quæsitum declarat: Primum est: si sermo fiat de usu, quo voluntas applicat intellectum ad consultandum de mediis, is usus est imperio prior. Siquidem is usus electionem præcedit; sed electio præcedit imperium in sententia eorum; ergo etiam ille usus est imperio prior: secundum est; Vsus ille, quo voluntas applicat alias potentias ad executionem mediorum, tali usui imperium est prius.

Nos dicimus, *velle* imperativum necessario præcedere omnem usum potentiarum animæ, & multo magis exequutionem per inferiores potentias repræsentandam. Voluntas quippe est instrumentum seipsum movens : imperat enim sibi ipsi, & movet etiam alias animæ potentias, adeout illi non obtemperare non possint, ut dicit Anselmus *cap.* 4. *de peccato originali*. Cum ergo voluntas intellectu utitur ad hæc & illa considerandа, avertens illum ab unius objecti consideratione, & ad aliud convertens, medio suo *velle* imperativo id efficit, usus ergo iste de imperio veluti propria causa procedit. Et Quamvis talis usus sit prior electione, quæ electio sequitur consilium, & discussionem mediorum ; est tamen imperio posterior, quia effectus illius. Nec rursus hæc electio medii est ab imperio distinguenda, ut adnotatum fuit, quia voluntate efficaciter eligente media, simul jubet ac imperat potentiis amplecti illa, quæ aliis prælata fuerunt. Quod si executio alia insuper jussione indigere videatur, id non est nisi vel quia inefficax electio fuit, vel extrinseca impedimenta inciderunt. De secunda solutionis parte sermo erit in sequentibus.

(Marg.: 2. d. 42. q. 4. — Valentia *hic puncto* 3. ait S. Thomam non loqui de hoc usu, quod palam est esse ex imperio, sed quatenus voluntas imperando movet ad operationem potentiarum exequentium media.)

ARTICVLVS IV.

Vtrum imperium & actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

Doctor Quodl. q. 18. §. De tertio principali. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 17. *art.* 4.

VIdentur, Imperium & actus imperatus esse non diversi actus ; sed unus : Etenim secundum Philosophum 2. Top. cap. 2. ***Vbi unum propter alterum, ibi est unum tantum*** : Sed actus imperatus non est nisi propter imperium ; ergo sunt unum.

Præterea, Sicut in naturalibus aliquod unum componitur ex materia & forma, ita in actibus humanis, actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ; ergo imperium, & actus imperatus sunt unus actus humanus.

Contra, Quæ distinctis negativis præceptis prohibentur, propriam atque distinctam rationem præseferunt imputabilitatis ad pœnam. Alio autem præcepto negativo interdicitur actus imperatus exterior, alio interior. Nam in lege scriptum est. *Non concupisces uxorem* &c. item, *Non*

Non mœchaberis, ergo ii duo actus humani, aliam, & aliam habent moralitatem.

S. Thomæ sententia hic in Solutione.

Respondeo, Propter argumenta ad partem affirmativam adducta, Quidam opinantur, unam, eandemque præseferre moralitatem imperium, & actum imperatum, esto diversi entitative sint ii actus, sicut unus homo est qui componitur ex anima rationali & corpore, quæ tamen partes secundum entitatem substantialem multæ, atque diversæ sunt. Nobis hæc opinio non probatur (ut latius patebit infra *quæst.* 20.) Nam Augustinus, 13. *de Trinitat. cap.* 5. oppositum diserte docet. *Velle*, inquiens, *quod non deceat, idipsum miserrimum est. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quàm adipisci velle quod non oporteat*. Et paucis interiectis: *Quis beatum dicat eum, quia vivit ut vult, cum profecto quamvis & sic miser est, minus tamen esset, si nihil eorum, quæ perperam voluisset, habere potuisset? Mala enim voluntate vel sola quisque miser efficitur; Sed miserior potestate qua desiderium malæ voluntatis impletur*. Evidens est autem, id intelligi non posse de miseria pœnæ, quia desiderans & non potens obtinere quod cupit majori afficitur pœna, quàm ille cujus desideria implentur. Est igitur sermo Augustini de miseria culpæ, quæ præfuit in actu interiori malo, aitque, hanc extendi magis ac augeri, si interiori accedat actus exterior juxta imperium elicitus: actus igitur exterior imperatus est alius ab imperante secundum aliam atque aliam imputabilitatem, vel ad culpam vel ad meritum.

Mens Boe... m 4. de C... prosa 4. I[m]perium, ... umque [im]peratum ... diversos ... non solum entitati... sed etiam [m]oraliter.

Deinde, Bonitas moralis (de qua *quæst. sequenti*) est integritas eorum, quæ secundum rationem rectam operantis dicuntur debere convenire ipsi actui: est autem alia integritas eorum, quæ secundum dictamen rectæ rationis debet convenire actui interiori, & eorum, quæ actui exteriori, igitur alia & alia bonitas moralis aut malitia utriusque actus: Minor patet: Nam recta ratio dictat quod convenit actui exteriori congruere haud posse interiori, & e converso, ut amplius declaraturi sumus infra *quæst.* 20.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, eam illationem deduci posse in oppositum Nam si actus exterior habet convenientiam ad regulam suam per actum interiorem, sive mediante actu interiori; inest ergo sibi alia moralitas ab ea, qua ornatur actus interior: Siquidem idem non est causa, nec etiam medium respectu sui ipsius; nec item est causa, vel ratio mediandi respectu sui ipsius, ac propterea assumpta propositio, *ubi unum propter aliud ibi unum tantum*, neganda est, aut exponenda. Exemplum accipi potest ex actibus intellectus. Nam etsi Conclusio accipiat evidentiam suæ veritatis a principio; inest tamen sibi propria veritas, seu propria conformitas ejus, quod affirmatur ad existentiam rei, & ad ipsos terminos proprios conclusionis: Non enim conclusio est vera formaliter veritate principii, sed magis est vera formaliter veritate propria, idest, mediata & determinata. Consimiliter multæ conclusiones ordinatæ ex eodem principio procedentes, pollent propriis atque distinctis veritatibus: & forte prior, seu principio immediatior verior est, magisque subinde necessaria, propterea quod in gradu necessitatis suæ a posteriori non dependeat, sed magis e converso. Atque idipsum sentiendum est de conclusionibus falsis eidem veritati repugnantibus. Nam & hæ proprias distinctasque præseferunt falsitates, idest, proprias disconvenientias ejus, quod enunciatur ad illud, quod est in re extra.

Hæc eadem actibus voluntatis suo modo applicantes, aimus, non tantum actum volendi vel imperandi natum esse induere convenientiam vel disconvenientiam propriam ad rectum dictamen rationis, sed etiam actum imperatum suapte natura habere posse convenientiam, & conformitatem, aut secus, ad rationem rectam. Et quamvis idem dictamen sit, cui conformari debet actus uterque, ea nihilominus, quæ fiunt conformiter ad illud, diversa sunt; ideoque ex parte ipsorum diversa importatur conformitas sive convenientia ad idem dictamen.

Si obiicias: Veritas non convenit alicui extra intellectum, sed solum actui intellectus, vel objecto ut est in intellectu; ergo & bonitas non convenit actui exteriori, qua exterius elicito, sed præcise ut objecto actus volendi. Responsio: in primis negari potest consequentia, juxta illud 6. metaph. in fine. *Non est falsum, & verum in rebus, ut quod quidem bonum verum, quod autem malum falsum, sed in mente*. Deinde negari potest antecedens, quia si intellectus aliquis sit regula intellecti, sicut est de intellectu divino exemplante & regulante creaturam, illud dici potest verum, non tantum ut est actu cognitum, sed etiam ut est in se: quia secundum *esse* suum in se est exemplatum, & conforme exemplari.

Ad secundum respondeo ex dictis. Equidem imperium, actusque imperatus sunt unum quid unitate ordinis, quatenus actus imperatus natus est mediante actu imperandi habere conformitatem ad dictamen rectum; nihilominus alia est conformitas actus imperandi ad idem dictamen, alia actus imperati; sunt ergo duæ conformitates, duoque actus humani, aliam atque aliam habentes moralitatem, licet inter se sint ordinatæ, sintque unum ejus ordinis ratione. Quare etsi moralitas hæc & imputabilitas ad præmium vel pœnam primo & principaliter reperiatur in actu voluntatis imperantis, est tamen secundario in actibus etiam imperatis. Nam sicut voluntas tenetur habere in actu suo rectitudinem, ita tenetur habere illam in actibus exterioribus, ad quos cooperatur ut motor; sunt enim data præcepta non solum de actibus interioribus, sed etiam de exterioribus, ut tetigimus in argumento *Ad oppositum*. Quod si ob hanc subordinationem exterioris actus ad imperium ille dicatur se habere ut materia ad formam, non est curandum de hac voce, cum interim constet de re, juxta quam recte omnes fatentur, imperatos actus externasque operationes esse formaliter peccata, quoties repræsentantur contra dictamina legis naturalis, aut positivæ.

2. d. 42. q. 4. §. *Ad quæstiones istas*.

De his amplius art. 3. q. 20.

ARTICULUS V.

Utrum actus voluntatis imperetur.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 17. *art.* 5.

Videntur actus voluntatis minime imperari. Etenim si aliquis voluntatis actus sub imperium caderet voluntatis, utique alio actu voluntatis imperaretur, illo, nempe, quo fieret,

ut is in *esse* poneretur. Ille autem alius hunc imperans, pariter alio actu voluntatis indigeret, perinde ut primo imperatus, & ita in infinitum procederetur, quod est absurdum.

Præterea, Ei convenit imperare, cui convenit imperium intelligere; sed non est voluntatis imperium intelligere: differt autem voluntas ab intellectu, cujus est intelligere; ergo actus voluntatis non imperatur.

Quodl. q. 18. §. *De secundo princip.* Contra, Augustinus, 2. de liber. arbitrio, *Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, neque laudandus esset homo, neque vituperandus*; ergo de sui ipsius imperio voluntas ad hoc aut illud objectum convertitur atque avertitur, & usque adeo libere, ut exinde laude aut vituperio digna reputetur.

Respondeo dicendum, Actus voluntatis imperari, idest, elici ipsa volente, aut nolente pro sui dominativa potestate, qua, & propter quam sibi ipsi imperat & aliis potentiis, ut vere sit regina in regno animæ, cujus jussionibus resisti non potest, ut inquit Anselmus *de Concep. Virg. cap.* 4. Quæ fuit expressa sententia Augustini 1. Retract. cap. 9. & 22. *Nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas.* Quod cum intelligi nequeat quantum *ad esse* ipsius voluntatis, profecto de actu ejus loquitur. Atqui in potestate voluntatis est, ut ad imperium ipsius alia potentia exeat in actum, ut oculus ad videndum, pedes ad ambulandum, intellectus ad considerandum, aut certe ne quid agant, ergo multo magis sub ejus potestatem cadit is actus, quo cæteris potentiis imperat jubetque eas agere aut non agere, vel etiam ab omni actu cessare. Imperante igitur voluntate sibi exit in actum volendi vel nolendi intellectum cogitare de tali objecto; actus ergo voluntatis de imperio ipsius procedunt, cujus etiam imperii ratio perfecte habetur, etiamsi ad illud actus imperati non consequerentur. Deinde, voluntas secundum diversos habitus potest uti seipsa quasi circulariter, hoc modo, ex Dei dilectione in se, quæ est actus charitatis, potest imperare actum vindicativum peccati, & e converso: ex actu imperativo vindicandi, potest imperare actum dilectionis Dei in se, ad quem sequitur nolitio vel displicentia de peccato commisso. Voluntas ergo uti potest actu pœnitentiæ, & etiam actu cujuscunque virtutis in voluntate, vel intellectu existentis.

[Margin: 2. d. 42. q. 4. §. *Ad quæstiones istas* Quodl. q. 6. §. *Iste rationes.* & q. 18, §. *De secundo princip.* & 1 d. 1. q 4. & frequéter.]

[Margin: 4. d. 14. q. 2. §. *Alia conclusio.*]

Ad argumenta. Ad primum est responsio talis: Quoniam imperium est actus rationis, ille actus imperatur, qui subditur rationi: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causæ, & ideo non oportet, ut in infinitum procedatur.

Propositiones, quibus constat hæc argumenti solutio, a nobis non admittuntur: & in primis rationi non esse attribuendum vim imperandi, sed voluntati ostensum est, *art. primo.* Nec proinde aliquis actus subditur rationi, quasi ratio prædita sit potestate quidquam præcipiendi, sed præcise, ut ostendit quid facto opus sit, dirigens interim in opus ab alia potentia repræsentandum, aut repræsentari jubente. Deinde, primum actum voluntatis procedere de instinctu naturæ, aut influxu causæ superioris, quoad primam partem falsum reputamus; etsi verum esse queat quoad secundam partem, quia prima causa id efficere potest tam in ordine naturæ, quam gratiæ. Et quidem supra *quæst.* 9. *art.* 4. & 6. ostendimus, primum actum voluntatis perinde libere ab ipsa procedere ac quemlibet alium sequentem, nec dici posse de naturæ instinctu, nisi forte per extrinsecam denominationem.

Ac propterea ad inductam rationem respondeo nihilominus concludi, quam procedi debere in infinitum, ex eo quod actus voluntatis imperetur: Nam standum est in actu primo, qui primum actus imperat, etsi eo mediante in actus suos aliæ potentiæ exeant. Non enim voluntas primum actum imperat mediante alio actu priori, sed sua potestativa dominatione imperat sibi ut exeat in actum volendi, vel nolendi. [Margin: 2. d. 25. §. *Ad aliud de Baineo* 9. metaph q. 15. §. *Per dicta.*]

Ad secundum respondetur sic: Intellectus intelligit non solum sibi sed omnibus potentiis; & ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens & volens. Hæc responsio in terminis est probanda, sed non quatenus innititur hypothesi attribuenti actum imperandi intellectui, ex dictis *art.* 1. Imperat ergo sibi ipsi homo prout est intelligens & volens, non quia voluntas obtemperet intellectui ostendenti & dictanti quod faciendum est; Nam stante quocunque dictamine intellectus voluntas valet se ad oppositum determinare, sed quia homo pollet actu primo habente potestativam dominationem sic, aut aliter eliciendi actus suos, quod nulli alteri potentiarum animæ congruere potest, nisi quatenus participant, vel subduntur imperio voluntatis.

ARTICULUS VI.

Utrum actus rationis imperetur.

Doctor 2. *d.* 42. *q.* 4. *utriusque scripti* 4. *d.* 49. *q.* 4. *incid. Prologi quæst.* 4. *art.* 1. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 17. *art.* 6.

Videtur actus rationis minime imperari. Etenim omnis volitio requirit necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione. Quæro igitur, quam cogitationem potest imperare? Non utique illam priorem, cum actum voluntatis præcedat, nec aliam sequentem; nam ad nihil movet voluntas simul duratione, nisi ad illud, quod fuit præcognitum: igitur si movetur ad cogitationem secundam, illa erat jam cognita, & sic posset procedi in infinitum.

Præterea, Cogitatio in intellectu est per se causa requisita ad volitionem: voluntas enim aliquid velle non potest nisi præcedat cogitatio in intellectu; ergo non erit e converso sic, ut voluntas sit causa, vel imperet actum rationis.

Præterea, Effectus habens causam sufficientem potest causari ab ea. Intellectionis causa sufficiens est memoria perfecta, cujus rationem non ingreditur voluntas; ergo ipsa voluntas non imperat actum intellectus.

Contra, Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 27. dicit voluntatem copulare intelligentiam proli. Rursus, 2. de Ani. tex. 60. *Intelligimus cum volumus*, scilicet ea, quorum notitiam habitualem habemus; imperatur igitur actus rationis.

Respondeo dicendum, Oportere omnino actum intellectus cadere sub voluntatis imperium & potestatem, quo valeat intellectum ab uno intelligibili avertere, & convertere ad aliud. Declaratio: Nisi hæc res ita disposita dicatur; igitur intellectus perpetuo staret in consideratione objecti perfectissimi habitualiter sibi noti. [Margin: Et præter vidédus Doctor Collat. secunda.]

Nam

Nam agens perfectius circa idem passum fortius agit, & impedit, ne agat minus perfectum, ut patet de igne vincente aquam in sua operatione circa idem passum. Objecta autem intelligibilia respectu intellectionis sunt causæ naturales activæ, & intellectus similiter; ergo minus perfectum intelligibile præsente magis perfecto intelligibili, ac immutante intellectum, nunquam intellectum ad sui cognitionem moveret, nec averteretur intellectus ab illo magis perfecto, & efficacissimo intelligibili: omnino igitur oportet, intellectionem sic sub voluntatis potestate contineri, ut averti queat consideratio ab uno, & ad aliud converti intelligibile.

Quia vero prima intellectus cogitatio omnem actum voluntatis præcedit, dicente Augustino 3. de lib. arbitr. cap. 15. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur*. Hanc non cadere sub imperium voluntatis manifestum est; Sequentes ergo cogitationes sunt in potestate nostra, quatenus intellectus stans in perfecta consideratione unius intelligibilis, & interim imperfecte sibi apparentibus aliis objectis ab illo, voluntas valet avertere ipsum ab consideratione objecti perfecte sibi cogniti, & convertere ad ea, quæ non perinde sibi perspecta sunt, & jubere, ut attentius illa considerando, eorum consequatur perfectam cognitionem.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, volitionem præexigere cognitionem natura priorem. Ad hoc autem ut voluntas convertat intellectum ad aliquod objectum, satis esse, ut aliqua ratione quantumuis imperfecta sit voluntati præsentatum: ex eo enim potest sibi complacere in illo, & præcipere intellectui ut attendat exactius illius considerationi.

Ad secundum dicimus, Quoties causa superior non est simpliciter necessaria, sed contingenter concurrit cum inferiori sic, ut effectus inferioris causæ esse queat sine influxu superioris, non est inconveniens in his esse quendam circulum. Et ita est in casu; nam voluntas non est causa necessaria intellectionis, cum ante omnem actum voluntatis esse possit intellectio: quare optime stat, post primam intellectionem perfectam, & alias imperfectas, voluntatem imperare intellectui, ut satagat perfectius cognoscere, quæ prius attingebat imperfecte.

Ad tertium respondeo, etsi memoria sit sufficiens causa intellectionis quantum ad perfectionem, quam exinde potest accipere, nihilominus concurrente cum eadem memoria etiam voluntate, ut causa superiori, nata est ipsa intellectio elici intensior, perfectior, & limpidior, quemadmodum e converso avertente voluntate considerationem alicujus objecti, illa intellectio evadit remissior, ac se ipsa imperfectior; idque propter ordinem harum potentiarum, ex quo fit, ut se mutuo adiuvent, vel impediant.

ARTICULUS VII.

Utrum actus sensitivi appetitus imperetur.

Doctor. Prol. q. 4. *art.* 1. 3. *d.* 33. 2. *d.* 42. *q.* 4. *§.* Ad quæst. tertiam *S. Thomas* 1. 2. *q.* 17. *art.* 7.

Videtur actus appetitus sensitivi haud imperari. Nam ex Aristotele 1. *Polit. cap.* 3. Ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, civili scilicet, adeout appetitus ille possit contra moveri & resistere imperio rationis præcipientis; dominatur vero potentiæ loco motivæ principatu dispotico, ut Domini servis, quibus non licet quicquam agere contra præscriptum illorum; ergo sensitivi appetitus actus non imperantur sic, ut aliter fieri nequeant, quam secundum imperium. 2. d. 42. q. 4. n. 16.

Præterea, Si actus sensitivi appetitus imperantur; igitur tali in actu posset reperiri peccatum. Hoc autem est plane falsum, quia per illud, quod est commune nobis & brutis, non inest homini peccatum. Ubi supra q. 3. *in argum. princip.*

Contra, Augustinus 12. de Trinit. cap. 12. *Talis nunc in uno homine tentationis est ordo & progressio, qualis tunc in primis præcessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suasit mulieri, ipsaque consensit deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum: ita & nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animæ, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio*. Cum ergo homo consentire queat & refragari motui sensuali animæ; potest enim peccare & non peccare, profecto actus sensitivi appetitus ejus subduntur imperio, & potestati. Magist. Sent. d. 24. Cap. *Illud quoque*.

Respondeo dicendum, Actus sensitivi appetitus cadere sub imperium voluntatis, dominantis eorum politice non dispotice ut imperat potentiæ loco motivæ. Declaratio: Voluntas appetitui conjuncta sensitivo nata est sibi condelectari, quemadmodum intellectus sensui unitus, natus est sensibilia intelligere. Ipsa itaque voluntas non sequens regulam rationis rectæ, sed magis sensitivi appetitus inclinationem, appetit & condelectatur de objectis sensitivo appetitui convenientibus; ex quo fit ut in hominibus pro complexionum diversitate sit dominium appetituum sensitivorum, secundum quod prædominium voluntas maxime inclinatur ad actum ejus; ac propterea quidam sequentes primam inclinationem sine regula justitiæ primo inclinantur ad luxuriam; quidam primo ad superbiam, & sic de cæteris. Appetitus ergo sensitivus non subditur voluntatis imperio & potestati dispotice præcipientis; Nam semper stat natura sensitivi appetitus in suum conveniens & delectabile tendens, quantumvis voluntas in contrarium nitatur. Et si contingat naturalem inclinationem vincere, id citra difficultatem non erit, nec sine tristitia potentiæ inferioris, avulsæ quasi per vim a proprio delectabili & constitutioni complexionis suæ conveniente. 2. d. 29. §. *Potest dici.* & d. 6. q. 2. §. *Restat nunc. V. Quantum igitur.*

Veruntamen actus sensitivi appetitus subduntur imperio voluntatis politice; ut enim Princeps regit subditos, quorum juste dominatur, ita voluntas in regno animæ ut Regina gerit regimen actuum sensitivi appetitus ipsos moderando, ac in deditum finem dirigendo. Et quidem intelligi potest dupliciter, rationalem appetitum passiones moderari. Nam aut attendit moderamini passionum inexistentium, aut futurarum. Primum etiam dupliciter evenire potest: Uno modo minuendo passionem, quæ nata est fieri ab objecto secundum se, ne sit immoderata, uti objectum natum esset oblectare potentiam sensitivam sibi derelictam: aut referendo delectationem illam in finem rationi rectæ convenientem, ad quem finem non refertur ex absoluta ratione objecti sensitivi appetitus. Futuram, pariter moderari posse dupliciter, vel decli- Qua ratione actus sensitivi appetitus imperentur, ac voluntas eorum dominetur.

declinando ab objecto, unde passio inferretur; vel intendendo iis tantum objectis, quæ moderate nata sunt delectare; quo in casu passio ipsa futura non minuitur in se, sed ne immoderata insit, prævavetur. Ex quibus liquido apparet, sensitivum appetitum subesse voluntatis potestati, non dispotice sic, ut illius imperio resistere non possit, sed quatenus actus ejus valet redigere ad justum moderamen, vel etiam efficere ne insint, quod est in ipsum politicum imperium exercere. Atque hoc est quod intelligit Philosophus 1. *Ethic cap.* 13. cum ait, appetitum sensitivum non esse persuasibilem a ratione, sed obedibilem rationi. Nam liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis.

Amplius dispotice etiam imperio voluntatis dominatur actuum sensitivarum potentiarum, non immediate quidem & directe, sed prout ii actus pendent a potentia loco motiva, quæ directe subditur imperio voluntatis sic, ut nequeat non obtemperare. Quare voluntas potest imperare oculo, ut videat objectum aliquod, vel ut contineat se a tali visione; id enim pendet a motu palpebrarum: ac propterea mediante eo motu visio sub imperio cadit voluntatis. Denique alia quoque ratione intelliguntur subjici imperio voluntatis, quatenus nempe perfectius possunt in actus suos, ex eo quod voluntas in idem objectum tendit actu prosequutionis; tunc enim intensius & perfectius operatur. Patet in visu, nam stante eadem dispositione objecti & oculi, potest visus imperari a voluntate, ut intueatur aliquem punctum perfectius, quam prius in eadem pyramide, & infra eandem basim propter copulationem voluntatis.

Ex quibus manifesta est responsio ad primum argumentum, quod non impugnat, sed confirmat datam solutionem.

Ad secundum dicimus, sensitivum appetitum in nobis, secundum quem convenimus cum brutis, liberum esse atque rationalem per participationem, quatenus cadit sub voluntatis imperium modo prædicto. — *2. d. 42. q. 4. n. 19.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Doctor 2. d. 42. q. 4. §. Ad quæstionem tertiam utriusque Scripti S. Thomas 1. 2. q. 17. art. 8.

Videtur actus animæ vegetabilis cadere sub imperium voluntatis. Etenim hoc conceditur de actibus animæ sensitivæ; ergo multo magis id verum erit de actibus animæ vegetabilis: cum hic qui sunt *nutrire augere, & generare* plurimum distent a perfectione illorum. — *De rerum princip. q. 11. n. 12.*

Præterea, Quicquid est agenti *imputabile* ad pœnam, vel præmium, oportet ut subsit liberæ potestati ipsius. Atqui vegetativæ actus sunt, aut esse possunt laude, aut vituperio digni, agentique imputari ad pœnam vel præmium, quoties exerceantur juxta, aut contra præscriptum legis divinæ; ergo ab voluntate imperantur, atque sub ipsius potestate continentur. — *Quodlib. q. 18. §. De secundo princip.*

Contra, Actus animæ vegetabilis proficiscuntur a potentiis omnino irrationabilibus secundum Philosophi doctrinam 9. *metaph. tex. cap.* 3. ergo non imperantur; frustra enim adhibetur imperium, quoties non est qui imperantis jussionibus non obtemperet. — *Vide Doctor 9. metaph q. 15.*

Respondeo, Hic dicitur in sententia, actus animæ vegetabilis non imperari, quod & declaratur sic: Actuum quidam ex appetitu naturali procedunt, quidam ex appetitu animali, vel intellectuali: Omne enim agens aliquo modo appetit finem: appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis & intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis, & ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non vero qui procedunt ex appetitu naturali, cujusmodi sunt actus vegetabilis animæ. — *Sancti Thomæ sententia hic in solutione*

Nos dicimus hanc declarationem dubiis admodum niti principiis. Nam in primis falsum arbitramur actus quoslibet ex appetitu naturali procedere; imo nullorum omnino actuum hunc appetitum principium esse posse, expensum est alibi. Aliud enim non est is appetitus, quam naturalis inclinatio cujuscunque naturæ ad suam perfectionem. Et quidem talis appetitus nullam consequitur intrinsecam apprehensionem, sed ducitur ab Intelligentia dirigente ad proprios fines causas finem non cognoscentes. Quod vero ratio ipsa imperat per modum apprehensivæ virtutis, nos non esse admittendum putamus, juxta dicta *articulo primo*: ostendit quidem ratio quid faciendum sit, dirigitque in opus, sed jubere ut fiat, ipsius interesse non potest. Quare actus omnes ab appetitu intellectivo, vel animali procedentes, non subduntur rationis imperio, sed sub voluntatis potestatem cadunt. Postremo, si ratio solutionis subsisteret, solum probaret, actus vegetabilis animæ non imperari in iis, qui destituuntur appetitu animali & intellectivo, non vero cum actus isti procedunt ab vegetativa non formaliter inexistente, sed magis complicata in intellectiva ut tetragonum in pentagono. Tunc enim procedunt, ac sequuntur apprehensionem perinde, ac appetitus animalis & intellectivus. — *4. d. 49. q. 10. §. Respondeo ad primã quæst.* — *3. d. 27. art. 3* — *4. d. 14. q.*

Quapropter dicimus, animæ vegetabilis actus cadere sub imperium voluntatis indirecte, quatenus hi actus dependent a potentia motiva. Hæc quippe potentia in homine est in obedientia servili respectu voluntatis, cui potentiæ correspondens imperium vocatur dispoticum ab Aristotele 1. *Polit. cap.* 3. Ea itaque ratione motiva voluntati obtemperat, ut illi resistere non possit; nullum est enim membrum habile ad motum nisi sit aridum, quod voluntati ad hunc & illum situm moveri præcipienti, extemplo non pareat. Quoniam ergo vegetabilis animæ actus ab motiva dependent; nutritiva enim, & augumentativa potentiæ exigunt ciborum, & alimentorum appositionem, & in universum approximationem activi ad passivum, ut in generationis actu; subinde hi actus sub hominis potestate continentur, ipsique sunt imputabiles ad laudem vel vituperium, prout circa eos se gerere mavult. — *Subduntur volũtati a: vegetativ. indirecte*

Verum quia horum actuum subjectio ad voluntatem non est nisi mediante motiva, ut dictum est, non directe subduntur imperio illius, sed tantum indirecte. Etenim vegetativæ potentiæ sunt omnino irrationabiles, non obedientes animæ in actibus suis: Quamvis enim in pote- — *3. d. 1[illegible] §. Ad [illegible] princip.*

potestate hominis sit exhibere eis materiam in quam agant; semel tamen materia exhibita non subjacent dominio animæ in actibus suis: quicquid enim voluntas jubeat, illæ agere pergunt in materiam eis approximatam.

De rerum principio q. 9. n. 51.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, animam minus dominari potentiarum vegetabilis animæ, actuumque ipsorum, quam sensitivi appetitus, ac actuum ejus. Et quamvis sensitiva anima nobilior sit vegetativa, quæ est materiæ proximior, & conditionibus illius magis obnoxia, quod tamen appetitus sensitivus magis rationi sit obtemperans, quam vegetativa, est indicium nobilitatis ejus: ex eo enim fit, ut per participationem sit liber & rationalis, quod attribui non potest actibus vegetativæ, nisi indirecte, & mediante potentia motiva, ut expositum est.

2. d. 42. *Ad secundum principale tertiæ quæstionis*

Quodl. q. 18. *prope finem.*

Ad secundum respondeo, expositum esse in *solutione* qualiter actus potentiarum vegetativæ sint in nostra potestate, ac subinde nobis imputabiles ad culpam, vel meritum.

ARTICULUS IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

Doctor 2. *d.* 42. *q.* 4. §. Ad quæst. secund. *Et* ad quæst. tert. 3. *d.* 16. *q.* 2. §. Ad principale. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 17. *art.* 9.

RESpondeo ex dictis in *præcedentibus articulis*, Evidens esse animam corporis dominari, quod illi servili subjectione subditur quoad potentiam loco motivam. Vnde membra omnia, nisi sint arida, ad illius nutum moventur, & incunctanter parent. Vnde nihil præterea addendum.

QUÆSTIO DECIMAOCTAVA

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI,

IN VNDECIM ARTICVLOS DIVISA.

Post hoc considerandum de bonitate & malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala. Secundo, de his, quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta, meritum, vel demeritum, peccatum, & culpam.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate & malitia humanorum actuum in generali. Secunda, de bonitate & malitia interiorum actuum. Tertia, de bonitate & malitia exteriorum actuum.

ET CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR UNDECIM.

I. Vtrum omnis actio sit actio bona, vel aliqua sit mala.
II. Vtrum actio hominis habeat, quod sit bona, vel mala ex objecto.
III. Vtrum hoc habeat ex circumstantia.
IV. Vtrum hoc habeat ex fine.
V. Vtrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.
VI. Vtrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.
VII. Vtrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex objecto sicut sub genere, aut e converso.
VIII. Vtrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.
IX. Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.
X. Vtrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.
XI. Vtrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

ARTICULUS I.

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Doctor 2. *d.* 7. & *d.* 40. *utriusq. scripti & Quodl. q.* 18. *art. primo*. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 18. *atr.* 1.

1. d. 37. q. 1. §. *Sed de modo ponendi*.



VIDETUR quælibet hominis actio esse bona, & nulla omnino mala. Nam secundum Dionysium cap. 4. De divinis Nominib. *Nemo agit ad malum aspiciens* ergo nulla humana actio est, nec dici potest mala. Probatio consequentiæ: Operans & ad bonum aspiciens, profecto sua ipsius operatio bona est; ergo cum quisque operans in bonum tendat, omnis ipsius actio est bona.

Quodl. q. 7. *De tertio*.

Præterea, Nomine *mali* aliquis exprimitur & significatur defectus: Nullus autem defectus aut imperfectio ingreditur rationem agendi cujuscunque causæ, imo id magis impedimento est illi: ergo nullum agens operatur ratione defectus & mali, sed vi suæ positivæ bonitatis, quæ de se est alteri communicativa; ergo & quæcunque operatio bona erit, utpote a bono procedens principio.

1. d. 34. *in argum. princip.*

Præterea, Omnis causa assimilat sibi effectum, 1. *De Gener. tex.* 51. saltem in remotissimis remotissima est assimilatio, nempe secundum prædicta communissima; ergo ad minus in perfectio-

fectionibus communissimis assimilatur effectus causæ; ergo & in bonitate, & per consequens a bono, ut a causa procedere nequit actio mala; quæcunque igitur actio bona erit.

1. d. 2. q. 1. *Ad primum principale.* & d. 8. q. 5.

Contra, Aliquod est malum in universo spectato ordine naturæ, ut experimento comperitur; ergo etiam in actionibus humanis; Quemadmodum enim natura aberrat a fine intento ab Authore naturæ, monstraque producit, aliaque id genus, concurrentibus causis, quibus sua virtute resistere non potest; ita actiones humanæ frequenter perperam eliciuntur a voluntate, nulla quidem necessitate urgente, sed ipsa ita operari volente.

Respondeo. Dicendum, non quamcunque hominis actionem esse bonam, sed multas etiam malas atque obliquas. Ad cujus intelligentiam primo videndum est quid nomine *bonitatis moralis*, idest, sequentis actus humanos intelligi debet, & deinde de malitia illi opposita. Porro *Tò morale* aliud non importat nisi id, quod ex more, vel ex consuetudine est generabile in anima. Bonitas itaque moralis actionis humanæ *est integritas eorum omnium, quæ recta ratio operantis judicat debere ipsi actui convenire, vel ipsi agenti in suo actu convenire.* Nam quemadmodum bonitas primaria & essentialis entis est integritas, vel perfectio entis in se involvens negationem imperfectionis, & defectus omnis eorum, quæ oportet illi convenire, ut integrum perfectumque sit ens vel natura; sic bonitas entis secundaria, & accidentalis, quæ entitati jam perfectæ in suo ordine intelligitur supervenire, *est integritas convenientiæ, vel integra convenientia eius alteri, cui debet convenire, vel alterius sibi.* Quæ duæ convenientiæ passim inveniuntur connexæ. Exemplum: sanitas dicitur bona homini, quia sibi conveniens, & cibus dicitur bonus, quia habet saporem sibi convenientem. Exemplum utriusque accipi potest ex Augustino, 8. de Trinit. cap. 3. *Bona valetudo sine doloribus, & lassitudine.* Valetudo enim est bona homini tanquam sibi apprime conveniens, & primum tangitur membrum. Et subdit. Augustinus, *Et bona facies hominis dimensa pariliter, & affecta hilariter, & luculenter colorata.* Hoc pro secundo membro, quia talis facies dicitur bona, cum prædita est iis, quæ sibi conveniunt.

4. d. 14. q. 3. 5. *Dicitur ergo ad quæstionē V. Nec propter hoc*

Nunc autem actus natus est convenire agenti, atque etiam habere aliquam conditionem sibi convenientem Utroque igitur modo habens actum dici potest bonus bonitate accidentali. Idque verum est in universum de actu quocunque, etiam naturali; ac proinde genus hoc bonitatis resultantis ex eo, quia aliquid possidet quod sibi competit, nedum complectitur bonitatem accidentalem, sed & naturalem quoque.

Verum distinguendum est de agentibus. Nam est agens, quod non judicat de eo, quod actui suo convenit, nec actus est in potestate ipsius; idque est agens sine intellectu, & voluntate. Aliud vero est agens, quod de convenientia sui actus judicat, eumque in sua habet potestate, atque id est agens a proposito pollens nimirum intellectu, & voluntate: & ejusmodi actus bonitas secundaria integra dicitur bonitas moralis.

Bonitas moralis quæ?

At agentia ex cognitione intellectiva, quæ proprie, & sola est judicativa de tali convenientia, nata sunt habere regulam intrinsecam rectitudinis in suo actu, & in solis istis esse potest actus bonus præditus morali bonitate; sed non sufficit ad illam agens pollere potentia judicativa de convenientia sui actus, nam præterea oportet, ut tale agens actu recte judicet de actu, ac juxta tale judicium actus repræsentetur. Si enim cognitio erronea sit, licet agatur conformiter cognitioni rectæ alterius cognoscentis, quia tamen tale agens natum est regulari in suo actu per propriam cognitionem; & interim non agit secundum illam in casu, imo contra illam, ideo non recte agit.

Tantum in agētibus per cognitionem intellectivā esse potest bonitas moralis.

Consimiliter talem elicit actum, qualem habet in sua potestate: habet autem in sua potestate, qualem cognoscit ac elicit: quia liberi arbitrii potestas vel formaliter vel concomitanter existit in cognitione, & electione; bonitas itaque moralis actus *est convenientia judicata secundum rectam rationem operantis*, ut dictum est in ejus descriptione.

Addebatur autem *omnium eorum, quæ debent convenire actui.* Nam omne judicium ab aliquo certo incipit. Primum judicium de convenientia, præsupponere non potest convenientiam ab alio intellectu dictatam, alioquin haud foret judicium primum. Præsupponitur igitur aliquod certum, & non ab illo intellectu judicatum, est hujusmodi est natura agentis, & potentia secundum quam agit, & ratio quidditativa actus; ex ratione siquidem quidditativa istorum concludit, hunc actum esse convenientem huic agenti, secundum istam potentiam, vel disconvenientem nullo præsupposito, nisi rationibus istorum terminorum; sicut ex ratione hominis & potentiæ intellectivæ, & actus intelligendi, evidens est, convenire homini per intellectum intelligere, & non convenire per intellectum *tangere* cognita ratione actus tangendi; quæ autem ea sint, quæ ratio recta judicat debere actui suo convenire dicetur in *sequentibus*. Satis nunc est insinuasse rationem bonitatis moralis actionum homanarum, per quam aliquæ reipsa sunt & dicuntur bonæ. Quæ ut sint perfecte bonæ, oportet eas esse ornatas his omnibus, quæ ipsis debent convenire, secundum dictamen rectæ rationis. Et quidem juxta D. Dionysii doctrinam, de *Divin. Nominib. cap.* 4. scribentis, *Bonum est ex una & tota causa, malum autem ex particularibus defectibus.*

Ex quibus judicetur de convenientia actus.

Ex quibus perspicuum est, unde nam oriatur in actu hominis malitia moralis, nam deficientibus omnibus, quibus eum oportet esse ornatum, vel circumstantionatum, complete malus est, cum aliqua vero, aut unum ex eis deesse contigerit, adhuc malus est, quia bonitas ejus integratur concursu omnium omnino, circumstantiarum ut perfecta pulchritudo in corporibus. Cæterum dupliciter intelligi potest, malitiam opponi bonitati actus humani. Nam vel privative, vel contrarie opponitur: Sicut etiam homo dicitur malus contrarie, quando (a)

diu

(a) Est intelligendus Doctor de malitia pro substrato, non vero ut accipitur pro formali, quam malitiam ipse perpetuo statuit in negatione conformitatis ad rectam rationem & legem, ut 2. d. 37. & 40. & 1. d. ult. & *frequenter*. Quia *quæst. cit. Quodl.* distinguit peccata pro distinctione bonitatum oppositarum: loquitur igitur hic de iis, quæ subsunt formali carentiæ bonitatis moralis, ut dans elemosynam non propter bonum finem, nempe amorem Dei, est malitia privativa. Dans propter malum finem est contraria. Sed utrobique malitia formalis est sola privatio conformitatis ad regulam rationis ostendentis legem naturalem, vel positivam. Quare falluntur quotquot Doctorem nostrum contrarium sensisse putant. Sed videndus *art.* 5. infra.

diu habet habitum vitiosum, qui est habitus positivus præferens negationem perfectionis debitæ. Alio modo dicitur malus privative tantum, nempe quia caret bonitate, quam deberet habere, & una caret habitu vitioso positive ei bonitati opposito.

De malitia privativa loquitur Dionysius dicens, *malum inesse ex particularibus defectibus*: Nam defectus particularis cujuscunque circumstantiæ necessario requisitæ reddit actum privative malum, sed malus contrarie non est, nisi insit circumstantia positiva propriam habens deformitatem. Itaque sicut bonitas moralis est integra convenientia, sic moralis malitia est disconvenientia: & malitia quidem privativa est disconvenientia privativa, quæ est carentia debitæ convenientiæ. Malitia vero contraria, est contraria disconvenientia; quæ est conditio aliqua repugnans convenientiæ. Est proinde aliqua actio hominis bona, aliqua mala, quod erat declarandum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Utique nullum agens in actionibus suis malum intendere, vel ad malum aspicere quasi sit objectum prosequutionis. Voluntas malum non respicit nisi illud aversando, & nolendo, & etiamsi ex maxima animi perversitate vellet peccare quia Deo displicet, vel id fieri intendentem, ab aliquo tamen commodo moveretur, & non ab ipsa malitia: attamen in volitione alicujus boni contingere potest multiplex defectus, nisi modo debito & conveniente agenti, appetatur; ut si quis appetat rem vel uxorem alienam, & alia id genus; ex eo igitur eveniunt actiones malæ, non autem quia malitiam voluntas per se respiciat.

Ad secundum dicendum, Voluntatem non agere ratione imperfectionis suæ, sed per suam entitativam perfectionem; agere tamen oblique & peccare, quia suapte natura defectibilis est, & nonnisi dono gratiæ divinæ reddi posse impeccabilem. Actio itaque mala a bono principio est; nec malum qua tale vult appetitque; verum volens aliquid sub ratione boni, quod tale non est, vel in se, vel ex legis mandato, deficit a rectitudine, estque actio ipsius mala.

-d. 37. q. 2. -19. Ad tertium respondeo, quando causa est efficiens, similitudo est inter causam & causatum, licet remota in causis æquivocis: At in casu voluntas est causa actionis malæ, non qua efficiens, sed quatenus deficiens est.

ARTICULUS II.

Utrum actus hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Doctor 4. *d.* 7. §. Ad solutionem, & *d.* 40. *utriusq. script Quodl. q.* 18. §. Ulterius ex rationibus illorum. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 18. *art.* 2.

Videntur actus humani nullam accipere bonitatem vel malitiam ex objecto. Etenim causa non expectat perfectionem, ut nec recipit imperfectionem a suo effectu, nec accipit ab ipso bonitatem, aut malitiam. Cum enim sit suo effectu prior, quæ ad propriam spectant perfectionem possidet independenter ab effectu. Sed objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam; ergo actus hominis non accipiunt bonitatem vel malitiam ex objecto.

rol. 4. n. 21.

Præterea, Objecta actionum humanarum sunt res a Deo conditæ. His autem in rebus nullum est malum vel malitia, imo sunt bonæ valde; ergo ex eis actus hominis nullam malitiam accipere possunt.

Præterea, Bonitas & perfectio rerum sita est in formis earundem: Objecta autem, circa quæ versantur actus humani, non sunt formæ actuum ipsorum; ergo exinde non accipiunt operationes hominum malitiam vel bonitatem.

Contra, Motus omnis recipit speciem a formali termino motus; ergo actus humani specificam distinctionem accipiunt ab objectis, ad quæ terminantur, ut exinde boni sint, vel mali. 1. d. 26. n. 44.

Respondeo dicendum; Primam specificationem mali vel boni inesse actibus humanis ex objecto, prout fuerit agenti conveniens, aut secus. Declaratio: Nam (ut tactum fuit *articulo præcedenti*) recta videmur intelligere & explicare moralem bonitatem actuum humanorum, quæ est quædam eorum secundaria perfectio, per comparationem, & proportionem cum primaria, & naturali bonitate entium, ut quemadmodum hæc perfecta, completaque sunt in ordine naturæ, cum eis nihil deest eorum, quibus stat perfectio primaria uniuscujusque, ita secundaria bonitas actuum humanorum coalescat oportet ex iis omnibus, quæ recta ratio dictat, debere eis convenire. Quoniam igitur entium primaria atque essentialis perfectio forma cujusque est, ita & secundaria vel moralis perfectio actuum humanorum primo & potissimum a forma accipienda est. Formam autem, vel speciem actus hominis ab objectis accipiunt; ab ipsis ergo primam in genere moris bonitatem vel malitiam hauriunt, ut boni sint cum convenientia actui, ut est talis agentis, probantur; mali vero, quoties disconvenire inveniuntur. Porro de tali convenientia, vel disconvenientia, judicium rectum fertur ex ratione quiditativa agentis, & potentiæ intellectivæ, & actus agentis, ut dictum fuit *articulo primo*. Ex his enim potest concludi, quid sit objectum conveniens tali actui, ut est talis agentis, puta de actu comedendi, quod convenienter transeat super cibum restaurativum deperditi, non vero super id, quod natum non est cedere in nutrimentum hominis, ut est lapis, & alia id genus. Hæc objecti determinatio prima est, quæ pertineat ad genus moris, non sane veluti differentia determinans ad aliquid in eo genere: sed eo quod is primus gradus moralis bonitatis se habeat tanquam potentiale receptivum ulterioris determinationis in genere morali. Itaque propterea quod actus hominis transeat super objectum conveniens secundum dictamen rectæ rationis. Nam ultra naturalem convenientiam, qualem præsefert Sol respectu visionis, adest præterea judicium de ipsa convenientia inter objectum, & actum ut est talis agentis, estque, ut dictum est, prima bonitas moralis, apta vestiri supervenientibus circumstantiis in genere moris. Ab objecto igitur conveniente actui, ut est talis agentis, juxta dictamen rationis rectæ oritur quod actus sit moraliter bonus in genere moris, sicuti ex objecto disconveniente eidem actui fit, ut sit moraliter malus.

Unde constet objectum esse conveniens, aut secus. Videsis Vasquesium 1. 2. *disp.* 50. *cap.* 1. Scotum vindicantem a censuris Thomistarū.

Ad argumenta. Ad primum concedo, causam nullam accipere perfectionem aut imperfectionem ab effectu, ut est natura suo effectu prior, sed nego, objecta actuum humanorum

com.

comparari ad potentias, ut effectus ad suam causam comparatur. Nam vel actibus ejusmodi præsupponuntur, vel si ab eis fiant ut in finibus præstitutis, non sunt actibus vel agentibus convenientia, vel disconvenientia nisi prævio dictamine rationis talia cognoscantur, & probentur, aut improbentur. Sunt ergo simul natura cum actibus super ipsis transeuntibus, atque ab iisdem speciem accipientibus; propter quam speciem boni aut mali sunt ex objectis, ut expositum est.

Ad secundum patet ex dictis; Nam res extra a Deo conditæ nullam dant convenientiam, aut disconvenientiam actibus hominis præter naturalem, & extra omne genus moris. Tunc enim incipit genus moralitatis in actibus humanis, cum primum accedit dictamen rationis, judicans quædam convenire actui, & agenti, quædam disconvenire. Et quidem complura conveniunt homini secundum esse naturale eorum, a quibus tamen ratio dictat, esse abstinendum veluti disconvenientia actui, ut est talis agentis.

Ad tertium dicimus, utique perfectionem omnem in entibus ortum habere ex formis eorum. Forma autem hæc, quæ est secundaria perfectio actuum humanorum, idest, ex deliberatione procedentium ab homine, non inest ipsis intrinsecus, sed ex multis ad illius integritatem concurrentibus, inter quæ primum est ut transeat actus super conveniens objectum de dictamine rationis rectæ, ut sit rectus; ab hoc ergo accipit speciem primam & formam, unde inest actibus perfectio aut imperfectio, ut expositum est.

ARTICULUS III.

Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantiis.

Doctor locis art. præced. cit. S. Thomas 1. 2. *q.* 18. *art.* 3.

Videtur actio hominis non esse bona vel mala ex circumstantiis, sed a solo objecto haurire bonitatem vel malitiam. Etenim circumstantiæ quædam relationes sunt: Sed bonitas quædam qualitas est, secundum Philosophum 10. *Ethic. cap.* 2. Similiter virtus est qualitas ex eodem in Prædicam. *cap. De qualit.* ergo actus ex solo objecto bonitatem vel malitiam accipiunt, non vero ex circumstantiis.

Prol. q. 3. n. 11. Præterea, Circumstantiæ quædam accidentia sunt, quatenus superaddi intelliguntur actionibus humanis, ac propterea conflatur ex utrisque unum per accidens; Sed nulla scientia est primo de conceptu uno per accidens; quia talis præsupponit scientiam de utraque parte; ergo scientia moralis per se non considerat humanos actus, ut afficiuntur circumstantiis. Considerat autem per se de bonitate & malitia actuum humanorum, quatenus conducunt, & abducunt a felicitate; ergo tantum bonitas objectiva, quæ est ex genere, cadit sub considerationem scientiæ moralis.

Præterea, Circumstantiæ adveniunt actui extrinsecus: sed bonum, & malum sunt in rebus, ut ait Aristoteles, 6. *metaph. in fine* ergo ab circumstantiis non est actio hominis bona vel mala, sed ab ipsis rebus.

Contra, Dionysius, 4. de divinis Nominib. *Bonum ex una & tota causa, malum autem ex particularibus defectibus.* tota, inquit, causa, hoc est, integra ex omnibus circumstantiis.

Respondeo dicendum, humanas actiones esse bonas vel malas ex circumstantiis, quæ bonitas recte specifica appellatur in comparatione ad bonitatem ex genere, de qua actum *articulo præcedenti*. Nam quemadmodum in corpore pulchritudo coalescit ex concursu omnium corpori convenientium, & inter se, puta quantitatis, coloris, & figuræ, adeout bonitas hæc secundaria corporis sit perfectio quædam integrata, seu conflata ex omnibus convenientibus illi, & sibi invicem. Quibus exacte concurrentibus perfecta exsurgit pulchritudo, vel secundaria corporis perfectio, e contra vero omnibus deficientibus est corpus perfecte deforme, & malum in eo genere, & quibusdam subtractis, est malum, idest, non pulchrum, ut deceret, ita consimiliter in actibus humanis. (a) Hi quippe tales sunt & dicuntur quoad primum gradum moralitatis eorum; ex eo quod de potentia libera deliberate procedant, & bonitatem quandam ex genere hauriunt ex objecto, si conveniens sit agenti juxta dictamen rectæ rationis, ut mali sunt si objecta disconvenientia fuerint agenti: eaque bonitas ex objecto in actus derivata essentialis est. Verum quia Præterea ratio recta dictat, complura alia oportere actui convenire ut sit complete rectus & bonus bonitate morali, bonitas ejus moralis completa coalescit ex consensu & aggregatione omnium sibi convenientium, non absolute ex natura actus, sed juxta dictamen rectæ rationis. Quandoquidem ergo recta ratio dictat, actionem supra conveniens objectum transeuntem elici oportere propter debitum finem, debitoque modo, opportuno tempore, & concurrere debere alia id genus: evidens est, actui ex genere bono accedere ulteriorem bonitatem ex concursu congruentium circumstantiarum, uti ex malitia majori vel minori scatere pro ratione defectus earundem.

Ad argumenta. Ad primum respondeo secundum Aristotelem, 7. Phys. tex. c. 17. & 20. *Virtus omnis & malitia ad aliquid sunt*, actus igitur esse bonos, vel vitiosos, importat relationem, vel multas relationes; Sed tamen habet modum denominandi, vel prædicandi *Qualitatis*, sicut sanum & pulchrum, & universe ita est in iis, quæ sunt quartæ speciei *Qualitatis*.

Ad secundum dicendum, *Hominem* ex anima & corpore conflatum esse per se objectum moralis scientiæ, & medicinæ propterea quod universaliter contineat omnes veritates utriusque scientiæ. Nam corpus humanum virtualiter includit rationem sanitatis: ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum. Similiter anima hominis continet virtualiter rationem felicitatis naturalis. Unde Philosophus 1. *Ethic.* ex ratione animæ concludit naturam felicitatis naturalis hominis. Ars igitur moralis est habitus cognitivus circa objectum operabile ex natura rei, & objecti attingibilis utique per operationem animæ tendentis in suam felicitatem naturalem; & nedum est cogniti-

Prol. q. 3. 6. *Ad primum argument. primæ Quæst* V. *ad tertii* & q. 4. n. 13 & 6. metaph. q. 1. n. 14.

(*a*) Hanc bonitatem ex genere appellat *hic* S. Thomas *specificam*. Doctor aspicit ad ejus potentialitatem quasi generica m appellatq. supervenientem ex circumstantiis *bonitatem specificam*. Sed diversis vocibus idem subest conceptus realis, quicquid post Cajetanum cavillentur Thomistæ, quos subinde redarguit Vasquez, ut *art.* 2. notavimus Sed signanter vanus est labor Valentiæ *disp.* 2. *q.* 13. *puncto* 2. Porro hæ circumstantiæ versiculo hoc comprehenduntur, *Quis*, *Quid*, *Ubi*, *Quibus auxiliis*, *Cur*, *Quomodo*, *Quando*.

gnitivus, verum etiam directivus in operationem; id autem dirigens est regula intrinseca suarum actionum, seu rectum rationis dictamen. Hæc autem ratio ostendit, & dictat, complura oportere actui suo convenire, ut sit aptus attingendo fini, propter quem operatur: ea plura, quæ ratio recta dictat, accedere oportere actui, circumstantiæ sunt; quæ etsi comparentur ad actum ut accidens per accidens ad suum comparatur subjectum, quo tamen actus sit virtuosus necessariæ sunt, & sub considerationem moralis scientiæ cadunt.

De his agit Doctor late 5. metaph. q. 2

Ad tertium dico, Aristotelem esse intelligendum de bonitate neturali, quæ est sequela entis, vel etiam de ea, quam actus ab objectis accipiunt, a quibus & primo specificantur, propriam exinde mutuantes naturalem perfectionem. At ultra hanc, aliam esse secundariam bonitatem coalescentem aggregatione multarum perfectionum congruentium quidem actui primo, seu bonitati primariæ, & essentiali, non ingredientium tamen illius quiditatem. Et conformiter ad hanc secundariam entium perfectionem, nos intelligere, & declarare bonitatem moralem actuum humanorum, quæ ut est extra rationem actus boni bonitate objecti convenientis, ita est necessaria bonitati morali specificæ ex specifica ratione circumstantiarum provenienti.

ARTICULUS IV.

Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine.

Doctor 2. *d*. 7. §. Ad solutionem, *&* *d*. 40. *utriusq. scrip. Quodl. q.* 18. §. Ulterius. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 18. *art.* 4.

Videtur actio humana esse bona vel mala ex fine. Nam hoc diserte traditur a Magistro sent. 2. d. 40. c. 1. *Simpliciter*, inquiens, *ac vere sunt boni illi actus, qui bonam habent causam & intentionem, idest, qui voluntatem bonam comitantur, & ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent, qui perversam habent causam, & intentionem.* Unde Ambrosius ait, *Affectus tuus operi tuo nomen imponit*. Ab fine ergo humanæ actiones hauriunt bonitatem & malitiam.

Offic. 1. cap. 30.

Præterea, Actus intelligendi est verus ex principio, ex quo pendet, & unde deducitur; ergo a fine actio humana est bona vel mala. Probatio consequentiæ. Sicut se habet principium in speculabilibus, ita finis in operabilibus; ergo ut conclusio est vera ex principio, ita humana actio est recta vel obliqua ex fine.

Præterea, Bonitatis aliqua una causa est assignanda; Nulla alia inveniri potest præter finem, cujus gratia quis operatur; ergo a fine accipit actio humana malitiam vel bonitatem.

Contra, Magister sent. ubi supra cap. 3. allegat. Augustinum *lib. contra mendacium*, docentem, plures actus esse bonos non posse; etiamsi propter bonum finem fiant: *ut si quis dicat: Furemur divitibus, ut habeamus quod demus pauperibus. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam, cum qua fit, homo de morte liberetur &c.*

Respondeo dicendum, Non ex solo fine actiones humanas esse bonas, vel malas, sed potius ut sint bonæ fieri ex concursu reliquarum circumstantiarum; malas vero reputari ex quocunque defectu illarum. Et quidem perspicua hæc solutio est ex dictis in *præcedentibus* de bonitate morali actuum humanorum, accepta declaratione ex proportione bonitatis naturalis; non ejus quæ convertitur cum ente, cui nullum opponitur malum; eo ipso enim quod aliquid est, & bonum sit oportet; Sed per comparationem ad bonitatem primariam, & secundariam entis naturalis. Sicut enim in corpore pulchritudo (quæ utique est ejus secundaria perfectio) coalescit & constat ex aggregatione omnium illi corpori convenientium, ut quantitatis, coloris, & figuræ: ita bonitas actus moralis inest sibi ex aggregatione omnium convenientium actui, non absolute ex sui natura, sed quæ ipsi ratio recta judicaverit convenire. Quoniam igitur rectum rationis dictamen judicat determinatum objectum convenire, & determinatum modum & locum & tempus & alia id genus concurrere oportere, manifestum est actum ex solo fine haud esse posse complete moraliter bonum; imo stante recto fine, & cæteris deficientibus, malus erit, aut ex genere, nisi sit objectum agenti per actum conveniens; aut etiam specificis malitiebus scatebit, si reliquas circumstantias a fine pravas reputaverit rectum dictamen rationis. Veruntamen prima ratio bonitatis, vel malitie iex objecto in actum derivatur, prout fuerit conveniens juxta dictamen rationis, aut secus, id vero necessario præsupponit convenientiam actus ad efficiens, a quo efficente libero actus dicitur moralis, quatenus libere elicitus, idque commune est actui bono & malo neque enim actus est laudabilis, vel vituperabilis, nisi de voluntate procedat. Hæc objecti determinatio prima est spectans ad genus moris; dans subinde actui primam specificationem in eo ordine moris: etsi quia potentialis est respectu supervenientium bonitatum, recte appelletur bonitas ex genere; eo enim primum fit capax determinationis moralis secundum circumstantias ordinatas. Secundo bonitas ulterior accedit actui ex circumstantia finis, nempe operantis. Nam ex natura agentis, & actionis, & objecti statim concluditur, eum actum competere non debere tali agenti, nisi in ordine ad talem finem. Exemplum: Statim innotescit, actum comedendi cibum idoneum, esse gratia restaurandi vires deperditas, atque ad eum finem fore eligendum & appetendum. Post circumstantiam finis sequitur circumstantia modi agendi, quæ ex prædictis omnibus concluditur, vel certe ex aliquibus eorum scitur; talem vel talem modum operandi esse oportere. Exinde concludi potest de tempore: Nam tali agenti propter debitum finem actuique congruum præferenti modum, non semper congruit in actum exire, sed stato opportunoque tempore, pro quo potest finis intentus obtineri. Ultima omnium videtur circumstantia loci: imo multi sunt actus, quorum etiam completa bonitas moralis a nulla pendet circumstantia loci

(a)

Articulo. Uterque enim vult, ex multiplici ratione bonitatem in actus humanos derivari.

. Thomæ & tot eadem t sententia [illegible]ur.

(a) Vide glossam Lycheti super dist. 40 2. ad 6. *De secundo*. Sed nos sequimur expositionem Mastrii *Scotistæ* super 2. sent. disp. *de actibus hum. q.* 4. *art.* 2. quia ita habet diserte Doctor *q.* 18 *quodl. cit.* Sed Lychetus ait, Doctorem *loco cit.* loqui de primitate originis: quia ratio recta prius origine dictat actum esse eliciendum libere a causa, & deinde respicit objectum super quod debet transire actus. Sed Vasquez 1. 2. disp. 50. cap. 1. contendit, *Scotum solum dixisse in ordine ad efficientem causam desumi conditionem necessariam ad bonitatem & malitiam, quod nemo inficiari potest*. Hæc Vasquez redarguens Thomistas aliter Scotum intelligentes.

loci. Quoniam igitur integra actus moralis bonitas horum omnium aggregatione conflatur & constat, evidens est, solam finis bonitatem, etiam cum intenditur secundum rectam rationem non sufficere ad completam ejus actus bonitatem: Nam præterea concurrere oportet cæteras circumstantias enumeratas, ad hoc ut actus humanus sit moraliter bonus.

Ad argumenta. Ad primum patet ex Augustini auctoritate ad partem negativam allegata, Etsi enim finis conditio principalis sit pertinens ad actus bonitatem, non est tamen simpliciter sufficiens, loquendo etiam de bonitate meriti, quæ addit supra bonitatem moralem, illa est principalior ex fine: nam supposita completa bonitate morali, superadditur bonitas meritoria ex relatione debita istius actus ad finem: quæ debita relatio exsurgit inquantum elicitur a charitate. Unde auctoritates fini attribuentes actus bonitatem exponi possunt, eas procedere de meritoria bonitate, quæ ex fine est; non vero intelligi debere de morali bonitate, ad quam integrandam tam multa concurrere oportet, præter circumstantiam finis.

Ad secundum dicimus *Tò Sicut se habet principium in speculabilibus sic finis in operabilibus*, expositum fuisse *quæst.* 10. *art.* 6. Itaque breviter respondemus, Actum intellectus semper esse verum ex principio, quia cum causa naturalis sit, nequit difformiter agere sed illico assensum præstat conclusioni evidenter deductæ ex principio. At voluntatem e contra pro innata sui libertate non semper conformiter agere suo objecto, & etiam ipsa conformiter tendente in objectum prout scilicet est appetibile, & propter finem ordinatum, non necessario tamen exinde actus est bonus, cum deesse queant alia, ex quorum defectu actus est malus & obliquus.

Ad tertium respondeo, Eam unam actus bonitatem integrari ac præsupponere perfectiones omnes actui eidem convenientes, ut pulchritudo in corpore; etsi igitur ratio finis præcipua sit, multas alias præterea perfectiones concurrere oportet, ut actus sit moraliter bonus, ut declaratum est.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.

Doctor Quodl. q. 18. §. Ex isto, 2. *d.* 37. *q.* 1. *n.* 9. 4. *d.* 50. *q.* 6. §. Ad primum *S. Thom.* 1. 2. *q.* 18. *art.* 5.

VIdentur actus morales minime specie differre ex eo quod sunt boni vel mali. Etenim ex dictis in præcedentibus, primus gradus moralitatis in actibus humanis ex objecto est, atque exinde primum sunt boni vel mali. Sed res, quæ sunt actuum nostrorum objecta, non differunt specie, propterea quod bonæ sint, vel malæ. Siquidem unus, idemque homo pro temporum diversitate bonus & malus esse potest; ergo neque actiones humanæ super tale objectum transeuntes specie differunt eo quod sint bonæ vel malæ.

Præterea, Malum formaliter in actibus humanis quædam privatio est, & non ens ex dictis *par prim. quæst.* 48 *art.* 1. *& seqq.* Non videtur autem qua ratione intelligi, vereque dici queat, aliquid non ente, vel privatione ab alio specie differre; ergo humanæ actiones non differunt specie propterea quod bonæ vel malæ sint, & dicantur.

Præterea, Bonitas & malitia in actus humanos etiam ex circumstantiis redundat & derivatur juxta dicta *art.* 3. Sed circumstantiæ quædam accidentia sunt actuum nostrorum, quibus potest carere, & ornari perstante ipsorum substantia actuum. Cum ergo accidentia non inferant specificam differentiam illorum, quibus sunt accidentia, ex malitia & bonitate, actus morales specie non distinguuntur.

Contra, Secundum Philosophum 2. *Ethic. cap.* 1. Habitus generantur ex actibus iisdem, ad quos inclinant: habitus autem specie distinguuntur; ergo & actus.

Respondeo dicendum, Revera actus humanos moraliter bonos specie differre ab actionibus malis; non autem ipsos actus secundum eorum *esse* naturale ratione superadditæ moralitatis. Ad cujus evidentiam, sciendum (prout & *in antecedentibus tactum* fuit) quemadmodum pulcritudo non est aliqua absoluta qualitas in corpore pulchro, sed magis aggregatio omnium ei corpori convenientium, puta magnitudinis, figuræ, & coloris, atque omnium respectuum aggregatio, qui respectus sunt ad corpus, & ad se invicem, ita moralem bonitatem actus esse quasi quendam decorem ejus involventem aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad objectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum; non utcumque, sed prout recta ratio dictat, ea omnia debere actui convenire. Ac proinde convenientia actus ad dictamen rectum est, qua posita actus est bonus quave sublata, non est hac morali bonitate bonus. Nam quamtumcunque actus versetur circa objectum qualecumque, nisi id fiat prout ratio recta operantis dictat esse faciendum, ut si non adsit ratio recta in operando, profecto actus bonus moraliter non erit, potissimum ergo conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus ei actui debitis, est bonitas moralis actus.

1. d. 3. q. 7. n. 34. Prologi q. 4. n. 21. Quodl. q. 17. n. 7.

1. d. 17. q. 3. 6. *Quantum ad istum articulum.*

(a)

Ea autem conformitas actus ad rationem rectam de circumstantiis actui debitis dictantem quæ est bonitas moralis illius, est conditio actus accidentalis. Actus enim procedens de habitu causatus juxta regulas dictaminis recti, natus est congruere completo dictamini prudentiæ. Habitus enim ex sui natura, & per se inclinat ad illum actum, & ex consequenti inclinat ad actum, qui sit conformis rectæ rationi, modo recta ratio insit operanti. Evenire vero potest, ut idem habitus in natura de genere Qualitatis, qui generaretur ax actibus abstinentiæ elicitis cum ratione erronea operantis, accedente dictamine recto, evadat virtus abstinentiæ, qui prius non erat habitus virtutis; nec tamen exinde accretio ulla, aut diminutio facta est circa habitus naturam; ergo ipsum esse conformem ad ractionem rectam, & inclinare ad actus juxta regulas prudentiæ, aut secus, conditio

Bonitas moralis est actui in esse natura & habitui inclinanti ad tales actus, conditio omnino accidentalis.

(a) Conformitas actus ad rationem rectam est formaliter bonitas actus moralis, supponens pro materiali aggregationem omnium ab actu morali præexigitorum, eaque conformitas a Doctore appellatur decor quidam actus, quæ est relatio quædam Ordinis ad dictamen rectum, seu prout illæ aggregata in unum disponuntur & ordinantur sub regula dictaminis recti.

ditio est accidentalis ipsius, ac actuum ejusdem. Conjungi igitur prudentiæ attribuit habitui, ut est forma de genere Qualitatis, esse virtutem, modo is habitus ex natura sui natus sit esse prudentiæ conformis. Ac propterea nihil aliud in entitate absoluta dicit habitus, qui est virtus moralis, ab illo, qui est talis in natura, & virtus non est, quia non dirigente prudentia acquisitus, nisi quod, ut dictum est, natus est ex consequenti inclinare in actus conformes recto dictamini rationis.

Ex quibus manifestum est, Bonitatem moralem, & malitiam subinde esse conditiones extrinsecas & accidentales habituum & actuum eorundem, ut sunt formæ absolutæ de genere qualitatis. Qua autem ratione actus moraliter bonus specie differat ab malo, nunc explicandum est.

Bonum, & malum in moralibus specie differre.

Et quidem ratio solutionis accipienda est ex dictis. Nam cum forma constitutiva moralis bonitatis præcipue statuenda sit in conformitate actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus sibi debitis: etsi hæc omnia minime ingrediantur naturam ipsius actus, ut forma quædam absoluta est, constituitur tamen exinde actus in sui specifica ratione bonitatis moralis sic, ut vel uno ex illis deficiente non subsistat ratio bonitatis moralis, juxta doctrinam Dionysii: *malum ex quocunque defectu*. Ergo quoniam hæc est natura ultimæ differentiæ, profecto conformitas hæc ad dictamen rectum est differentia bonitatis moralis constitutiva, qua subinde specie differt ab morali actus malitia, quæ formaliter est difformitas ad rationem rectam. Quemadmodum decor & pulchritudo corporis formaliter est convenientia omnium accessoriorum tali secundariæ perfectioni, tum cum corpore, tum inter se, ac in tali mutua, & cum tertio convenientia statuitur specifica perfectio pulchritudinis, & specificum discrimen ab dedecore corporis, quæ dedecentia, quædam improportio est; ita recte intelliguntur specie differre actus boni & mali per conformitatem, & difformitatem ad rectum dictamen rationis.

Quodl. q. 18. n. 8. & 9.

(a) Hæc autem conformitas & difformitas non alio modo inter se specie differre dicendæ sunt nisi secundum modum, quo cæteræ privationes a formis, quas formaliter excludunt, specie differre concipiuntur, specie nempe privativa: Exemplum: Surditas, & cæcitas in suo ordine differunt specie privativa, sicut auditus, & visus distinguntur specie positiva. Cum itaque privationes distinguantur specie ex distinctione habituum specifica: & numero ob distinctionem numeralem eorundem: peccata, quæ formaliter privationes sunt rectitudinum, quæ actibus inesse deberent distinguuntur formaliter ex harum rectitudinum distinctione. Cum ergo debent haberi diversæ rectitudines specie, adsunt carentiæ, vel peccata diversa specie: adeout non per conversionem ad objecta, quæ mala non sunt nisi materialiter, distinguuntur ipsa peccata, sed formalis ratio in eis, distinguitur in comparatione ad rectitudinem aliam, atque aliam specie, quæ inesse deberet. Quare illud peccatum est gravius ex genere, quod opponitur rectitudini meliori; illa autem rectitudo est melior, quæ est fini immediatior, cæteris paribus.

2. d. 7. §. Ad solutionem. & d. 40. & Quodlib. q. 18. §. Ulterius

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Bonitatem, vel malitiam actuum humanorum ex genere dictam propter ulteriores determinationes quasi specificas desuper advenientes esse primariam & essentialem, dantem nimirum speciem actui humano. Itaque si in tali ordine actus humani boni inveniantur, specie differunt ab actibus ex genere malis. Et cum dicitur unus idemque homo specie non differt a seipso, ex eo quod modo bonus modo malus sit. Nos dicimus non esse actum bonum exinde quod transeat super hoc aut illud objectum, sed spectari bonitatem ex genere ratione convenientiæ ipsius ad actum & malitiam ratione disconvenientiæ dictatæ per rectam rationem, ut regulam intrinsecam, & proximam ostendentem dictamina naturæ aut legis positivæ divinæ vel humanæ, quæ lex est regula extrinseca, & remota, ut comparatur ad rectum rationis dictamen. Etsi ergo extrinseca objecta actuum humanorum non differant specie per malitiam & bonitatem; attamen ut comparantur ad voluntatem illis attendentem, efficiunt specificam distinctionem actuum ipsius, quatenus ei convenientia, aut disconvenientia sunt juxta dictamen rectæ rationis. Si enim convenientia probentur operanti per actum tendenti in illa, boni sunt & dicuntur: nam juxta inclinationem naturalem eliciti, sin minus, mali censentur, & præter vel contra naturam positi. Secundum Augustinum, 5. *de Civit. cap.* 9. Cum enim naturalis inclinatio sit tantum respectu boni, profecto actus vitiosus non erit secundum naturalem inclinationem, qui formaliter importat privationem justitiæ, quæ actui inesse deberet.

Quodl. q. 17. §. His primo. 2. d. 7. Ad quartum principale.

Ad secundum concedimus, Malum pro formali in privatione statui debere. Ideo enim malus est actus, quia difformis dictamini rectæ rationis, & ideo desunt ei illa, quæ recta ratio dictat, debere sibi convenire, ut bonus esset: imo malus etiam erit, si vel unum ex illis non concurrat ad ornatum ipsius. Cum dicitur, non ente vel negatione non intelligitur aliquid specie differre ab alio. Responsio: Verum est privatione unum ab alio non differre specie positiva, sed nos distinguimus peccata, quæ formaliter quædam privationes sunt, sicuti di-

(a) Hæc fuit sententia S. Bonaventuræ 2. d. 34. art. 2. q. 3. *Ad secundum principale*. Malum, inquiens, est in eodem genere cum bono, sed hoc non est proprie & secundum rectam ordinationem, verum per quandam reductionem: & ex hoc non sequitur quod malum sit aliquid. Nam privationes ad idem genus cum suis habitibus reducuntur, & tamen ipsæ formaliter loquendo nihil sunt. Hæc ille. Poncius in appendice ad *dist.* 40. 2. *n.* 71. nititur adstruere rationem moralitatis abstractam ab actu bono, malo, & indifferenti, quæ ab iis actibus contrahitur per proprias differentias, quibus & distinguuntur, dicitque in eo consistere, quod actus fiat libere ob motivum abstrahendo a ratione motivi. Mastrius disput. *de Actib. hum. quæst.* 1. *dubit.* 3. & *disp.* 5. *metaph. quæst.* 13. idipsum conatur tueri (etsi oppositum reputet probabile) quia moralitas re & nomine invenitur in actibus bonis & malis & indifferentibus, ergo univoce convenit eis. Nobis contrariam sententiam docuisse Doctor videtur: sentiens malum formaliter consistere in negatione conformitatis ad rationem rectam præcepta legis positivæ & naturalis ostendentem. Enti autem & non enti nil commune reale, sed tantum secundum nomen, & per quod est quid intelligibile significabile, non autem intelligibile, ut loquitur Doctor *colatione* 35. Hec malitia non est species ulla, sed magis privatio speciei & ordinis, & reductive ad bonitatem, qua privat, spectat ad genus moralitatis, & secundum distinctionem illorum & ipsa distinguitur specie vel numero privative non positive, ut ait Doctor. Super hypothesi solutionis, quod malum formaliter privatio sit, vide Mastrium *loco cit. metaphysicæ* egregie disputantem. Sententiæ nostri Doctoris subscribit Valentia in *præsenti articulo* pluribus agens contra Cajetanum oppositum amplectentem, & ostendens, idipsum Aquinatem docuisse in medium productis testimoniis ex doctrina ipsius.

ſtinguuntur ſpecie rectitudines, vel conformitates ad rectam rationem, quæ ineſſe deberent actibus liberis, & non inſunt, & non per converſionem ad objecta, quæ nonniſi materialiter, ut dictum eſt, mala ſunt.

Quodl. q. 18. §. *Ulterius* 2. diſt. 40.

Ad tertium reſpondeo, Circumſtantias quidem tribuere actui bonitatem accidentalem reſpectu primariæ & ſpecificæ, quam ex objecto haurit, etſi relate ad ipſas circumſtantias recte bonitas de objecto accepta vocetur ex genere, veluti per circumſtantiarum bonitatem ſpecificanda. Porro nedum bonitas hæc circumſtantiarum ſub tali ratione ſpecifica dicitur, verum etiam quia reipſa influere queunt in ipſius actus ſpecificam bonitatem, vel malitiam, quoties objecti ipſius naturam induunt cum eodem coincidentes objecto. Exemplum: Elargiri eleemoſynam pauperi, ex ſe actus bonus eſt, verum ſi dans miſero ſtipem, ad captandam gloriam vanam id facere proponat, continuo circumſtantia finis rationem objecti induit, a quo actus ſuam ſpeciem accipit. Conſimiliter vadens ad Eccleſiam miſſæ ſacrificio interfuturus ut ſatiſfaciat Eccleſiæ præcepto, & is finis eſt objectum ejus actus, a quo ſubinde ſpecificatur.

Videndus Maſtrius Scotiſta diſp. *de Actibus hum.* q. 4. *art.* 4.

ARTICULUS VI.

Utrum actus habeat ſpeciem mali vel boni ex fine.

Doctor. 1. *diſt.* 1. *q.* 2. §. Ad rationes in oppoſit. V. Ad confirmat. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 18. *art.* 6.

QUoniam præſens quæſitum expendimus ſupra *q.* 1. *art.* 3. nunc breviter dicendum Actum recipere ſpeciem boni vel mali ex fine. Sed intelligendum, non loqui nos de fine operantis, qui finis circumſtantia quædam eſt, dans ſubinde actui non ſpecificam diſtinctionem, ſed ſuperaddens tantum bonitatem aut malitiam accidentalem, pro qualitate nimirum ab ſe intenti finis. Cum ergo dicimus, a fine actum humanum recipere propriam ſpecificationem, juxta quam eſt bonus vel malus, loquimur de fine operis, ſeu actus ipſius. Is proinde finis actionis humanæ cum objecto operis ipſius omnino coincidit. Et quidem res manifeſta eſt loquendo de actibus intentionis & fruitionis. Sed non perinde perſpicua eſt de actibus electionis; dicimus tamen hunc accipere ſpeciem boni vel mali ex fine non operantis ſed operis. Nam eligens furari ut ſit facultas mœcandi, præciſo fine operantis, adhuc ſtat malitia furti ex objecto immediato in actum redundans; exinde ergo accipit ſpeciem mali fundatam in turpitudine objecti ſic ad rationem rectam relati nempe ut diſconvenientis. Ita quoque in eligente abſtinentiam ad retundendam concupiſcentiæ petulantiam ſtat ratio honeſti operis per objectum primario movens etiam non referendo opus ad finem operantis.

Videndus Doctor 4. d. 14. q. 2. §. *Alia concluſio.*

ARTICULUS VII.

Utrum ſpecies, quæ eſt ex fine, contineatur ſub ſpecie, quæ eſt ex objecto, ſicut ſub genere, vel e converſo.

V*Aſquez hunc S. Thomæ articulum declarans multa dicit, valdeque ſollicitus eſt in concordando quæ ſanctus Doctor* hic *ſcribit cum iis, quæ tradit.* 2. 2. *quæſt.* 11. *art.* 1. Ad ſecundum: *faſſus eſt tandem, ſe non aſſequi mentem S. Doctoris. Brevius Valentia* diſp. 2. quæſt. 13. punc. 4. *& forte verius rem explicat, dicens non eſſe hoc accipiendum quaſi ſpecies accepta ex objecto per ſe, & proprie contineatur ſub altera ſumpta ex fine tanquam ſub genere*, ſed tantum ſecundum quandam analogiam *inquit quatenus nempe ut ſpecies proprie dicta, eſt aliquid magis particulare, quam ſuum genus: ſic ſpecies ſumpta ex objecto per ſe ordinato ad finem eſt magis particularis, quam ſpecies ſumpta ex fine. Hæc ille: & ſubdit: Porro Cajetanus nihil commentatus eſt in illo* articulo 7. *Credo, quoniam animadvertit, analogiam illam generis & ſpeciei, ſecundum quam dicimus intelligi debere S. Thomam, nihil vel parum pertinere ad diſputationem moralem.*

Quæ nobis huc facientia ex Doctore adnotanda occurrunt, ex *quæſt.* 2. *diſt.* 14. 4. *n.* 10. & *Quodlib. quæſt.* 18. *n.* 8. ſequentia ſunt. Illa virtus ſimpliciter ſuperior cenſenda eſt, cui magis ex objecto convenit imperare, ideſt, cujus ratione voluntas tali pollens virtute aliis imperat, aut utitur aliis virtutibus ad diverſos fines. Charitati autem ex objecto, qui eſt ultimus finis, magis convenit uti quacunque alia virtute, quam e converſo: Sicut ſemper in actibus & poteſtatibus ordinatis habens finem ſuperiorem regulariter utitur inferioribus omnibus. Species ergo quæcunque accepta ex fine operantis, continetur ſub ſpecie, quæ ex objecto ſumitur, quoties virtuti ex objecto magis convenit imperare. Exemplum: Pœnitentiæ objectum eſt malum ulciſcendum, ſeu reus, in quem eſt vindicandum: objectum autem charitatis eſt Deus ſub ratione nobiliſſima: neceſſario ergo ſpecies accepta ex objecto pœnitentiæ continetur ſub ſpecie accepta ex objecto, in quod tendit dilectio Dei in ſe; quia charitatis eſt imperare voluntati, ut ulciſcatur ab ſe commiſſum peccatum. Imo etiam ex actu imperativo vindicandi Dei offenſam, poteſt imperare actum dilectionis Dei in ſe, ad quem ſequatur diſplicentia de commiſſis peccatis. Quare charitas ratione ſui objecti uti poteſt actu pœnitentiæ virtutis, & etiam actibus quarumcunque aliarum virtutum, voluntati, aut intellectui inexiſtentium, tum ad finem dolendi de peccatis, tum ad alios fines. Quorum tamen ſpecies boni in actum operantis redundans ſemper continebitur ſub ſpecie deſumpta ex tali objecto, quia ei ob ipſius rationem convenit aliis imperare virtutibus.

Quando ſpecies accepta ex objecto ſ[illegible] habeat ut genus reſpectu ſpeciei acceptæ ex fine.

Ex quo fit ut interdum idem actus multiplici ornetur morali bonitate, quarum ordo attendendus eſt juxta regulam præfixam. Nam idem actus eſſe poteſt recte circumſtantionatus, nedum ſpecialibus circumſtantiis, quæ non ſunt multæ bonitates, ſed magis unam integrantibus moralem bonitatem: verum etiam idem actus eſſe poteſt complete circumſtantionatus circumſtantiis omnibus ad unam virtutem pertinentibus, atque etiam omnibus ad aliam ſpectantibus virtutem, & ita penes diverſa prudentiæ dictamina perfecte dirigentis reſpectu multorum finium propriorum. Exemplum: Confero me ad Eccleſiam ex juſtitia, quia teneor ex obedientia, vel adſtringor voto. Vado etiam ex charitate ad Deum, ut exhibeam divinæ majeſtati cultum latriæ: atque etiam diverto

Plures bonitates [illegible] ciunt actum.

verto ex fraterna charitate, sciens proximum inde ædificationem capturum. Hæ omnes bonitates, quibus unus idemque actus propriam habent speciem ex objecto proximo, atque etiam ab extrinseco fine, ubi intenditur: sed species unius sub altera continetur, secundum quod una nata est aliis ex objecto imperare.

Amplius in eodem actu concurrere possunt multæ malitiæ, tot quidem, quot sunt dictamina de oppositis bonitatibus, quæ ipsi actui inesse deberent, & non insunt. Et subinde simili modo earum species sumpta ex objecto & fine, ordinantur.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

Doctor 2. *d.* 41. *utriusque scripti. S. Thom.* 1. 2. *q.* 18. *art.* 8.

.d. 7. §. *Ad lutionem*, n. 2.
ropter hoc rgumentum vlpes 2. *p.* *sp.* 69. *art.* & 10. punit Doctorem egasse actū ifferentem x genere, vel n sua specie, n qua ipse urimū deeptus est.

Videtur haud adstrui posse actus indifferens secundum speciem. Nam necessario actus transit super objectum: aut ergo est actui conveniens, aut disconveniens. Si primum, bonus erit ex genere, sin minus, malus; *ergo sicut inter privationem & habitum immediatum non est medium: ita bonum ex genere & malum ex genere sunt contraria immediata*; nullus ergo esse potest actus indifferens secundum suam speciem.

nod. q. 18. *De secundo rincipali.*

Præterea, Bonitas in actu attenditur secundum convenientiam ad rectam rationem regulasque morum: malitia vero in ipso est ob disconvenientiam ad dictamen rectum rationis. Atqui nullus est actus libere a voluntate elicitus qui non sit consonus aut dissentaneus rationi proponenti objectum, circa quod versatur; ergo nec aliquis esse potest actus moralis sic in sui specie indifferens, ut non sit bonus, vel malus, & imputabilis ad præmium, vel pœnam.

bi supra *art. rimo.*

Præterea, Malitia in moribus formaliter quædam privatio est omnium, vel aliquorum, aut etiam unius ex eis, quibus recta ratio judicat, oportere actum esse ornatum; contra vero bonitas integra convenientiam omnium eorum est, juxta illud Dionysii: *Bonum ex tota causa, malum ex quocunque defectu*. Quod *art.* 1. ad longum extitit declaratum. Inter formam autem & privationem ejus non cadit medium; ergo actus omnis moralis in sua specie aut bonus aut malus est.

Contra, Ambrosius, 1. offic. cap. 30. (& refertur a Magistro 2. d. 40. cap. 1.) *Affectus tuus*, inquit, *operi tuo nomen imponit.* Sed si nullus actus ex se foret indifferens, nequiret quis ex uno affectu esse bonus per se, & ex alio malus.

Respondeo, Est hic sententia dicentium, Omnino admittendum esse actum indifferentem secundum speciem, qui non sit bonus vel malus formaliter. Cum enim actus quilibet speciem accipiat ab objecto; moralis actus ab suo objecto specificatur, prout ad rationem refertur, quæ ratio est principium humanorum actuum. Si ergo objectum includat aliquid ordini rationis consonum, in sui specie bonus erit. Si vero involvat aliquid rationi dissonum malus sit oportet. Atqui contingit interdum, objectum actus non præseferre aliquid pertinens ad ordinem rationis, ut levare de terra festucam, pergere ad campum, & alia id genus: tunc ergo erunt secundum speciem indifferentes. Eandem sententiam docet Dominus Bonaventura 2. *d* 41. *art.* 1. *q.* 3. dicens, actionem voluntatis deliberativæ, qua deliberativa est, non dividi per bonum & malum, veluti per differentias immediatas. Et quoniam, inquit de actione voluntatis deliberativæ dupliciter est loqui, scilicet quantum ad genus actionis, & in comparatione ad operantem: dupliciter possunt istæ differentiæ ad actionem comparari: aut secundum genus operis, aut respectu operantis. Et primo quidem modo, planum est, eam divisionem non esse per immediata: quia inter actionem bonam, & malam contingit mediam indifferentem reperiri: & in hoc communiter omnes concordant.

Nos dicimus, hos Doctores recte sensisse, atque hoc ipsorum placitum probandum esse, idque amplius declaratur. Nam tunc actus humanus moraliter bonus est, cum in eo aggregantur omnia illa, quæ sibi debent convenire, non spectata ipsius natura, sed concurrere debent juxta dictamina rationis rectæ. Deficientibus ergo illis, aut aliquo ipsorum, actus est moraliter malus; per respectum ergo ad rationem proponentem objectum, atque dictantem regulas, secundum quas est prosequendum, aut fugiendum, attendenda est bonitas & malitia humanorum actuum; non semper autem ratio recta id dictat, sed proponere potest objectum, super quo nulla lex aliquid disponat, idest, nec præcipiat, nec vetet, imo nec consulat quid factu expediens sit: tale ergo objectum est omnino indifferens quando super modo, quo prosequendum, aut fugiendum sit, nihil omnino dispositum inveniatur, sed per negationem præcepti, interdicti, & consilii permittatur potentiæ ferendi se super illud ut malueri, modo nulla alia circumstantia ex parte operantis accedat. Ratione ergo ipsius operis, vel actus, quo attingitur objectum indifferens, idest omni lege exsolutum, opus est ut sit secundum sui speciem indifferens, nec bonus nec malus moraliter per extremorum abnegationem, quia has conditiones mutuari non poterit a ratione dictante regulas, juxta quas ponendus esset; quia nullas tales ipsa ratio invenit. Horum exempla plura exhibet Hieronymus scribens ad Augustinum epist. 89. *Bonum est*, inquiens *continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, capitis manibus purgamenta projicere, sputis reumata jacere, hoc nec bonum nec malum; sive enim feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam.* Hæc ille, nempe quia ea, de quibus exemplificat ac indifferentia vocat, ab omni absolvuntur ordine ad rationem, quæ nec talia facere

2. d. 40. §. *De secundo.*

(a)

(a) Cavellus in Scholio *cit. quæst.* alios præterea enumerat Patres sentientes cum Hieronymo, & soluit illud. *De omni verbo otioso* &c. Matth. 12. dicens, *otiosum non esse quod habet aliquam utilitatem naturalem, ut expellere frigus sine ulla ratione honesti.* Sed legendum Scholium in utroque scripto.

Hæc nobis videtur propria mens Doctoris circa *citatum passum*. Mastrius Scotista multa dicit in ejus objectionis solutione, *disp. de Actib. hum. q.* 6. *art.* 2. sed non satisfacit legenti. Poncius *in Comment.* vult, aliquando Doctorem ejus sententiæ fuisse, sed postea sequutum esse probabiliorem quod verum non putamus. Subdit tamen responsionem non improbandam; quia conformis huic, quam damus ex ipso Scoti contextu.

facere præcipit, nec vetat, modo ut dictum est, ex parte operantis nullus bonus, aut malus superinducatur finis.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Objectum esse conveniens actui, sic ut exinde actus imbuatur bonitate morali, in eo gradu, non est convenientia naturalis objecti cum potentia per actum tendente in ipsum ut sol & lux est objectum apprime conveniens visioni, sed esse oportet objectum conveniens actui secundum dictamen rectæ rationis. Quare concedo, quoties voluntas juxta rationis rectæ dictamina tendit in conveniens objectum, ipsum elicere actum moraliter bonum, ut pauperi eleemosynam elargiri, & similiter malitia morali infectum habere actum cum fertur in objectum disconveniens judicatum per rationem rectam. Et revera concedimus nullum invenire posse medium inter bonum & malum ex genere quoties voluntas a ratione regulatur, idest, quotiescunque ratio ostendit regulas, quibus conformari debet voluntas circa tale objectum. Sed nos explicavimus complura inveniri posse objecta, quæ non perinde regulantur per rationem ut ab ipsa voluntati ostenduntur; non quia ad bonum & malum finem ab operante non possint appeti, & inflecti, sed quoniam ipsorum inspecta natura objectorum, nullæ apparent regulæ præcipientes, aut vetantes, aut consulentes. Hoc ergo sensu objecta ipsa indifferentia sunt, actusque in sui specie indifferentes, quibus illa prosequuntur objecta: etsi ergo bonum ex genere, & malum ex genere sint contraria immediata, excludentia proinde omnino medium actum regulabilem per rationem rectam; adhuc tamen esse potest actus quidam medius, ex eo quod ipse non cadat sub regulis dictaminis recti, ut sit bonus juxta illud elicitus, malus contra dictamen repræsentatus.

Ad secundum respondeo ex dictis: Nam concessa majori, minor neganda est. Siquidem inveniri queunt complures actus deliberate a voluntate eliciti, qui non sunt juxta, nec contra rectum dictamen rationis: ii ergo erunt omnino in sua specie indifferentes quatenus non cadunt sub regulis rationis, nec quis propter eos justus est, aut injustus, ut dicit B. Hjeronymus *cit. Epist. Ad Augustinum*, quæ est 11. inter epistolas eiusd. Augustini. Cum vero additur de imputabili ad præmium vel pœnam; Dico, actus indifferens imputatur velut quodammodo vituperabilis, quia operans potuisset ei superaddere bonum finem. Vel saltem non cadit in laudem & præmium ejus, qui potuerit laudabiliter egisse. — *quodlib. q. 18 n. 9.*

Ad tertium dicendum, De nullo subjecto verificari privationem ullam inesse, nisi in subjecto formæ oppositæ capaci, atque etiam in eo signo quo posset, vel deberet forma opposita inesse. Objectis, quæ indifferentia in casu appellamus, non debet rectitudo, aut conformitas ad rationem inesse ex parte actus ipsius, & ideo nec dicendi sunt rectitudine morali privari, si id genus bonitatis non inveniatur in eis. Non debet autem bonitas, vel conformitas ad rationem inesse, quia rationi nullæ occurrunt regulæ, quibus eos obstrictos esse debere pronunciet, ut ex dictis perspicuum esse potest.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum

Doctor locis art. præced. citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 18. *art.* 9.

Videtur nullus actus in individuo esse posse indifferens. Etenim inter habitum & privationem ejus non cadit medium. Bonum & malum sunt privative opposita; ergo omne excludunt medium. Major patet ex 10. *Metaph. tex. com.* 15. ubi vult Philosophus, opposita privative circa aptum natum contradictorie opponi: Contradictoria autem nullum permittunt medium, 4. *metaph. tex. com.* 27.

Præ erea, Ex actibus habitus generatur; admisso igitur actu bonum inter & malum, de illo gigneret ur habitus, qui nec bonus esset nec malus. Quod videtur inconveniens.

Præterea, Gregorius Homil. 1. in evang. & lib. 7. moral. cap. 25. *Otiosum verbum est*, inquit, *quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret*. Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent rationem homines in die judicii, ut dicitur *Matthæi* 12. Si autem non caret ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis est bonum; ergo omne verbum aut est bonum, aut malum: pari ergo ratione & quilibet alius actus vel est bonus vel malus; nullus ergo individualis actus est indifferens. — *S. Thomas hic. §. Sed contra.*

Contra, Nulla est species, quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquod individuum: Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut *articulo præced.* extitit declaratum; ergo & aliquis actus individualis potest esse indifferens. — *S. Thomæ primum & tertium princip. cipale.*

Rursus, Bonum morale pertinet ad virtutem, ut malum ad vitium; sed contingit, actum qui ex sui specie est indifferens, non ordinari ab operante ad aliquem finem vitii, vel virtutis. ergo tunc is actus in individuo est indifferens.

Respondeo, Aliqui admittentes actum indifferentem ex genere, vel in specie, quam ab objectis accipiunt, negant id de actibus secundum individuum, atque ejus solutionis hanc subiiciunt declarationem. Actus moralis nedum ex objecto sumit bonitatem, a quo & accipit specificationem, verum etiam a circumstantiis bonitatem mutuatur, quæ circumstantiæ quasi quædam accidentia sunt: quemadmodum quædam insunt individuo hominis penes accidentia individualia, quæ tamen non conveniunt homini secundum rationem speciei. Cum itaque oporteat, quemlibet actum individualem aliquam præseferre circumstantiam per quam contrahatur ad bonum & malum, saltem ex circumstantia finis, manifestum est, nullum adstrui posse actum humanum in individuo indifferentem. Rationis quippe est ordinare: actus ergo a deliberativa ratione pendens: aut ordinatur ad debitum finem, & bonus erit; aut non ordinatur, & ita malus. Necesse est autem ordinari, vel non ordinari ad debitum finem; ergo & necessarium pariter est actum quemlibet humanum in individuo consideratum bonum esse vel malum. De actibus vero a deliberativa ratione procedentibus, sed ex quadam imaginatione, ut fricare barbam, aut movere manum, & hu- — *S. Thomæ opinio, quam sequuntur Durandus 2. d. 40. q. 1. Mag. Richar. ibidem art. 2. q. 3. probabiliorem facit sententiam S. Thomæ contraria quam amplectitur Doctor sequutus Bonaventuram.*

& hujusmodi alia est ratio. Nam ii actus, qui non sunt proprie morales & humani, esse possunt indifferentes, quasi extra totum genus moralium actuum existentes.

(a) Nobis opposita sententia probabilior videtur, prout & visa est Domino Bonaventuræ: Unde dicimus, quosdam actus a deliberata ratione procedentes, esse secundum individuum indifferentes, & quia multipliciter intelligi potest indifferens esse actus deliberatus, quatenus nempe ad aliam atque aliam malitiam, vel bonitatem comparatur, quæsitum quoad omnes indifferentiæ acceptiones expensum exhibent sequentia dicta.

Primum est: Actus ex genere bonus, atque in se consideratus, indifferens est ad bonitatem & malitiam moralem, quæ illi supervenire possunt ex circumstantiis. Nam is actus ex suo objecto bonus infici potest malo fine, aliisque circumstantiis non prout oportet conceptis, & etiam ornari ac honestari potest omnibus circumstantiis debito modo & ordine concurrentibus; ex se ergo est indifferens ad bonitatem vel malitiam moralem ex circumstantiis obvenientem etsi intrinsece in sui specie ex objecto accepta bonus sit. Atque hoc ipsum est quod docere videtur Aristoteles, 2. *Ethic cap.* 1. dicens, habitum justitiæ generari ex operibus justis, non tamen juste factis. Hi siquidem actus moraliter boni haud dicendi sunt quia non juxta dictamen rectæ rationis vel prudentiæ vel ex virtute eliciti; sunt ergo indifferentes, ut ad bonitetem & malitiam moralem comparantur.

[I]ndifferens [e]st actus ad b[on]itatem & [mal]itiā moralem ex circumstantiis. [De] is indifferentiis latius [Do]ctor 2. dist. [4]1. Ad solutio. [...]v.

Secundum dictum: Actus pollens specifica objecti bonitate, atque etiam omnibus ornatus circumstantiis, quibus recta ratio dictat, præditum esse oportere, indifferens dici potest, quatenus de virtutis instinctu non procedit.

[Vid]enda con[clu]sio Actus [ind]ifferens est q[ua]tenus a [vir]tute non [pro]cedit.

(a) Vasquez *disp.* 52. *art.* 2. egregie declarat Scoti mentem circa præsens quæsitum excludens antilogias, quas illi impingere conantur Cajetanus, aliique Thomist & ostendens eos non recte percepisse sensa Magistri, sicque præfatur: *Mihi semper placuit opinio quæ asserit interdum accidere ut actio aliqua singularis humana sit indifferens, idest, nec bona, nec mala*. Et in fine disputationis licet hanc opinionem non omnes in Scholis sequantur in praxi tamen non dubito multos etiam oppositæ sententiæ eam amplecti, cum non judicant esse peccata innumera opera ex iis, quæ fiunt in hac indigentia naturæ. Hæc ille. Magister Alensis 3. p. *q.* 35. *mem.* 3. indifferens est illud ait quod cum non sit de se malum, indifferenter potest fieri, ut comedere, ambulare &c. ii actus indifferenter possunt exerceri non addita circumstantia indel ita. B. Bonaventura 2. *d.* 41. *art.* 1. *q.* 3. cujus doctrina hic amplectitur Doctor monens, latiorem rei discussionem apud ipsum esse quærendam Concedendum est, inquit, quod divisio actionis per bonam & malam non est per differentias immediatas, pro eo, quod inter has differentias contingit reperiri mediū, sive actio consideretur secundum genus operis, sive respectu operantis. Probatio: Velle cogitare de veritate est actus voluntatis prout movetur rationabiliter: & tamen frequenter, homo cogitat de veritate, non referendo ad Deum, & tamen durum est dicere, quod peccet. Deinde, potest aliquis loqui alteri ex pietate naturali, vel ex civili urbanitate, sicut qui salutat hominem in via; & tunc valde durum est dicere quod peccet: nec potest dici, quod omnis tali loquutio sit meritoria. Quæ igitur non ordinantur ad finem propter operantis infirmitatem & miseriam, indifferentia sunt. Et ejusmodi actio est, quando quis facit aliquam operationem, ita quod circa Creaturam non afficitur inordinate, nec tamen illam operationem comparat ad Deum, sed facit propter aliquem finem, qui respicit indigentiam naturæ; ut cum quis ambulat, ut recreetur, vel comedit, ut reficiatur; talis actio indifferens judicatur, quia Deus nec illam remunerat, nec imputat in culpam. Siquidem tali in actione non est malitia commissionis, nec omissionis: non enim semper omittit homo, quando actiones suas non refert in Deum. Indulgetur enim naturæ fragili, & infirmæ ut multa possit talia facere, nec Deus requirit ab homine in hoc statu distractionis & miseriæ ut omnia, quæ facit, referat ad se. Requirit tamen aliquando & tunc si homo non referat, omittendo peccat. Hæc Seraphicus Doctor. Sed videndæ solutiones, quas adhibet in dissolvendis argumentis contrariam opinionem suadentibus.

Nam etsi voluntas virtute prædita sit, nulla tamen apparet necessitas, qua voluntas virtute instructa adigatur ad semper utendum virtute in operationibus suis. Etsi eo præsidio ipsam uti oporteat quoties ex passione ingruente ratio subverteretur, nisi per ipsam, qua pollet virtute obviam eundo, aut vinceret passionem, aut certe vires ejus retunderet.

Tertium dictum: Actus moraliter bonus esse potest indifferens ad meritum & demeritum. Declaratio: Nam meritum esse videtur ex relatione ad finem debitum, quæ relatio in præexistente fundatur charitate.

Actus moraliter boni esse queunt indifferentes ad meritum, & demeritū.

Porro actum ex charitate in finem ultimum referri, contingere potest tripliciter. Uno modo *actualiter*, sicut actu cogitans de fine diligit illum, ac propter eundem diligit quæ sunt ad ipsum ordinata. Alio modo *virtualiter*, ut cum ex cognitione & dilectione Dei pertinente ad portionem superiorem, portio inferior considerat talem actum, ut pœnitentiæ esse assumendum, & exinde illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem, quia nec tunc actualiter cognoscitur nec diligitur; refertur ergo virtualiter, idest, virtute dilectionis Dei actualis, ex qua inferior portio amplexa fuit pœnitentiam. Tertio modo *habitualiter*, puta si omnis actus referibilis in finem manens cum charitate, quæ est principium referendi dicatur hoc modo habitualiter referri.

Actus refertur in finem actualiter, & virtualiter & habitualiter & quomodo? Videnda glossa Magistri Lycheti.

(a) Sic quoque triplici ratione intelligi potest actus non referri. Primo *negative* absolute, quia nec actualiter nec virtualiter refertur. Secundo *privative*, eo quod natus non sit referri, sicut veniale peccatum; Nam etsi maneat cum charitate, non est tamen natum cum charitate in finem referri. Tertio tandem *contrarie* nempe quia corrumpit principium referendi, quod est charitas, & tale est peccatum mortale. Actus, qui privative vel contrarie non referuntur, profecto mali sunt: nam iis vel venialiter vel mortaliter peccatur. Contra vero actus, qui in effectu & actualiter in finem ultimum & ex charitate refertur, meritorius est; Atque pariter meritorium esse dicimus, qui virtualiter Deum attingit modo declarato. Actus habitualiter in Deum relatus, idest qui nec actualiter, nec virtualiter ad illum refertur, quod dicebamus *negative* non referri, utrum is actus sit meritoirus vel veniale peccatum, dubium est. Nam si meritorius esset; igitur homo gratia Dei ornatus, continue mereretur: vel certe venialiter saltem peccaret non referendo eos actus actualiter vel virtualiter in ultimum finem, constat enim, in multos hujusmodi actus quasi continue homines exire.

Propterea probabile videtur statuere tales actus esse indifferentes respectu meriti & demeriti. Siquidem non invenitur in eis sufficiens ratio malitiæ peccati venialis: nam possibile est nullam deordinationem reperiri in ejusmodi actibus, quæ sufficiat ad rationem peccati. Non enim tenetur homo, nec tentione necessitatis,

(a) Actus dicitur non referri ad finem tripliciter. *Negative, privative & contrarie.* Quæ loquutio non ad modum Vasquesio probatur *loco supra cit.* Sed cum constet de re, non est admodum curandum de vocibus. Lychetus super *citatam distinctionem* 41. 2. licet Doctor dicat, inquit, actum virtualiter relatum ad Deum esse probabiliter meritorium, *tamen absolute videtur dicendum, ipsum esse meritorium.* Quod hic vocat Doctor, actum *virtualiter* referri in Deum, S. Bonaventura *loco citato* appellat *relationem habitualem*, diversis vocibus eundem conceptum exprimentes.

Nec credo, inquit Lychetus super distinct. 7. 2. 6. *Ad solutionē*, ut aliqui Prædicatores minus quam docte; qui asserunt quod quando aliquis est in charitate, quod sive dormiat, sive comedat sive aliquid aliud faciat, quod semper mereatur.

tis, contra quam operans obnoxius reddatur peccato mortali: nec tentione minori, contra quam sit peccatum veniale; referre semper actum suum in Deum actualiter vel virtualiter: quia Deus non adstrinxit humanam imbecillitatem in præsenti statu distractionis eo usque, ut semper venialiter peccaret, quoties ad seipsum actus suos actu vel virtute non referret. Neque in his actibus reperiri videtur ratio bonitatis, quæ sufficiat ad meritum: Siquidem etsi ratio meriti probabiliter salvetur in actu ad Deum virtualiter relato, deficiente tamen hoc virtuali respectu, ut in casu, recte excluditur omne meritum condigni.

Quartum dictum: Multi sunt actus indifferentes, non solum secundum *esse* in specie naturæ, de qua indifferentia actum *Articulo præcedenti*, sed etiam secundum individuum in genere moris. Nam multi singulares actus eliciti non sunt boni, nec mali moraliter; ergo neutri, vel indifferentes. Et quidem demulcere barbam, levare e terra festucam, expuere, deambulare ad animi levemen, & hujusmodi indifferentes omnino sunt, non solum, ut referuntur ad meritum & demeritum, sed etiam in *esse* morali. Hoc enim *esse* moris non constat præcise ex eo quod quidpiam deliberate, & voluntarie fiat, sed præterea concurrere oportet regulam morum, quod est dictamen rectæ rationis proponentis objectum, & dictantis regulas, secundum quas est prosequendum aut fugiendum. Atqui intellectus ostendens voluntati objecta, quorum meminimus, nullas dictat regulas directivas circa illa, ergo ii actus in individuo sunt indifferentes, idest, nec moraliter boni nec mali, quia nec conformes nec difformes dictamini recto rationis, sed neutri per extremorum abnegationem, propterea quod non cadunt sub ullam legem præcipientem, aut vetantem, aut consulentem.

Ad argumenta. Ad primum respondemus negando minorem: Nam bonitas & malitia moralis haud sunt privative opposita, nisi quum actus circa tale objectum eliciendus est juxta dictamen rationis rectæ, quod nisi fiat, necessario actus malus moraliter erit. Quando ergo ratio recta id non dictat, nec secus præcipit vel interdicit, nulla est oppositio. Loquendo etiam de actu relative ad meritum vel demeritum, nec privative opponuntur. Nam non est actus malus ex eo præcise, quod careat tali vel tali bonitate, sed quia expers est bonitatis, qua præditus esse deberet: non autem omnis actus debet habere talem bonitatem meriti, quare nec dici potest ipsa privatus, nec privative opponi meritoriæ bonitati.

Ad secundum, concedo ex actibus indifferentibus consimilem habitum gigni posse ex frequenti repetitoque actu illorum, qui subinde inclinet ad consimilium actuum elicitionem. Quare ii actus tali de habitu procedentes non erunt boni vel mali moraliter, quemadmodum & habitus ille in sua specie indifferentiæ nec bonus nec malus est.

2. d. 40. & Quodl. q. 18. & alibi frequenter.

Ad tertium, Concedo verbum otiosum malum esse, quia rationi rectæ est disconveniens, sicuti & bonum esse, quod non caret ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis, propterea quod consonum sit recto dictamini rationis: sed nego exinde recte inferri quod intenditur. Nam non omnia comparantur ad rationem præcipientem, vel vetantem; imo complura sunt super quibus recta ratio nihil dispositum reperit, nec proinde præcipit aut interdicit, sed tantum permittit, veluti legibus omnibus exsoluta. Hæc itaque (de quibus supra exemplicatum fuit) bona non sunt neque mala, sed indifferentia objecta, actusque pariter indifferentes, quatenus super talia transeunt objecta:

Ad primum oppositum respondetur sic: Dupliciter intelligi potest, actum esse indifferentem in sua specie. Uno modo, quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens; & sic procedit ratio; sed tamen isto modo, nullus actus ex sua specie est indifferens, non enim est aliquod objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum finem vel circumstantias. Alio modo dici potest indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus, sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde, quam a principio speciei. (a)

Nos dicimus, Aliquem actum esse indifferentem secundum speciem eo, quod objectum, super quod fertur, & a quo accipit sui speciem, non dicit ordinem ad rationem præcipientem, vel vetantem homini tali objecto inhærere. Et eadem ratione multos actus secundum individuum esse indifferentes ad bonitatem vel malitiam moralem, quia rectum rationis dictamen non judicat esse sibi disconvenientes nec convenientes, & ideo quoniam deliberate fiunt, dicendos fore actus humanos, nec bonos tamen nec malos. Humanos vero esse actus, ex eo quia, etsi absolvantur a legibus recti dictaminis prudentiæ, dicunt ordinem ad rationem non vetantem aut præcipientem sed permittentem, modo in *antecedenti articulo* explicato: non negamus tamen, operantem posse ejusmodi actus ad bonum vel pravum finem ordinare, sed dicimus, spectato dictamine rationis & natura objecti, nullum talem finem posse concludi nec apparere.

Ad secundum est responsio talis: Omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis vel ad malum alicujus vitii: nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis: & idem patet in aliis.

Nos concedimus, Quoties ratio deliberata intendit finem pertinentem ad aliquam virtutem aut vitium, esse non posse actum indifferentem in individuo. Sed dicimus, oportere semper ita esse & evenire, haud probari. Imo contrarium magis ostenditur, quia non constat, ad id nos aliqua lege teneri, nec tales regulas rationem recte judicantem demonstrare; & certe nulla lege naturali aut positiva interdicitur homini libere agenti movere barbam, levare festucam, expuere, & alia id genus; nec item ad ea facienda ullo præcepto adigitur. Nec propterea ea

(a) Vasquez *disp.* 52. *cap.* 4. ad longum expendit hanc responsionem, ejusque inefficaciam ostendit, etiam juxta potiores Thomistarum expositiones; sed & Mastrius Scotista idem præstat *disp.* 5. *q.* 6. *art.* 2. Solvens præterea omnia fundamenta adversariorum, & revincens complura eorum argumenta, etiam probare non esse admittendum actum ex specie indifferentem, si procedunt ut putant contra actum indifferentem in individuo.

ea faciens dicendus est otiose se gerere, quia otiosum non est quod aliquam præsefert naturalem utilitatem sine ulla ratione honesti, quæ sufficiat ad virtutem, vel ad vitium, si aliter fiat.

ARTICULUS X.

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, & mali.

Doctor 4. *d.* 17. *q. un.* § De secundo V. Nec solum. *S. Thom.* 1.2. *q.* 18. *art.* 10.

Videtur nulla circumstantia constituere posse actum moralem in specie boni vel mali. Etenim determinatio actus ad objectum conveniens est determinatio prima spectans ad genus moris, non tanquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed veluti potentiale receptivum determinationis moralis sibi per circumstantias advenientis. Cum ergo circumstantiæ omnes præsupponant actum in sui specie bonitatis vel malitiei constitutum ob convenientiam vel disconvenientiam objecti, fieri non potest, ut iterum in eadem specie boni vel mali constituatur per supervenientes circumstantias.

...d. q. 18. ...e primo. ...lterius. ...7. 6. Ad ...ionem.

Præterea, Finis, etsi dare queat speciem actui ut coincidit cum objecto quod est operationis ipsius finis; attamen ut finis ab operante intenditur, eumque movet ad agendum, impossibile est inde desumi posse speciem actus: erit quidem actus ex fine recto melior aut deterior ex pravo. Sed nequaquam exinde dici potest actus in sui specie bonus vel malus, verum tantum per accidens bonus vel malus.

Præterea, Tempus, & modus, & locus videntur omnino actui accidere, & augere vel minuere ejus bonitatem vel malitiam intra eandem speciem: imo multi sunt actus morales, qui in propria specie consistunt independenter a tempore & loco: ex his ergo ii non accipiunt specificationem intrinsecam, sed ad summum majorem, vel minorem bonitatis, vel malitiæ intensionem.

Contra, Circumstantiæ quæ speciali prohibitione interdicuntur, necessario sunt singillatim exprimendæ in sacramentali confessione; ergo ab eis constituitur actus moralis in specie malitiæ ab aliis distinctæ malitiebus, & eadem ratione de circumstantiis rectis judicandum.

Respondeo dicendum, Circumstantias tribuere speciem boni, vel mali actibus moralibus, quoties ipsæ circumstantiæ speciali interdicto prohibentur, atque exinde specialem distinctumque ordinem ad rectum dictamen rationis præseferunt. Declaratio: Est præceptum negativum in lege interdicens res alienas auferre; at si quis furto surripiat de loco sancto, quoniam id speciali prohibitione cavetur ne fiat, exinde speciale peccatum committitur, quod est sacrilegii crimen. Similiter cognoscere non suam, peccatum fornicationis est: at si præterea fœmina uxor alterius sit, aut propinqua, aut quæ votum continentiæ emiserit, emergunt peccata adulterii, incestus, sacrilegii. Actus igitur unus malus fornicationis, ex diversis personarum circumstantiis aliam atque aliam recipit speciem. Horum autem ratio est, quia actus humanus constituitur moraliter bonus in propria specie ex convenientia ad regulam, juxta quam elici debet; ut malus est, si suæ regulæ dissonus repræsentetur. Ea vero regula rectitudinis actuum humanorum intrinseca est atque proxima, oportet enim, potentiam judicantem de convenientia sui actus reipsa in exercitio judicium ferre, & secundum tale practicum judicium ponere actum: ostendente ergo recto rationis dictamine oportere actum his aut illis præditum esse circumstantiis ad unam pertinentibus virtutem, ut bene fiat, rectus omnino erit, si ita eliciatur. Quod si præterea juxta illud dictamen intendatur, & oppido repræsentetur, in alia constituitur ille ipse actus specie moralis bonitatis, propterea quod ultra primam bonitatem concurrunt aliæ circumstantiæ constituentes aliam specificam bonitatem in ordine ad aliam virtutem, prout alius ordo rationis recte dictat. Exemplum: Pergo ad Ecclesiam ex justitia, quia teneor per obedientiam. Vado etiam ex charitate ad Deum, ut orem, atque Divinæ majestati exhibeam cultum latriæ. Unus itaque idemque actus ex diverso ordine ad aliam atque aliam virtutem, prout diversæ regulæ intrinsecæ dirigunt & dictant, præditus est alia atque alia bonitate, vel etiam meritoria. Circumstantiæ ergo diversæ, ut cadunt sub diversis dictaminibus rationis, dant specificam actui bonitatem. Et consimiliter in eodem actu malo reperiri possunt alterius & alterius speciei malitiæ, quatenus diversis opponuntur dictaminibus rationis ad plures virtutes ordinatis. Nam ideo specialibus præceptis interdicuntur, quia jubentur oppositæ virtutes, & ideo inficitur idem actus multiplici malitia, & quidem specie distincta.

...d. Synod. ... 14. cap. ...anone 7. ...dubio re... ...Do... ...an circ... ...ntiæ ... ...confes... ...net ...tutius ...facere. ...ndus Ma... ...Hiquæ... ...Comm. ...cit. quæ. ...de his la... ...ne agunt ...iez su... ...hunc & ...tentem ...ulum. Mastrius Scoti disp. 5. q. 4. a. 4. ...is Cajetanum super ... primum ...q. 7. Valentiam disp. 2. q. 13. puncto 4. Aristotelem 3. Ethic. cap. 1. Tullium 2. de Invent. Quodl. q. 18. n. 4. 8. & 10.

Unus, idemque actus moralis esse potest in duabus, aut pluribus speciebus in genere moris; etsi id impossibile sit de actu in esse physico considerato.

Ad argumenta. Ad primum concedo, circumstantias, quibus actus ex genere bonus determinatur ad ulteriores bonitates accidentales, non impertiri actui morali specificam bonitatem vel malitiam, etsi his concurrentibus sit actus complete bonus, ut malus ex defectu uniuscujusque earum. Sed tamen induci potest per ipsas specifica distinctio in actibus, quoties ipsæ sub speciale interdictum vel præceptum cadentes, inducunt rationem objecti, dantis speciem boni vel mali actibus secundum quod sunt conformes, aut difformes dictaminibus rationis, suisque intrinsecis regulis, juxta quas oportet eos regulari & elici.

Ad secundum respondeo, Ipso ex fine operantis derivare posse in actum specificam malitiam vel bonitatem: Exemplum: elargiri eleemosynam propter captandam gloriam vanam inter homines, reddit actum alias ex genere suo fineque intrinseco bonum absolute malum; vel ingredi in Ecclesiam ad aliquod facinus perpetrandum est actus omnino difformis; quemadmodum si rectus finis intenderetur, ultra bonitatem actus ex genere, haberet quoque ex fine specialem bonitatem, quando etiam objectum est indifferens, ut ambulare, comedere, studere: actus, qui circa tale objectum versatur, ex ipso nequit accipere primariam boni, vel mali speciem: ab fine ergo operantis bonus aut malus evadens, necessario ab tali fine specificatur, aut etiam ab alia circumstantia gerente vicem objecti.

Ad tertium dicendum, Illas circumstantias nullo negotio cadere posse sub speciali prohibitione, quo in casu ipsæ objectivam nanciscuntur proprietatem dantem speciem boni, vel mali acti-

actibus humanis : & quidem locus ſacer, vel prophanus dant actui ſpecialem malitiam, ut alterius ſpeciei omnino ſit peccatum in ſancto loco Deo dicato commiſſum, ut dictum eſt. De tempore etiam liquet ex Eccleſiæ præceptis, unde actus ex ſe indifferens, aut etiam bonus ex genere, ut comedere carnes tempore ab Eccleſia interdicto, aut in operibus ſervilibus ſe exercere diebus feſtis, efficitur actus ſimpliciter malus, & breviter, quoties circumſtantiæ per ſe intenduntur, dant ſpeciem actui, ſuntque proinde in confeſſione neceſſario exprimendæ.

4. d. 22. §. Ad ſecundum dico.

ARTICULUS XI.

Utrum circumſtantia augens bonitatem, vel malitiam, conſtituat actum moralem in ſpecie boni vel mali.

Doctor 4. *d.* 17. §. De ſecundo. V. Non ſolum. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 18. *art.* 11.

RESpondeo, De circumſtantiis ſpeciali interdicto vetitis, ac alium atque alium fundantibus ordinem ad rationem recte dictantem regulas pro ſingulis, dictum eſt, inducere ſpeciem malitiæ, & bonitatis, ſicut etiam, quum ſpeciali intentione proſequuntur. De circumſtantiis ergo, quæ ſub unam cadunt prohibitionem, unumque ſpecie fundantibus ordinem ad dictamen rationis, eſt dicendum, non conſtituere actum moralem in ſpecie boni & mali. Nam etſi intenſior ex eis aut remiſſior exeat actus, ad unam tamen eandemque ſpeciem pertinet ac proinde non eſt certum, ejuſmodi actuum humanorum affectiones eſſe exprimendas in ſacramentali confeſſione, etſi tutum & utile ſit id fieri, quum peccatum ex ipſis eſt notabiliter gravius, ut ſuper eis ſacerdos rectum judicium ferre valeat, ac ſatisfactionem condignam iniungere.

Videſis Hiquaum de hac materia exacte diſputantem, ac oſtendentem variis exemplis, circumſtantias notabiliter aggravantes fore confitendas.

QUESTIO DECIMANONA

DE BONITATE, ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS

IN DECEM ARTICULOS DIVISA

Deinde conſiderandum eſt de bonitate actus interioris voluntatis.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR DECEM.

I. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.
II. Utrum ex ſolo objecto dependeat.
III. Utrum dependeat ex ratione.
IV. Utrum dependeat ex lege æterna.
V. Utrum ratio errans obliget.
VI. Utrum voluntas contra legem Dei, ſequens rationem errantem, ſit mala.
VII. Utrum bonitas voluntatis, vel malitiæ in voluntate in his quæ ſunt ad finem dependat ex intentione finis.
VIII. Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate, ſequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.
IX. Utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.
X. Utrum neceſſe ſit, voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito ad hoc quod ſit bona.

ARTICULUS I.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Doctor 2. *d.* 7. §. Ad ſolutionem, & *d.* 40. *utriuſque ſcripti. Quodlib. q.* 18. §. Ulterius. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 19. *art.* 1.



2. d. 37. q. 1. §. Sed de modo ponendi.

IDETUR bonitas voluntatis haud pendere ex objecto. Etenim Voluntas tantum ipſum bonum proſequitur, malum quippe averſatur, odioque habet, juxta doctrinam Dionißi 4. *de divinis Nominib.* Si igitur bonitas ejus, vel actuum de ipſa procedentium ab objecto penderet, quælibet voluntas eſſet bona, & nulla inveniretur mala.

Præterea, *Prima ratio bonitatis actus moralis eſt ex convenientia ejus ad efficiens, a quo actus dicitur moralis quia libere e[l]icitus. Secunda vero conditio actus ex objecto eſt*; igitur bonitas in actu moraliter bono non intelligitur ex dependentia ex objecto, ſed potius per comparationem ad cauſam libere producentem.

Præterea, Bonum per prius invenitur in fine; ejus enim bonitas non dependet ab aliis ad ipſum ordinatis. Sed bona actio eſt finis, licet factio nunquam ſit finis; ergo bonitas actus voluntatis non dependet ab aliquo objecto.

Contra, Stante recto dictamine prudentiæ ſi juxta illud fiat electio juſti, ut erogandi eleemoſynam pauperi, & ſic de cæteris, juſta profecto erit talis elargitio, & ita de aliis dictami-

1. d. 17. q. n. 25. V. aliud quod ne juſtitia

nibus

nibus rectis: Bona voluntas est autem cum exit in actus de instinctu virtutis inhærentis, ac certe virtutis generativos. Ex eo ergo voluntas bono est, quod vult bonum.

Respondeo dicendum, Revera voluntatem mutuare bonitatem ex objecto, circa quod versatur, de quo etiam actum fuit *quæst. præced. art.* 2. ita tamen ut putandum non sit, bonitatem & malitiam esse per se differentias actuum voluntatis secundum ipsorum naturam, sed in esse morali per bonum & malum specie distinguuntur. Declaratio. Actus ex eo non est moraliter bonus aut malus, quia transit super objectum conveniens aut disconveniens ex natura actus & potentiæ; quia visus attingens lumen apprime sibi conveniens non propterea est moraliter bonus; requiritur ergo præterea, ut ea convenientia judicetur talis per dictamen rectæ rationis; mox ergo ac externa objecta cadunt sub rationem ostendentem, ac dictantem regulas quibus debet conformari voluntas in prosequendo, vel fugiendo præostensa objecta, apta sunt terminare actum voluntatis moraliter bonum, aut malum si difformiter eliciatur ad regulas suas. Hæc est igitur prima specificatio actus secundum malitiam, & bonitatem moralem: estque primus gradus in morali ordine: cui advenire queunt multæ aliæ specificationes in genere moris, puta a pravo, vel ordinato fine operantis, & a cæteris circumstantiis, quibus recta ratio judicat, oportere actui convenire, ad hoc ut sit complete moraliter bonus; prima ergo specificatio ipsius ab objecto est. Quod vero moralis hæc bonitas specie differat ab morali malitia, declaratum fuit *quæst. præced. art.* 5.

d. 17. q. 3. *Quantum istum articulum.* Hæc eadem est sententia S. Bonavent. *d. 41. art. 1. q. 2.* quam sequitur Cajetanus *hic* & a Vasquesio acriter propugnatur 2. *disp.* 55. versus Cōtum aliosque Thomistas in oppositum sensum S. Thomam interpretantes.

Has vero differentias omnino accidere actui, vel habitui in suorum physica entitate consideratis, ex eo facile convincitur, quia moralitas hæc vel bonitas moralis, non addit supra substantiam actus vel habitus ut sunt absolutæ qualitates nisi conformitatem ad rectam rationem, vel difformitatem, si sint actus vel habitus vitiosi; ergo est quid ipsis accidentarium & separabile ab eis. Nam si quis de ratione errante eliciat multos abstinentiæ actus; quoniam ii actus non cœxistunt prudenti rationis dictamini, boni moraliter non sunt: gignunt tamen habitum in anima ad consimiles actus eliciendos inclinantem. Recedente deinde errore, & intellectu prudenter dictante, actus ei dictamini consentanei, vere actus sunt virtutis abstinentiæ; ergo moralitas omnis actuum bonorum, vel malorum est quid actui & habitui virtutis vel vitii omnino extrinsecum & accidentale.

d. 1. q. 1. *a.* 3.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, utique bonum esse objectum prosequutionis voluntatis, ut malum aversionis, veruntamen non omne bonum esse verum bonum, sed aliquod præterea occurrere bonum apparens, quod ostenditur a ratione errante, vel etiam bonum ab appetitu præstitutum ad prosequendum. Voluntatem ergo prosequentem bonum apparens, aut amore inhærentem bono præstituto propter se, esse malam dubitari non potest. Sed & mala pariter esse potest, quum versatur circa bonum verum, nisi id objectum debitis modis amet nempe juxta dictamen rectæ rationis.

Videsis articulum octavum *quæst. præced.*

Ad secundum dico sic: Quod actus moralis esse debeat ab efficiente dante moralitatem, idest ab agente prædito libero arbitrio, non est prima ratio bonitatis ejus; sed magis est conditio spectans perinde ad actum malum, sicuti ad bonum. Quia ergo bonus talis est ex convenientia objecti ad actum ut est liberi agentis judicantis recte de tali convenientia, necessario ab ipso specificatur objecto.

Ad tertium respondetur sic: Quamvis aliquis actus esse queat ultimus finis hominis secundum aliquem modum; attamen is actus non est voluntatis, sed intellectus. Nos supra *q.* 3. *art.* 4. late egimus contra hanc doctrinam. Unde dicimus, finem intra esse voluntatis operationem, qua perfectissime unitur ultimo fini, a quo subinde fine is actus specificatur.

ARTICULUS II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Doctor Quodl. q. 18. §. De tertio principali.
S. Thom. 1. 2. *q.* 19. *art.* 2.

His argumentis probat S. Thomas suam opinionem.

Videtur bonitas voluntatis unice ex objecto pendere. Etenim ex circumstantiis inquantum hujusmodi, actus speciem non habet: Sed bonum, & malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis; ergo bonitas, & malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

Præterea, In quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, & in paucioribus consistens. Principium autem bonitatis & malitiæ humanorum actuum est ex actu interiori voluntatis; ergo bonitas & malitia voluntatis secundum aliquod unum attenditur. Illud autem unum, quod est principium, non est per accidens; igitur bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu. Id vero solum objectum est, non circumstantiæ.

Contra. Bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, secundum autem diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis; puta quod aliquis velit quando debet, & ubi debet, & quomodo debet; ergo bonitas voluntatis, non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

Respondeo, Aliqui propter argumenta, quibus pars affirmativa suadetur, putant bonitatem actus voluntatis ex solo objecto pendere: ad cujus objecti rationem spectare, & transire putant circumstantias, quæ concurrere videntur: Eæ siquidem omnes una cum objecto unum conflant volitum, quod est objectum dans speciem (a)

(a) Vasquez *disp.* 57. *cap.* 2. S. Doctor, inquit, solum contendit in hoc articulo, circumstantias actus exterioris comparare cum actu interiori sicut objectum, quatenus omnia, quæ sunt in exteriori actu, sive objectum, sive circumstantiæ loci, temporis, modi, finis, & reliquæ relatæ ad voluntatem, habeant unam rationem objecti, hoc est, rationem voliti, & ita omnia, quæ in actu exteriori dispersa sunt, uniantur in actu interiori, ac proinde bonitas tota actus interioris, quæ desumitur ex actu exteriori pendeat, ab eo, tanquam a solo objecto, quam sententiam, inquit, verissimam existimo. Et subdit: Alias vero circumstantias proprias, ipsi actui interiori non negat, ut circumstantiam temporis respectu actus interioris, ut cum quis detinetur amore alicujus rei eo tempore, quo non deberet detineri. Posset tamen addi dignitas personæ &c. Controversia ergo in eo consistit, quod ipsi putant, omne volitum spectare ad objectum voluntatis: Nos vero dicimus, id non videri probandum, nisi extendendo nomen objecti ad omne id, circa quod voluntatis interior actus versatur, in quibus profecto est v[illegible] & objectum, & objecti circumstantias, si juxta eorum propria significata terminis uti volumus.

ciem actui interno voluntatis, qui profecto versatur circa ipsum actum imperatum, per quem volitum attingitur. Nobis hæc opinio minime videtur probanda. Nam bonitas moralis (prout sæpe dictum fuit in *antecedentibus*) est integritas eorum, quæ secundum rectam rationem operantis perhibentur ipsi actui convenire debere. Est autem alia integritas eorum, quæ secundum dictamen rectæ rationis convenire debent actui interiori, & eorum quæ actui exteriori; igitur bonitas moralis actus interioris voluntatis non ex solo pendere potest objecto, sed præterea coalescere oportet ex concursu omnium circumstantiarum ejus. Probatio minoris: Recta ratio non dictat ad actus bonitatem spectare, quod impossibile est illi convenire: actui exteriori impossibile est convenire illud, quod congruit actui interiori, vel congruere potest. Nam potentiæ operativæ non sunt capaces ejusdem actus, imo nec ejusdem rationis: necessario ergo habent aliam atque aliam convenientiam, alias pariter atque alias postulantes circumstantias. Non ergo ex solo objecto complete bonus esse potest actus internus voluntatis, sed est quoque necessarius concursus omnium circumstantiarum, quibus recta ratio dictat, concurrere oportere in tali actu.

2. d. 7. & d. 40. & Quodl. q. 18. art. 1. Ad argumenta. Ad primum respondeo, rationem tantum probare, actum accipere ex objecto primariam & specificam bonitatem, quod non negamus: uti nec negari potest, ipsum primariam bonitatem specificari ex bonitate, quam afferunt sibi supervenientes circumstantiæ finis, modi, temporis.

Ad secundum dicimus, Actum voluntatis esse principium bonitatis & malitiæ actuum humanorum, non utcunque, sed prout juxta vel contra dictamen rationis rectæ elicitur. Ratio autem recta (ut dictum est) non dictat, quæ actui externo conveniunt, aptari pariter oportere actui interiori. Quare etsi ipsa bonitas pro formali dicat ordinem unum simplicem ad regulam rationis, attamen præsupponit concursum multorum, ex quorum integritate, vel integra convenientia fit, ut sit perfecta commensuratio vel correspondentia ad rectam rationem, exeatque actio moraliter bona, & mala, si deficiat vel conditio una. Quamvis itaque objectum ipsum, circa quod voluntas versatur, det specificam ac primariam bonitatem actui, accidentalem nihilominus & per circumstantias specificatam recipit ab iis modis, quæ concernunt actum, & ex quibus est omnimode bonus in genere moris. Quare cum subaccipitur, Illud unum, quod est principium, non est per accidens; ergo bonitas actus moralis ex eo uno dependet, quod per se facit bonitatem in actu, quod est objectum. Nos dicimus, aliud non concludi quam specificam, ac primariam bonitatem actus moralis ei & objecto inesse, non vero de bonitate, quæ illi ex circumstantiis supervenit.

Ad argumentum in oppositum respondetur. Ex hypothesi quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Cum ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter; Uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum, & sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita ut referatur ad actum volendi: & sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet; quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens inquantum aliquis volendo hoc bonum impeditur, ne velit aliquod bonum debitum.

Tridentinum *sess.* 4. *cap.* 5. *Can.* 7. declarans circumstantias peccatorum etsi occultissimorum esse in confessione exprimendas; uti nunc agnoscere videtur actuum interiorum voluntatis peculiares circumstantias quod & probat ratio præmissa Doctoris.

Contra, Conceduntur ergo circumstantiæ actus interioris voluntatis, ut se tenent ex parte actus volendi; negantur tamen ex parte voliti, quia coalescunt in unum objectum, a quo specificatur actus moralis, adeout ex omnibus illis fit bonus vel malus in sua specie. Verum hic videtur incidere fallacia consequentis. Nam etsi omne objectum voluntatis fit ab ea volitum, non tamen quodcunque volitum est primum objectum ipsius dans speciem actibus ejus. Siquidem & ipsæ circumstantiæ volitæ sunt de consequenti, vel prout volitum primum concomitantur, & tamen ab eo, quod primo volitum fuit, specificatur actus: unde amplectens temperantiam ad retundendas vires concupiscentiæ, actus ab hac finis circumstantia non specificatur, sed ab eo quod primo volitum fuit. Consimiliter volens furari ad mœcandum, finis hic non transit in naturam objecti primo voliti, quod fuit res aliena; etsi plurimum variet actum, quia speciali prohibitione mœchia invenitur interdicta. (a)

ARTICULUS III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Doctor 2. *d.* 7. §. Ad solutionem *&* *d.* 40. *art.* 2. *&* *Quodl.* *q.* 18. *art.* 1. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 19. *art.* 3.

Videtur bonitas voluntatis haud pendere a ratione. Etenim secundum Aristotelem 6. Ethic. cap. 2. *Bonum intellectus pratici est verum confesse se habens appetitui recto*: oportet ergo, prius appetitum esse rectum, adhoc ut ratio apprehendat verum optabile recto appetitui conforme, & consentaneum in omnibus: ergo magis bonitas rationis pendet a voluntate, quam e converso. Prologi q. 4. n. 8. 2. Report. d. 39. n. 7.

Præterea, Movens non dependet ab eo, quod movetur; sed secundum Anselmum *de Peccato Orig. cap.* 4. Voluntas est motor in toto regno animæ, & omnia obediunt ei; ergo nequit dependere a ratione quoad sui rectitudinem vel obliquitatem; imo de bonitate aut pravitate illius actus cæterarum potentiarum sunt boni vel mali. 2. d. 42. q. 4. §. *Ad quæst. ipsas*.

Præterea, Finis est prima causarum: Finis autem & bonum primum respiciunt voluntatem, quæ ab ejus ratione movetur, & movet alias potentias ad opus; ergo voluntas est bona, vel mala independenter a ratione.

Contra, Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 7. Intellectus intelligit sibi & aliis; ergo sicut potest judicare de actu suo, ita & judicare de actibus aliarum potentiarum; ergo & de actu naturaliter suo actu posteriore valet judicium ferre prius natura ac eliciatur, & per consequens, si recte judicet oportet, illum actum conformiter elici 1. dist. 17. q. 3. n. 2.

(a) Ad hoc videtur respondere S. Doctor §. Ad *primum*, id evenire per accidens quia quod est gratia sui volendum aut nolendum, ordinatur ad alium finem; per se ergo loquendo, coincidit ratio finis cum objecti ratione, sic ut non sit voliti circumstantia. Nos dicimus, utique objectum esse finem operis, sed non propterea fieri, finem ab operante intentum non esse circumstantiam, unde superaddatur bonitas vel malitia actui morali; vel certe hæc controversia tangit præcise ipsum modum loquendi.

elici ad hoc, ut sit rectus; pendet ergo rectitudo voluntatis a recto dictamine rationis.

Respondeo dicendum voluntatem habere non posse actum moraliter bonum, nisi ex dependentia ad rectam rationem. Declaratio: Nam etsi actus revera ab objecto, circa quod versatur, sui speciem recipiat, id tamen, quod est bonum judicari in genere moris, inde acceptum habet, quod objectum sit potentiæ volitivæ conveniens non utcunque, ut lux apprime convenit visioni, sed secundum quod de tali convenientia judicatum fuerit per rectam rationem ostendentem, ac dictantem, tale objectum esse amore prosequendum, aut certe ab eo declinandum. Ratio enim complectitur regulas, quibus conformare se debet voluntas in prosequutione objectorum, recteque dictans hic & nunc ita esse faciendum vel non faciendum. Dictamen ergo illud practicum, vel conclusio syllogismi practici est regula proxima atque intrinseca actuum humanorum: extrinseca vero remota, & prima, sunt ea ad quæ dictat voluntatem se se debere conformiter agere, ut recta sit. Regulæ itaque illæ sunt leges, vel quas natura rationalis gerit impressas in corde, vel positivæ, divinæ, vel humanæ. Hoc igitur modo voluntas in suis actibus dependet a ratione, quatenus iis, quæ ratio recta ostendit, debet se conformare, ut sit recta, ut obliqua erit, si secus facere maluerit.

2. d. 39. §. Ad quæstionem.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Habitus intellectus practici dicuntur boni, vel mali propter convenientiam eorum ad voluntatem; sicut e converso, voluntas potest dici recta, vel curva propter convenientiam ejus ad actum rectum vel non rectum speculativum, qui est formaliter in intellectu; tamen bonitas est voluntatis, sicut rectitudo intellectus: Sed bonitas magis transsumitur ad intellectum practicum, quam speculativum.

2. d. 39. q. 2. n. 6. Vide glossam Lycheti, & Mastrium Scotistam disput. de actibus human. q. 2. art. 5. n. 108.

Respondetur etiam sic; Philosophus *loc. cit.* loquitur de intellectu practico, prout est consiliativus, & ratiocinativus eorum, quæ sunt ad finem: Sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad oppositum finis debiti: Sed tamen & ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Quæ responsio non est improbanda, secundum ea, quæ adnotata sunt circa *quæst.* 14. Sed percontandum superest, si appetitus finis debiti præsupponit rectam de fine apprehensionem, unde nam sciri potest, rationem recte apprehendisse finem, & non prius errasse ejusmodi in apprehensionibus suis? Responsio: Quoniam is actus censendus est pro formali moraliter bonus, qui elicitur circa objectum conveniens, omnibus præterea concurrentibus circumstantiis intellectum recte judicasse de tali convenientia, ac revera extitisse objectum conveniens, non quia utile aut delectabile, sed pro sui honestate, scitur ex eo quia est juxta naturalem inclinationem naturæ rationalis, contra vero peccatum vel objectum, circa quod peccatur, disforme naturali inclinationi naturæ rationalis, idest, contra rectum dictamen naturale rationis. Dictamen autem istud naturale indicat legem naturæ nobis impressam, aut certe legem positivam, divinam, vel humanam; per conformitatem ergo ad has regulas ratio judicans est recta, vel obliqua. Appetitus itaque conformis dictamini rationis rectus seu bonus est, ut malus, si contra id, quod recte dictaverit, tendat in præostensum objectum.

Videndi Vasquesius disp. 88. 2. p. & Mastrius Scotista de Act. human. q. 4. art. 1. circa hanc controversiam latissime disputantes.

2. d. 7. responsione ad quartu principale, juxta glossam Magistri Lycheti n. 9.

Ad secundum dicendum, Voluntatem haud movere posse alias potentias, nisi, per actum a se immediate procedentem. Sed neque in illum actum exeundi sibi est potestas, nisi per rationem ei præostendatur, quid volendum, aut fugiendum sit. Movet ergo pro sui dominativa potestate alias potentias, sed ipsa vicissim pendet a ratione, saltem ut a causa, sine qua sibi non licet exire ad imperandum aliis.

2. d. 42. q. 4.

Ad tertium dicimus, Utique finem, vel bonum esse objectum prosequutionis voluntatis, & ipsam id bonum appetentem rectam esse, & rationem consentanee ad talem appetitum, ostendentem atque dictantem media pro illius assequutione itidem rectam esse, verumtamen nunquam exire in actum appetendi finem, nisi per rationem sibi fuerit præostensum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas voluntatis pendeat ex lege æterna.

Doctor 1. *d.* 3. *q.* 4. *§.* Ad quæst. *& d.* 43. *Quodl. q.* 18. *art.* 3. *n.* 15. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 19. *art.* 4.

Videtur bonitas humanæ voluntatis haud pendere ex lege æterna. Siquidem juxta frequenter dicta in *antecedentibus*. Tunc humana voluntas bona dicenda est, cum suæ regulæ intrinsecæ conformis probatur. Ea autem regula recta ratio est, aut rectum dictamen intellectus; ergo opus sibi non est alia conformitate ad legem æternam, ad hoc ut recta sit, & dicatur, ac proinde non sunt aliæ regulæ comminiscendæ actuum humanorum.

Præterea, Secundum Philosophum 10. *metaph. tex c.* 2. Mensura & mensuratum sunt unigenea: Sed lex æterna non est unigenea cum actibus voluntatis humanæ, imo sunt penitus diversa; ergo voluntas humana ab lege æterna nequit bonitatem mutuari, aut dici bona per conformitatem ad illam.

Præterea, Si ratio mensuræ actuum humanorum foret attribuenda legi æternæ; igitur oporteret, legem æternam esse omnibus notam: alioquin nemo posset dirigere actiones suas ad præscriptum illius. Sed lex æterna omnes latet, quippe quæ reperiatur in mente divina; cum ergo mensura sit notissima atque certissima, lex æterna esse non poterit regula & mensura humanarum operationum.

Do. 10. metaph. q. 3. 4. d. 48. q. 2.

Contra, Augustinus, 14. de Trinit. cap. 15. loquens de injustis, qui recte multa laudant & vituperant in moribus hominum, ait: *Quibus ea tandem regulis judicant? nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant.* Et paucis interjectis. *Ubi nam sunt istæ regulæ scriptæ, ubi quid sit justum & injustus agnoscit ubi cernit habendum esse, quod ipse non habet? Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius, quæ Veritas dicitur? Unde amoris lex justa describitur.* Cum ergo bonitas voluntatis a legibus justis pendeat; quatenus oportet ipsam agere ad præscriptum illarum, ut justa sit; multo magis pendet bonitas ejus a lege æterna, unde leges justæ describuntur.

Respon-

De his amplius infra q. 91. & 93.

Respondeo, revera voluntatis creatæ bonitatem pendere a lege æterna. Porro nomine legis æternæ intelligimus judicium divini intellectus, qui producens omnia in *esse* intelligibili, subinde dat unicuique proprium primumque *esse* intelligibile, atque in eis omnes veritates relucent, adeout intellectus pervadens terminos, necessario intelligat veritates omnes in illis involutas, tam speculativas quam practicas, ex natura ergo eorum extremorum intellectus Divinus videns, bonum esse diligendum, & summum bonum summe diligendum, mendacium non esse proferendum, neminem injuria afficiendum, aliaque id genus, una judicat ita esse, atque tali judicio immutabili, firma, ac immobilis stat lex æterna in intellectu divino, a quo initiative, vel effective in *esse* intelligibili habent inter se se talem connexionem illa extrema, sed formaliter ex se ipsis. At intellectus creatus, qui est lux quædam spiritualis derivata ab luce increata intellectus Divini apprehendens terminos videt connexionem eorum, quam acceperunt a prima veritate, & ratione lucis participatæ intelligit naturaliter bonum esse amandum, malum fugiendum: hoc enim dictat sua naturali virtute ratio recta, quam rectam rationem magis deinde explicantes leges positivæ hæc & illa facienda præcipiunt, alia vero interdicunt. Intellectus enim divinus est mensura totius naturæ, & natura quædam explicatio est artis divinæ. Quoniam ergo bonitas actus voluntatis pendet a dictamine recto rationis, ut ab intrinseca & proxima regula, magis dependeat oportet a lege æterna, cujus quædam participatio est lex naturæ omnibus indita, & de cujus immobilitate fit, ut lex naturæ semper & infallibiliter perinde indicet quid faciendum, aut non faciendum sit.

Metaph. lib. 12. q. 4. Et Quodl. q. 18. n. 3.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, nullum esse inconveniens, unum eundemque actum humanum habere plures regulas, cum una ab alia dependeat, altera intrinseca, altera extrinseca est, ut in casu. Nam judicium rectum intellectus pendet a judicio intellectus divini dantis primum *esse* omnibus intelligibilibus, quæ ex se ipsis important hanc & illam infallibilem veritatem, tam in practicis, quam in speculativis; & insuper recta ratio est regula intrinseca & proxima. ut lex æterna extrinseca, atque remota est.

Metaph. 10. q. 3. 6. Ad secundum.

Ad secundum, cum dicitur mensura est mensurato unigenea, Respondeo id verum esse de mensura proportionata, uti est mensura intrinseca respectu actuum humanorum, cujusmodi non est lex æterna, unde primum derivatur bonitas voluntatis creata. Eatenus autem mensura est in casu quatenus per accessum & recessum ab illa mensurantur perfectiones actuum humanorum.

Ubi supra 5. Ad tertium.

Ad tertium respondeo, Mensura simpliciter notior esse debet mensurato: Quamvis autem lex æterna minus nota sit nobis, in se nihilominus notissima est: ideoque maxime sibi convenit ratio mensuræ respectu eorum, quæ illi conformia esse debent, quales profecto sunt actus humani.

Qua ratione dicamur cernere in lege æterna, utrum opera nostra prava, vel recta sint.

Potest etiam dici, nos cernere in lege æterna, veluti in causa proxima objectorum per rationem voluntati præostensorum. Nam intellectus divinus, ut dictum est, producit ipsa in esse intelligibili, actu suo dans huic objecto *esse* tale, illi vero tale, cujus rationis propriæ virtute primo movent intellectum ad certam eorum cognitionem. Quia ergo intellectus divinus qui est vera lux increata, est causa quasi activa dans esse intelligibile secundariis objectis, atque est id, virtute cujus objecta secundaria actu movent intellectum nostrum, proprie dicimur videre illa in luce increata, & in lege æterna inspicere utrum, recta, aut prava sint opera nostra. Quemadmodum proprie dicimur intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit, nisi causa activa, scilicet vel faciens objectum de potentia intelligibile actu intelligibile: vel virtute cujus objectum movet, vel utrumque.

Sed nunquid verius diceremur videre in Deo, ut voluntas est, quam in ipso ut lux est, cum divina voluntas sit principium immediatum cujuscunque actus ad extra? Respondeo, intellectus divinus inquantum aliquo modo prior actu voluntatis, producit objecta secundaria in esse intelligibili, & ita respectu horum est causa prorsus naturalis. Quemadmodum ergo intellectus ut prior actu voluntatis producit objecta in esse intelligibili, ita ut causa prior videtur cooperari illis intelligibilibus ad eorum effectum naturalem, ut scilicet apprehensa & composita causent apprehensionis conformitatem ad se. Unde licet Deus voluntarie coagat intellectui terminos apprehendenti, attamen mox ac composuerit eos, ut talis compositio sit terminis conformis, videtur necessario sequi rationem ipsorum terminorum, quam acceptam habent ab intellectu divino causante eos terminos in *esse* intelligibili. Ut ergo intuetur in terminis totius & partis, omne totum esse sui parte majus, ita certe cognoscit bonum esse amandum, malum fugiendum, & sic de cæteris operabilibus.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

Doctor locis in marg. citatis. S. *Thomas* 1. 2. *q*. 19. *art*. 5.

Videtur, haud esse mala voluntas, quoties ab ratione errante discordat. Etenim juxta dicta in præcedentibus, regula, ex qua voluntas bonitatem mutuatur est rectum dictamen rationis proponens, ac obiiciens voluntati legem naturalem, aut positivam divinam vel humanam; sed ratio errans nullam ex his regulis proponit voluntati sequendam, alioquin non erraret: ergo voluntas contrarium amplectens bonum opus exequitur; non igitur est mala cum a ratione errante discordat. 4. d. 4. q. 9.

Præterea, Augustinus serm. 6. de Verb. Dom. *Si aliquid.*, inquit, *jubet potestas, quod non debes facere hic sane contemne potestatem, timendo potestatem majorem*. Idque declarat exemplo Proconsulis, & Imperatoris, & Dei. Deo igitur præcipiente ne adulterium committatur, ac contra ratione per errorem judicante esse moechandum, voluntas non est mala, si rationi erranti non obediat; nam tunc obtemperat supremæ potestati Dei interdicentis actum adulterii.

Præterea, Bonitas voluntatis potissimum pendet a lege æterna, unde omnis lex juxta describitur, & rectum dictamen rationis explicatur per conformitatem ad illam. Sed ratio errans

rans contraria est judicio divini intellectus, aliter omnino judicantis ac ipsa ratio errans opinetur; ergo ex tali judicio dirigi non debet voluntas, nec fieri mala, imo magis erit bona ab eo discordans.

4.d.4.q.9. 4.d.5.q.2.& 2.d.39.q.2. n.3.

Contra, Apostolus 14. ad Romanos, *Omne* inquit, *quod non est ex fide, peccatum est* idest, *quidquid est contra conscientiam*, secundum Glossam; ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Ubi supra 6. *ad quæst. istas.*

Respondeo ex dictis 1. *p. q.* 79, *art.* 12. & 13. Quemadmodum synderesis aliud non est, quam habitus principiorum, qui semper est rectus: ex ratione enim terminorum, statim intellectus acquiescit illis, ut omne bonum est amandum; ita conscientia est habitus conclusionis practicæ secundum cujus actum nata est esse conformis electio recta in agibilibus. Dictante ergo ratione per discursum erroneum hic & nunc hoc esse faciendum, ut levandam festucam *a* terra, nares emungendas, in terram expuendum, si voluntas sua sponte abstineat ab exequutione eorum, quæ sibi errans conscientia dictat esse facienda, proculdubio mala erit: est ergo sibi deponenda lex, quam sibi errando præfixit, aut exequi tenetur eos actus indifferentes. Nam habens conscientiam de actu indifferenti credens de necessitate salutis se teneri ad illum repræsentando, faciens contrarium contemnit salutem, & peccat. Non tamen peccat in ejus actus exequutione cum supponatur indifferens; adstringitur igitur ad faciendum. Quinimo, stante erroneo dictamine intellectus, etiamsi voluntas in agendo consentanea sit recto dictamini alterius, adhuc male agere dicenda est; quia tale agens natum est regulari in suo actu per propriam cognitionem; ex quo ergo non juxta sed contra illam agit, non recte, sed perperam agit. De aliis actibus dicetur articulo sequenti.

Report. 2. dist. 39.n.10.

Quodl. q.18. n. 4.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Utique rectum dictamen eas regulas proponit voluntati, cui se se conformans bona est, ut mala, si ab eis dissideat. Sed nos hic loquimur de ratione errante, quæ proinde non rectas regulas voluntati proponit, sed quas errando sibi fabricat.

Ad secundum dicendum, Si innotescat operaturo præceptum Dei, aut superioris habentis legitimam potestatem, nulla est quæstio, quia tenetur eis obedire, etiam contra dictamen rectæ rationis, modo homines non percipiant aliquid contra legem Dei. Sed habenti erroneum dictamen non videtur sibi discordare a voluntate Dei, aut alterius habentis potestatem leges ferendi.

Ad tertium dicimus, Rectum rationis dictamen pendere a lege æterna, sed erroneum pendere ab intellectu per errorem ita dictante, & practice inferente sic fieri debere. Et ratio taliter errans utique dissidet ab judicio divini intellectus, sed tamen putat, vel putare interpretatur in ipso errore elucere rectum judicium divini intellectus, & ita id dictamen sequi tenetur, non ad hoc ut sit recta, sed ne exinde speciali inficiatur malitia, quia si esset contra legem naturalem aut positivam, nihilominus peccat, ut mox dicetur.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona

Doctor 2. Repor. dist. 39. *n.* 10. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 19. *art.* 6.

Respondeo, Aut ratio vel conscientia est de, & circa, vel juxta legem divinam vel est conscientia erronea de actu contra legem divinam. Primo modo, quoniam conscientia est conformis legi divinæ, duplici vinculo adstringitur habens talem conscientiam ad faciendum ea, quæ facienda ratio dictat. Quodsi errans ratio dictat aliquid exequendum contra legem divinam, adhuc ligat, sed non tenetur voluntas se illi conformare in effectu, nec ad contrarium ponendum, sed ad deponendum errorem, quia seu faciat, seu non faciat, stante dictamine erroneo, mortaliter peccat. Nam nullus per peccatum suum potest se absolvere a lege divina, quia illa est ignorantia dispositionis & non negationis. Ideo non excusat, sed accusat, & si opere implet facit contra conscientiam. At propterea quanquam lex divina necessitet ipsum ad contrarium, ipse tamen facit sibi legem contrariam legi divinæ. Quomodo igitur deponetur? Responsio: Si est de præcepto negativo, ut *Non occides*, statim peccat citra omnem moram. Quod si de præcepto affirmativo esse dicatur, peccat non adimplendo pro tempore, pro quo tenetur. Incidere tamen potest casus quo per aliquod tempus non peccet. (a)

Itaque habens conscientiam erroneam circa legem divinam, simpliciter magis peccat juxta suam conscientiam operando, quam omittendo; nam simpliciter fortiori vinculo obligatur ad non faciendum, quale vinculum est lex divina interdicens factum quod errans conscientia repræsentari oportere dictat. Non est igitur tunc sequendum conscientiæ dictamen, sed deponendum, modo occurrat alia ratio in contrarium; nam tunc lex per conscientiam voluntati ostensa, tantum apparenter obligat, quia solum adstringit errantem; lex autem divina vere obligat, ideo illius ductum sequi oportet, modo nota sit; alioquin conscientiæ dictamini standum est, nihil contra occurrente; quo prudenter quis judicet, ab ea fore recedendum.

Videndus Scholiast. *Schol.* 3. ubi hæc habet: Ut si quis erronee judicaret se teneri servare fidem Concubinæ, nullaq. cogitatio in contrarium occurreret. Sed casus, inquit, forte raro vel nunquam contingit. Plures (ait [illegible] cit. *Scholiastes*) tenent, in quibusdam præceptis decalogi ignorantiam quandoque excusare, quibus cum & ego sentio. Vasquesius 2. *p. a disputatione* 59. *usque ad* 67. latissime materiam horũ articulorum versat atque expendit.

(a) B. Bonavent. 2. *d.* 39. *art.* 1. *q.* 3. Mag. Ricchardus *ibidem art.* 2. *q.* 3. hujus & præcedentis articuli materiam exacte expendunt. Videndi etiam Durandus *eadem dist.* q. 5. & Mag. Aureolus *ibidem quæst. Unica art.* 1. ubi scribit: Nullus in fide Christi est perplexus ut cogatur peccare necessario: est enim dare medium inter agere, quod dictat conscientia erronea, & non agere juxta illam: illud autem medium est deponere conscientiam. Et si est dubius de eo, quod dictat conscientia, utrum sit peccatum, debet requirere virum sapientem & conscientiam deponere, sed stante illa, semper peccabit, sive agat sive non.

Consimilia scribit Doctor quæst. 2. Prologi §. *Ad tertium*, dicens non esse dubiam viam salutis simpliciter, quia a dubiis actibus, tanquam a periculosis debet homo sibi cavere, ac custodire se, ne dum se periculo exponit, incidat in peccatum, & alioquin mortaliter peccabit, se tali periculo exponendo.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatis bonitas in his, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Doctor Quodlib q. 18. *§.* Ulterius. V. ex dictis. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 19. *art.* 7.

De hac materia videndus Mastrius Scotista *disput. de Actibus humanis q.* 4. *art.* 5. expendens difficultates omnes, quæ discuti solent de Actibus humanis ut comparantur ad finem.

RESpondeo quoniam *quæstione præcedenti art.* 6. *& quæst* 1. *art.* 3. declaratum fuit, qua ratione actus speciem boni, vel mali accipiant ex fine, nunc breviter dicendum bonitatem voluntatis circa ea, quæ sunt ad finem pendere ab ipsa intentione finis. Nam intendens efficaciter finem, hoc ipso vult media assequendi finem efficaci intentione uno, seu diversis actibus id fieri dicatur. Volens itaque exhibere Deo debitum cultum latriæ in templo, amplectitur medium necessarium, quale est conferre se in Ecclesiam: istud ergo medium ordinatum ad finem intentum recipit bonitatem ex ordinatione ad finem. Et sicuti colere Deum latria est actus virtutis religionis; ita quæ eliguntur ad eum finem ad eandem spectant virtutem: imo idem actus esse potest ornatus circumstantiis omnibus ad unam virtutem pertinentibus, & etiam omnibus aliis ad aliam spectantibus virtutem; adeo ut pro diversitate dictaminum prudentiæ respectu multorum finium propriorum, sit multipliciter moraliter bonus actus voluntatis circa electiones suas ad rectum finem ordinatas. Ut si pergens in Ecclesiam causa exhibendi Deo cultum latriæ, pariter intendat eo proficisci gratia adimplendi Ecclesiæ præceptum, statis temporibus jubentis fideles omnes in Ecclesia convenire; ex recta proinde finis intentione bona est voluntas respectu eorum, quæ ordinantur ad talem finem.

Ex quo fit, ut mala sit electio, quoties ad turpem ordinatur finem, etiamsi alioquin recta esse posset, ut dare eleemosynam propter inanem gloriam, abstinentiam eligere ad jactantiam, & alia id genus. Cum vero electio de se est mala, ad turpem ordinata finem, duplici malitia inficitur ex tali ordinatione, ut furari ad mœchandum, pejerare in detrimentum proximi, & ita de consimilibus.

ARTICULUS VIII.

Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

Doctor. Quodl. q. 18. §. Ex isto sequuntur quædam corollaria. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 19. *art.* 8.

Quodlib. q. 17.

QUoniam nobis admodum probabile videtur, actum moraliter bonum dilectionis naturalis specie non differre ab actu dilectionis meritoriæ, idem ex hac hypothesi inferendum est de bonitate & malitia morali voluntatis, ut cum intentione comparantur quoad eorum quantitatem, ac de bonitate meritoria & malitia demeritoria; Manifestum est autem, non tantum quemquam mereri quantum intendit sibi acquirere de merito, sed potius juxta mensuram actuum, quibus præmium debetur, ita pariter dicendum in voluntatem malitiæ & bonitatis moralis mensuram haud esse intentionem, sed regulam rationis rectæ, atque actuum intentionem: non negamus tamen intentionem communicare actibus humanis bonitatem vel malitiam prout ipsa recta aut obliqua fuerit; sed dicimus actum moralem deficere posse plurimum ab intentionis quantitate, quæcunque ea fuerit, aut certe esse meliorem aut deteriorem, ac intentio, præfixa sit. Nam bonitas actus moralis non ex sol opendet fine, sed præterea postulat, omnes alias circumstantias concurrere, quibus concurrentibus, adhuc ille actus perfectione alteri præstat, qui majori cum conatu elicitur, etiamsi magis, & minus intensus de eodem habitu prodire intelligantur. 2. dist. 40. q. unica.

ARTICVLVS IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Doctor 1. *Report. d.* 48. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 19. *art.* 9.

RESpondeo dicendum, Voluntatis creatæ bonitatem pendere ex conformitate ad voluntatem divinam. Veruntamen sciendum, dupliciter intelligi posse creatam voluntatem divinæ esse conformem. Nam aut dicitur una alteri conformis, quia idem est volitum utriusque, aut creata divinæ voluntati conformatur ut regulatum a propria regula non discordat: qualis regula est voluntas increata, respectu voluntatis limitatæ, cui ab illa regulæ proponuntur jubentes, aut interdicentes hæc & illa fieri, aut certe consulentes, quæ consilia etsi regulata voluntas sequi non compellatur, ut oportet ipsam adimplere præcepta, in eo tamen sunt regulæ ipsius, quod debeat talia non contemnere. De primo membro distinctionis erit sermo *articulo seq.* Interim dicimus, bonitatem nostræ voluntatis in eo sitam esse, quod divinæ est conformis voluntati per modum imitationis. Nam obtemperando divinis mandatis, quæ sunt regulæ, cui debent se conformare, recta est, sin minus, obliqua & mala, ut defectuosum est artefactum deficiens a regulis extantibus in mente artificis. Ratio autem est, quia oportet omnino devenire ad voluntatem inobliquabilem, ad cujus imitationem & approximationem rectæ sint aliæ voluntates, quæ rectæ, aut obliquæ esse possunt. Hæc autem voluntas suapte natura recta & inobliquabilis alia esse nequit, quam voluntas divina, cui nostra esse conformis tenetur non per similitudinem, sed imitando illam ut regulam per modum præcepti ad hoc ut recta sit. Voluntatis igitur creatæ bonitas, & rectitudo necessario pendet ex conformitate ad voluntatem divinam; quod erat declarandum. (a)

(a) Voluntatis creatæ rectitudo pendet ex conformitate ad voluntatem divinam, quatenus præscribit regulas, quas imitari oportet, ut recta sit. Quæcunque Magistri Richardus, & Durandus circa hos duos articulos scribant *dist. ult. prim.* Item S. Thomas, & S. Bonaventura *hic*, & *loc. cit.* ferme expressa habes apud Mag. Alensem 1. *p. q.* 41. *per sex. membra*. Videsis Mag. Aureolum 1. *d.* 48. *art.* 1. *&* 2. solide & clare hæc expendentem.

ARTI-

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit, voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona.

Doctor 1. *d.* 48. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 19. *articulo* 10.

Videtur voluntas creata esse bona moraliter quotiescunque & quandocunque est voluntati increatæ conformis in volito. Siquidem veritas intellectus creati est quando is intellectui increato conformatur; ergo similiter tunc est bona voluntas creata, quando est conformis voluntati increatæ sic, ut utraque idem objectum velit.

Contra, Judæi voluerunt, Christum pati, atque etiam mori, quod Deus voluit & ipse pariter Christus, qua homo erat, & tamen ipsi gravissime peccaverunt: unde Salvator ait: *Dimitte eis Pater, quia nesciunt quid faciunt*. Lucæ 23. Non satis est ergo, creatam voluntatem velle idem objectum, quod vult Deus, ut bona sit.

(a) Respondeo dicendum, creatam voluntatem non ex eo præcise esse bonam, quia in volito conformis est voluntati divinæ, si cætera desint necessaria requisita. Declaratio: Quoniam juxta Dionysium 4. de Divin. Nominib. *Bonum est ex tota & integra causa, malum vero ex quocunque defectu*; ad bonitatem actus moralis concurrere oportet simul omnes circumstantias alioquin vel una deficiente, haud erit moraliter bonus, imo moraliter malus. Itaque voluntas creata divinæ conformis in substantia actus, sive in substantia ut circumstantionata quacunque una circumstantia, sive sit conformis illi in omnibus circumstantiis pertinentibus ad bonitatem moris, puta quod propter idem vellent, & eodem modo, & sic de cæteris, quæ concurrere debent, adhuc non oporteret, creatam voluntatem propterea esse bonam perinde ac increatam circa idem volitum tendentem: quia non congruunt eædem circumstantiæ actui, ut actus est diversorum agentium. Non enim voluntati creatæ congruit ita intense velle aliquod objectum bonum sicut voluntati increatæ, & intensio actus respectu objecti in agente creato & increato, est differens multum in eis. Et tandem (quicquid sit de conformitate voluntatis creatæ & increatæ in omnibus circumstantiis) saltem non sufficit conformitas in bonitate actus & objecti; quia potest esse difformitas in aliis circumstantis, quæ ad bonitatem actus creatæ voluntatis necessario requiruntur.

Atque hæc eadem diserte expressit Mag. sentent. 1. *dist. finali cap.* 1. Scribens: Aliquando mala est voluntas hominis idem volentis, quod Deus vult fieri, & aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis, quam Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere quid congruat ei velle, & quo fine. Tantum enim interest inter voluntatem Dei & voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini. Potest enim velle bonum, quod non congruit ei velle, & potest velle bonum, quod congruit, sed non refert ad finem rectum, & ideo non est bona voluntas. Ita ille. Quod & declarat ex August. *Enchir. cap* 101. De bono filio Patrem vivere desiderante, quem Deus vult mori: & rursus de malo filio Patrem mori cupiente, quem etiam Deus vult, e vivis excedere. In priori casu humana voluntas a divina discorda in volito, & tamen bona est: in secundo vero concordans cum divina, impia est, quia quod vult, ad rectum non refert finem. Videsis Ansel. de lib. arbitrio cap. 8.

Ratio autem horum est, quia voluntas divina est causa boni, ac propterea hoc ipso, quod aliquid vult, bonum sit oportet. Creata autem voluntas non est causa boni, imo quia aliquid bonum est, jubet Deus a nobis amari eo utique modo, quo rei amatæ & amanti congruit, quo rectam voluntatem haberemus: ut igitur sit recta creata voluntas nedum opus est ut objectum sit volitum a Deo, sed etiam oportet, ut adsint cæteræ circumstantiæ quæ rem volitam deceant ipsique congruant volenti.

Ad argumentum in oppositum respondeo, Assumptam similitudinem deficere; quia veritas intellectus a solo dependet objecto, quod sane objectum si ita se habeat, ut intelligitur, verus est intellectus ipsum attingens. At voluntatis bonitas non a solo dependet objecto, sed præterea postulat concurrere circumstantias omnes, & potissimum circumstantiam finis. Quare notandum, volitionem omnem nostram præcipue ad finem ultimum ordinari.

(a) Mayron., 1. *d.* 45. *q.* 5. præsens quæsitum pulchre daclarat quatuor conclusionibus: Prima est; Voluntas creata tenetur conformari divinæ quantum ad voluntatem signi, quia voluntas nostra legi divinæ est obligata, quæ lex ad voluntatem signi pertinet. Secunda: Voluntas creata non tenetur conformari voluntati beneplaciti: Nam nullus tenetur velle suam damnationem, & tamen Deus vult damnationem reproborum voluntate beneplaciti. *Tertia*: Voluntas nostra tenetur conformari voluntati divinæ quantum ad voluntatem antecedentem, quia sic Deus vult omnes homines salvos fieri & ad agnitionem suæ veritatis pervenire, & nos ita debemus hoc velle. Quarta denique est: Voluntas nostra non tenetur conformari voluntati divinæ quoad voluntatem consequentem: Nam Deus hac voluntate vult, mala fieri & scandala permittere, cum tamen posset omnia prohibere, & tamen nullus debet velle malum, aut scandalum, quia non solum malum facientes sunt digni morte, sed etiam qui consentiunt facientibus, ut ait Apostolus 1. *ad Rom.* Hæc Mayron & pergit instando contra singulas conclusiones & solvit apposite juxta doctrinam Magistri. Videndus Vasquesius super hos articulos *disp.* 72. Videsis Anselmum *de liber. arbitr. cap.* 8.



QUÆSTIO VIGESIMA

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM

IN SEX ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate & malitia quantum ad exteriores actus.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR SEX.

I. Vtrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntati, vel in actu exteriori.
II. Vtrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.
III. Vtrum sit eadem malitia vel bonitas interioris & exterioris actus.
IV. Vtrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.
V. Vtrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem.
VI. Vtrum idem actus exterior possit esse bonus & malus.

ARTICVLVS I.

Vtrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Doctor 2. *d.* 42. *q.* 4. §. Ad quæst. istas, & §. Ad quæst. secund. *utriusque scripti.* *Quodlib. q.* 18. *art.* 3. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 20. *art.* 1.



RESPONDEO dicendum, Bonitatem vel malitiam per prius in esse actibus voluntatis, & exinde in exteriores actus derivari,
(a) quoties hi contra aut juxta rectæ rationis dictamen eliciuntur. Declaratio: Nam ibi primario reperitur obliquitas vel malitia, ubi primo residet rectitudo & bonitas vel justitia. Hæc autem primarium locum obtinet in voluntate, nempe in actibus ejus, quorum causa ipsa est bona aut mala, ergo & malitia illi opposita pariter in actibus voluntatis reperitur: Minorem late declarat Anselmus cap. 4. *De Concept. Virg.*

Deinde, Secundum Augustinum 3. de lib. arbitrio. *Causa prima peccandi est voluntas*: Nam nihil est peccatum, nisi quod est in potestate facientis: & nihil profecto est in facientis potestate, nisi quod est in potestate voluntatis ejus. Siquidem nihil præter hoc est imputabile ad culpam, vel laudem. Vnde idem Augustinus 12. de Civit. cap. 8. scribit: *Itemque scio in quo fit mala voluntas, id in eo fieri; quod si nollet, non fieret: & ideo non necessarii s, sed voluntarios defectus justa pœna consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male; idest, non ad malas naturas; sed ideo male, quia contra ordinem naturarum, ab eo quod summe est, ad id, quod minus est. Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, justitia derelicta, quæ incom[...]biliter auro debuit anteponi.*

Denique, Omnis causa activa in universo, præter voluntatem, est naturaliter activa; ergo nulla, præter voluntatem, est vituperabilis propter suam actionem. Quod & patet per Augustinum 3. *de lib. arb.* Causa enim naturalis non agit, nisi secundum quod accipit ut agat ab alio & ideo in nulla actione ipsius est vituperio digna, ac subinde in nulla tali actione, secundum se spectata esse potest peccatum Si ergo recta aut obliqua, præmio vel pœna digna censenda est, ab alia causa id accipiat oportet. Quæ cum esse nequeat naturalis, ob eandem [...]tionem libera erit, ac proinde in ipsa statuenda est primario bonitas vel malitia.

Quod vero bonitas vel malitia voluntatis redundet in actus aliarum potentiarum, quatenus sub imperium illius cadunt, ipsaque jubeat eas in hos aut illos actus exire, probatur: Nam secundum Anselmum *ubi supra*, Voluntas est mater in toto regno animæ, & omnia ei obtemperant. Sicut ergo voluntas tenetur servare rectitudinem in actibus suis, prout sibi per rectæ rationis dictamen ostenditur, si tenetur habere & servare rectitudinem in actibus aliarum potentiarum, quibus imperat, jubetque in hos vel illos actus exire: iis enim ipsa cooperatur ut motor. Quemadmodum ergo juxta rationis rectum dictamen movendo potentias inferiores, actus earum recti sunt rectitudine participata, ita per oppositam rationem movendo & imperando fieri quod recta ratio vetat, sunt actus earum potentiarum non recti, ut esse deberent. Nam voluntas vaderet tribuere eis rectitudinem ordinando ad objectum conveniens cum debitis circumstantiis; movendo ergo, & dirigendo illos ad objecta disconvenientia, & non concurrentibus circumstantiis, privat actus inferiorum poten-

(a) Hæc fuit sententia S. Bonaventuræ 2. *d.* 42. *art.* 1. *q.* 1. Magistri Richardi *ibidem* scribens: actus exterior non est moralis nisi per comparationem ad actum interiorem voluntatis & rationis, & 6. *Ad tertium*. Moralis malitia, inquit primo & per se est in actu deordinato interiori voluntatis, in exteriori autem actu est per quandam relationem ad interiorem. Eodem fere modo loquitur Aureolus, 2. *d.* 42. *art.* 1 a principio. S. Thomæ sententia *hic* tribus constat dictis. Primum: *Bonitas vel malitia, quam habet actus exterior ex fine* (supple ut coincidit cum objecto juxta expositionem Valentiæ & Vasquesii *disp.* 73. [c]*ap.* 4.) *prius est in actu interiori voluntatis, & ex eo derivatur in exteriorem.* Secundum dictum: *Bonitas vel malitia, quam habet actus exterior ex objecto, & circumstantiis, non derivatur a voluntate, sed a ratione.* Tertium est: *Si hæc bonitas vel malitia ex objecto consideretur, ut est in apprehensione, prior est quam bonitas vel malitia actus interioris, sed in executione est posterior.* Circa quod tertium dictum nemo est qui dissentiat. Secundum vero esse verum arbitramur quatenus recta ratio judicat, omnes actus humanos esse debere recte circumstantionatos rectitudine sibi debita, nempe participata pro natura potentiarum voluntati subjectarum. Quæ scribuntur a Scoto *loco cit.* 2. *sent. n.* 6. Quare putamus S. Doctorem & Scotum in hoc quæsito ejusdem sententiæ extitisse, ac proinde Vasquesium *disp. cit.* [c]*ap.* 5. utrique contradixisse. Non negamus tamen in horum principiorum illatis S. Thomam, & Scotum contraria docuisse, ut in sequentibus patebit.

potentiarum rectitudine, qua possent & debe- rent ornari. Pulchre per prosopopejam declarantur hæc ab Anselmo *cap. 4. cit.* ubi introducit potentias voluntati subjectas sic Deum alloquentes: *Deus nos, & potestatem, quæ in nobis est, subjecit voluntati, ut ad imperium ejus non possimus non movere nos & facere quod vult: imo ipsa movet nos instrumenta sua, & facit opera, quæ videmur facere: nec nos possumus illi per nos resistere, nec opera, quæ facit, possunt non fieri; Dominæ quam nobis Deus dedit nec possumus, nec debemus non obedire.* Nullus ergo actus inferiorum potentiarum aliqua ratione malitiam vel bonitatem potest participare, nisi quatenus imperari potest ab actu voluntatis formaliter habente rectitudinem aut obliquitatem.

ARTICULUS II.

Utrum tota bonitas & malitia exterioris actus pendeat ex voluntate.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. q. 20. art. 2.

2. d. 34. in prin. ip & in ejus sol. ut. disp. 36. q 2. n 19.

Videtur tota bonitas & malitia actus exterioris ab voluntate pendere. Etenim *Matthæi 7.* inquit Salvator, Non potest arbor bona fructus malos facere, nec arbor mala facere fructus bonos; nomine *arboris* significans actum interiorem voluntatis, & per *fructum* actum exteriorem; qualis est ergo voluntas, bona scilicet vel mala per actum seu bonum seu malum, talis sit oportet & actus exterior: bonitas igitur & malitia exterioris actus omnino ab ipsa voluntate pendent.

2. d. 42. q 4. §. *Ad quæstiones istas.*

Præterea, Secundum Augustinum 3. de lib. arbitrio, *Causa prima peccandi est voluntas*; nullo igitur existente peccato in voluntate nulla esse potest obliquitas & malitia in actibus exterioribus, sicuti non causante causa prima nullus esse potest effectus causæ secundæ. Quod ergo actus exterior bonus sit vel malus, præcise de ipsa voluntate procedit.

2. d. 40. §. *De secundo.* Quodl. q. 18. *In argum. principal.*

Præterea, Actus humanus ex eo est & dicitur moralis, quia ab agente libero procedit, idque est commune actui bono & malo; Cum igitur actus exterior non habeat rationem voluntarii, nisi quatenus actui interiori unitur, ab eo pendet omnis ejusdem bonitas vel malitia.

Contra, Ex *articulo præcedenti* constat, bonitatem atque malitiam primario in esse voluntati, & exinde in actus exteriores derivari; ergo nequeunt hæc ulla ratione inesse exterioribus actibus, nisi cum dependentia omnimoda ad voluntatem.

S. Thomæ sententia hic.

Respondeo, Aliquorum est hic sententia talis: In exteriori actu duplex potest considerari bonitas, vel malitia. Altera ex objecto & circumstantiis: altera secundum ordinem ad finem: Quæ ex fine est bonitas in externum actum derivata, tota pendet ab voluntate: Sed prior bonitas dependet ex ratione, ex qua ratione dependet bonitas voluntatis secundum quod in ipsam fertur. Quia vero bonitas ex integra causa resultat, ut malitia ex quocunque defectu, si voluntas bona sit ex objecto, circumstantiis, atque fine, actum exteriorem oportet esse bonum; sed bonus non erit, si procedat ex voluntate solam habente bonitatem finis, ut & malus erit si imperetur a voluntate mala, seu ex intentione finis, seu ex actu volito.

Nos dicimus; Non esse probandam differentiam, qua dicitur bonitatem actus interioris ex fine, ab sola voluntate derivari in ipsum, sed bonitatem ex objecto, & circumstantiis pendere ex ratione. Nam ratio recta dictans de convenientia objecti, super quod est transitura potentia capax moralitatis, nedum dictat hoc aut illud objectum esse conveniens sed etiam ostendit circumstantias, quas concurrere oportet ad bonitatem actus transeuntis super objectum conveniens; nam his, aut una earum defficientibus, actus minime bonus erit; ergo perinde pendet a ratione recta bonitas, quæ est ex fine, ac ea, quæ habetur ex materia circa quam fertur, & circumstantiis ejus: Etsi enim eas inter circumstantias potissima, ac princeps sit circumstantia finis, attamen sub dictamen rectæ rationis cadit. Statim enim ex tali objecto talique actu concluditur, eum actum competere non debere tali agenti, nisi in ordine ad hunc vel illum finem; ea autem circumstantia non est ipsius actus, ut in *esse* reali positi, vel non positi, sed potius est ipsius actus ut voliti, & per actum voluntatis ad talem finem relati. Exemplum: Volo elargiri eleemosynam pauperi; hoc ipso quod recta ratio judicat, objectum esse conveniens, extemplo cognoscitur finis ejus largitionis esse sublevatio miseriæ pauperis, aut etiam exercitium operis misericordiæ juxta divinum mandatum, aut etiam turpis inordinatusque finis, ad quem ille actus potest ordinari contra dictamen rationis rectæ. Bonitas ergo, quæ est per ordinem ad finem, non minus dependet a ratione, juxta dicta *art. 3. q. 19.* quam alia bonitas: quæ proinde non sunt duo membra bonitatis quasi alterius, & alterius rationis, sed ex his omnibus una integratur bonitas moralis actus humani, ac proinde actus exterioris bonitas vel tota pendet a voluntate, seu sit per ordinem ad finem, seu dicatur accepta ex objecto & circumstantiis; vel tota derivatur a ratione, juxta opinantem, quandoquidem & ipsa finis circumstantia cadat sub rationem non minus ac cæteræ circumstantiæ. — 2. d. 40. §. *De secundo.* Quodl. q. 18. §. *Ulterius.*

Quapropter dicimus, omnimodam bonitatem, vel malitiam exterioris actus ab ipsa voluntate pendere: quæ quatenus actum interiorem morali bonitate ornatum habet, imperando aliis potentiis ut exeant in proprios actus, juxta dictamen rectæ rationis, & ipsi exteriores actus de bonitate interiorum participant, ut malitiam hauriunt, si illi mali inveniantur vel ex fine, aut ex materia & circumstantiis. Hæc autem solutio evidentiam accipit ex dictis *articulo præcedenti.* Si enim bonitas vel malitia per prius inesse probatur actibus interioribus appetitus intellectivi, & secundario actibus externis, quatenus interioribus uniuntur, profecto omnimoda bonitas & malitia actuum exteriorum ab interioribus in eos redundat. — Conclusio Doctoris. Omne actus exterioris bonitatem vel malitiam in ipsum a voluntate derivari.

Ad argumenta. Ad primum respondetur sic: Voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, & ex fine intento. Nos dicimus, utique voluntatem bonam reputari ex actu volito super objectum conveniens transeunte, atque omnibus circumstantiis concurrentibus; veruntamen quemadmodum objectum oportet esse conveniens ad præscriptum dictaminis recti, ita necessarium esse, ut ad finem intentum dirigatur, prout fuerit ostensum ab recta

recta ratione. Sicut ergo bonitas ex fine intento tota pendet a voluntate, ita & reliqua, quæ ex objecto, & circumſtantiis ineſt: ac propterea Salvator arguit Phariſæos hypocriſis, monens eos, ut conformare ſtudeant actus exteriores interioribus & e converſo, quandoquidem bo-
2. d. 17. q. 2. § Ad primum principale. nitas illorum ex ipſis pendeat ut fructuum bonorum ſuavitas, & perfectio ex Arbore bona: eſt ergo argumentum concedendum.

Ad ſecundum dicitur: Non ſolum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, ſed etiam quando vult malum actum. Hæc reſponſio in terminis non eſt improbanda: Sed in caſu ſupereſt quærendum, an, quando vult actum malum, unde & ipſa eſt mala, velit illum in ſe, vel in ordine ad actum exteriorem imperatum ab interno volito? Et ſane ſolum juxta hunc intellectum procedit quæſtio. Cui nos reſpondentes dicimus, malitiam actui imperato non ineſſe, niſi quia unitur imperanti, qui prius erat malus, unde malitiam in exteriorem defluxit.

Quare dicimus, argumentum in Auguſtini auctoritate fundatum eſſe concedendum.

Et concedimus pariter tertiam rationem. His enim argumentis directe præmiſſa ſolutio probatur.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas & malitia ſit eadem exterioris & interioris actus.

Doctor Quodl. q. 18. *art.* 3. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 20. *art.* 3.

VIdetur eadem omnino eſſe bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, & exterioris actus. Siquidem actus voluntatis ſe habet ut formale ad actum exteriorem; ex forma autem & materia fit unum; ergo eſt una bonitas vel malitia actus interioris & exterioris.

Præterea, Eadem eſt veritas actus intelligendi, & ipſius objecti intellecti; ergo pari ratione eadem eſt bonitas actus volendi, & objecti voliti. Antecedens exemplo declaratur. Nam ſicut veritas principii eſt immediata, ſic notitia ejus dici poteſt immediata, & concluſionis mediata. Similiter ut notitia principii ex terminis eſt, concluſionis vero ex principiis, ſic iſtis competit veritas.

Contra, Actus interioris principium eſt vis
S. Thomæ primum & tertium principale. animæ, exterioris autem potentia exequens motum. Sed idem accidens eſſe nequit in duobus ſubjectis; ergo eſſe nequit eadem bonitas interioris & exterioris actus. Rurſus: Cauſa & effectus idem eſſe non poſſunt: nihil enim eſt cauſa ſui ipſius; Sed bonitas actus interioris eſt cauſa bonitatis actus exterioris, aut e converſo; ergo non poteſt eſſe eadem bonitas utriuſque.

Reſpondeo, Aliquorum eſt *hic* ſententia talis: Actus interior voluntatis, & actus exterior, prout conſiderantur in genere moris, ſunt unus actus. Contingit autem quandoque actum, qui eſt unus ſubjecto habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, & quandoque unam tantum. Itaque quando actus exterior eſt bonus vel malus ſolum ex ordine ad finem, tunc eſt omnino eadem bonitas vel malitia utriuſque. Cum autem actus exterior eſt bonus, vel malus ex materia vel circumſtantiis, tunc bonitas exterioris actus eſt una, & bonitas voluntatis, quæ eſt ex fine, eſt alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiæ & circumſtantiarum redundat in actum voluntatis.

Nos inhærentes iis, quæ *art.* 4. *quæſt.* 17. declarata ſunt, dicimus, non unam, ſed aliam (a)
atque aliam eſſe malitiam, vel bonitatem interioris actus & exterioris, prout is ab interiori imperatur, & ſub poteſtate imperantis continetur. Etenim quoniam voluntas libere præcipit, jubetque potentias inferiores in ſuos actus exire, ad hoc ut imperandi actus ſit rectus, oportet ut ſit conformis rectæ rationi dictanti, hic & nunc eſſe mandandum oculo videre tale objectum, & cum determinatis circumſtantiis. Aliud eſt ergo rectæ rationis dictamen judicans de convenientia objecti actus interni, & circumſtantiarum ejus, aliud oſtendens quid, quæque actui congruant externo, etiam ut ab interno imperatur. Nam non ſemper, & ubique certiſque modis judicat ratio eſſe ponendum actum externum, quem recta ratio elegit efficaciter; ergo utraque ſpecialem fundat moralitatem atque ordinem ad rationem dictantem diverſas circumſtantias utrique ſingillatim convenire debere, ut recti ſint, adeoque actus interni bonitas alia omnino eſt a bonitate morali actus externi, & e converſo; quandoquidem utraque coaleſcat ex diverſarum circumſtantiarum concurſu. Impoſſibile eſt enim actui externo eas congruere circumſtantias, quas actus interni bonitas moralis prærequirit. Sed videndus *art.* 4. *cit. quæſt.* 17.

Ad argumenta. Ad primum reſponſum fuit *art.* 4. *cit.* §. *Ad ſecundum*. Nam etſi actus exterior & interior ſint unum unitate ordinis, quatenus actus exterior cum interiori conjungitur, & ex illo procedit, ſicuti effectus remotior ponitur in *eſſe* per effectum propinquiorem, qui effectus pripinquior eſt actus interior; nihilominus propterea quod recta ratio dictat, alias atque alias circumſtantias congruere utrique actui, nec eas, quæ ſunt unius, congruere poſſe alteri, diſtinctas neceſſario fundant moralitates per diſtinctum & diverſum ordinem ad rationem: nedum ergo hi actus diverſi ſunt in eſſe phyſico & entitativo, ſed etiam in eſſe morali, etſi exterioris actus moralitas ab interiori pendeat, quippe qui voluntarius & moralis eſſe non poſſit, niſi ponatur in *eſſe* per actum interiorem: qui ſicut tenetur habere in ſe propriam & formalem rectitudinem ex materia & circumſtantiis: ita tenetur dare rectitu-

dinem

(a) Cajetanus in *Comment.* dicit: Cum manifeſtus ſit ordo interioris & exterioris actus, nec ſint multiplicanda entia ſine neceſſitate, ac ſufficiat attributio ad ſalvendas utriuſque bonitates ſuperfluum eſt ponere quod etiam ſit derivatio formalis; ut caloris a colore. Alioquin cum actus unius virtutis imperetur ab alia, ut fortitudinis a charitate, ut in martyribus, oporteret dicere, quod a charitate in voluntate derivetur charitas alia in actum exteriorem quod eſt abſurdum. Quapropter pro fundamento accipit, quod derivatio bonitatis, & malitiæ in actu ab actu non eſt formalis, ſed denominativa, ſeu non per modum univocationis, ſed attributionis: atque ex eo, inquit, eluceſcunt multa moralia, idque monet eſſe notandum.

Nos dicimus, ex quo actus interior atque exterior fundant diverſas convenientias ad dictamen rectæ rationis, non ſufficere derivationē denominativā acceptam ex actu interiori ad hoc ut exterior ſit rectus prout in *eſſe* reali poſitus, cum formalis bonitatis ſit capax per libertatem participatam nec una convenientia eſt ejuſdem rationis cum alia, vel ſaltem ſunt numero diverſæ. Nec dicimus, charitatem voluntatis derivari in actum exteriorem martirii, ſed aimus, actum talem elici vel pati juxta inclinationem charitatis, atque habere ſpecialem convenientiam ad dictamen rationis rectæ dictantis eſſe ſubeundum martyrium ob Dei amorem, & zelum fatendæ veritatis, cum fuerit opportunum.

dinem exterioribus actibus ex ipso libere procedentibus.

Ad secundum respondeo sic: Esto una eademque veritas, quæ est ipsius actus intelligendi formaliter, sit quodam alio modo, objective nimirum objecti intellecti, idque prout objectum habet *esse* in ipso intellectu, & consimiliter bonitas, quæ est formaliter actus volendi, sit quodammodo denominative ipsius objecti voliti, inquantum volitum est: attamen optime intelligitur actus ille possidere aliquam bonitatem propriam inquantum positus in *esse* reali extra voluntatem, sicut in *esse* suo reali habet propriam convenientiam debitam, vel disconvenientiam ad dictamen rationis.

Ad primum in oppositum respondetur sic: Ratio illa probat, quod actus interior & exterior sunt diversi secundum genus naturæ, sed ex eis ita diversis constituitur unum in genere moris. Contra, Genus moris id addit supra actum naturalem, quod transeat super objectum conveniens, non utcunque, sed juxta dictamen rectæ rationis, & secundum debitas circumstantias. Hæc omnia congruunt actibus tum interno, tum externo, & non secundum easdem circumstantias: imo recta ratio dictat, alias atque alias esse oportere; ergo nedum in genere naturæ, verum etiam in genere moris sunt diversi actus, aliam atque aliam præseferentes bonitatem vel malitiam, secundum quod materia & circumstantiæ fuerint consentaneæ vel repugnantes dictamini rectæ rationis.

2. d. 7. §. *Ad solutionem.* & d. 40. §. *De secundo.* Et Quodl. 18. art. 1.

Ad secundum est responsio talis: Quando aliquid de uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est, quod est in utroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, tunc est tantum unum numero, sicut a sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam & urinam, nec alia sanitas est medicinæ & urinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit & urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, & e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

Vadit etiam contra Durandum 2. *dist.* 42. *q.* 1. *n.* 7.

Contra, Licet actui exteriori, inquantum est objectum volitum, & non quatenus est positus in effectu, possit aliquo modo competere denominative, denominatione quadam extrinseca id, quod convenit actui interiori realiter; nempe denominari bonus extrinseca denominatione, nec per hoc intelligi bonitas moralis multiplicata in ambobus: attamen intelligendo actum exteriorem reipsa positum in *esse* a potentia jussu voluntatis dante existentiam ipsi, alia omnino est bonitas ipsius per convenientiam cum materia, & concursum circumstantiarum a recta ratione ostensarum, ac sit bonitas actus interioris; est ergo in utroque bonitas moralis multiplicata per alium & alium ordinem ad dictamen rectæ rationis, ac propterea exemplum sanitatis animalis, quæ derivatur in medicinam, ut causam ejus, & in urinam, ut signum, non facit ad rem præsentem. Nam diversa omnino ratione est bonus actus interior, & exterior sicuti diversæ sunt utriusque moralitates, ac vere uterque est bonus per intrinsecam denominationem, & non tantum per analogiam, vel proportionem.

ARTICULUS IV.

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate & malitia super actum interiorem.

Doct. Quodl. q. 18. & 2. *d* 42. *q.* 4. *n.* 20. *utriusque scripti S. Thomas* 1. 2. *q.* 20. *art.* 4.

Videtur exterior actus nihil addere de bonitate vel malitia supra actum interiorem. Nam quod non habet rationem voluntarii, non est in eo ratio boni vel mali: actus autem exterior, ut distinctus ab interiori, caret natura voluntarii: Etenim non habet ut sit voluntarius, nisi ab actu interiori; igitur actus exterior secundum se non habet bonitatem vel malitiam; nihil ergo bonitatis vel malitiæ actui interiori addere potest.

Præterea, Peccatum, secundum Anselmum, De Concep. Virg. cap. 3. & 4. *Est carentia justitiæ debitæ.* Sed in actu interiori & exteriori unica tantum est justitiæ debitæ carentia: quia justitia, vel injustitia secundum ipsum non est nata esse nisi in voluntate.

Præterea, Ubi una est aversio unicaque libido, ibi videtur esse unica ratio formalis peccati: Sed in actu interiori & exteriori non est nisi una aversio; Voluntas enim est illa potentia, cujus solius est averti a fine atque ad illum converti: libido etiam, quæ aliquando vocatur ab Augustino cupiditas, ut 83. *qq q.* 36. scribens de illa, *est proprium venenum charitatis*; igitur inest propriè ei potentiæ, cui nata est charitas inesse: hæc est sola voluntas.

Contra, Quæ præceptis negativis distinctis prohibentur, habent propriam atque distinctam rationem illiciti. Atqui alio præcepto prohibetur actus exterior, & alio interior, ut patet de his præceptis. *Non mœchaberis. Non concupisces uxorem alienam.* Et similiter de istis: *Non furtum facies: Et non concupisces rem proximi tui.* Ergo est alia atque alia malitia, & bonitas actus interni, & externi.

Respondeo, præsentis quæsiti intellectus est iste: Sint actus externus, & internus ejusdem suppositi ad idem objectum terminati, adeout ex actu interiori sequens exterior, ut volitio elargiendi eleemosynam, & ipsa largitio, utrum externus distinctam addat moralem bonitatem interno ultra illam, quæ respondet gradibus intensionis, aliisque circumstantiis ipsius: est ergo sermo de additione bonitatis & malitiæ non secundum intensionem, sed secundum extensionem. Nam dubitari non potest, quin internus intensior evadat saltem occasionaliter, quando externus repræsentatur.

Et est dicendum, actum externum, sive imperatum propria bonitate morali pollere, aut mali- (a)

(a) Præsens quæsitum egregie lateque expendit Mastrius Scotista disp. 5. in 2. *sentent. q.* 5.

Poncius in *Comment. super* 2. *sentent. dist.* 42. *q.* 4. *a n.* 66. vult. præcipuum fundamentum sententiæ Doctoris esse; quia alioquin non teneretur quis confiteri actum externum ut homicidium, vel adulterium, reiicitque subinde evasiones Thomistarum. Magist. Aureolus 2. *dist.* 42. *q. un. art.* 1. adherens sententiæ Magist. Scoti rem omnem amplius declarat S. Bonaventura pariter eandem docet sententiam, *ibidem art.* 1. *q.* 2. quem perperam Vasquez. disp. 76. c. 2. pro contraria opinione citat.

Hi omnes sequuti sunt Magistrum Alensem, 2. *p. q.* 96. *m.* 3. *art.* 1. §. 3.

malitia; & quidem distincta atque alia ab illa, qua actus internus afficitur. Cujus solutionis fundamenta tacta sunt, tum *art.* 4. *quæst.* 17. tum *articulo præced.* quæ rursum producere non pigebit. Etenim secundum Augustinum 13. de Trinit. cap. 5. *Mala voluntas vel sola quilibet miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur: profecto quamvis & sic male volendo miser esset, minus tamen esset, si nihil eorum, quæ perperam voluisset, habere potuisset.* Perspicuum est autem, id de miseria pœnæ intelligi non posse: Nam desiderans, & non potens fieri compos cupitorum, majori afficitur pœna, quam ille, cujus desideria implentur; est ergo intelligendus Augustinus de miseria culpæ; actus igitur malus imperatus exteriusque positus, addit ad miseriam culpæ, quæ est in actu interiori malo, imperante externum.

Ad rationes Doctoris respondet Caietanus *in Comment. articuli præcedentis*, quem sequuntur cæteri Thomistæ ejus dicta approbantes sed utrum satisfactum sit argumentis Doctoris, habes apud Scotistas recentiores.

Deinde, ex frequenter dictis supra, & præsertim *quæst.* 18. bonitas moralis est integritas eorum, quæ secundum rectam rationem operantis dicuntur ipsi actui convenire debere: est autem alia integritas eorum, quæ de dictamine rationis rectæ convenire debent actui interiori, & eorum, quæ actui congruunt exteriori; igitur alia & alia bonitas moralis utriusque. Probatio minoris: Recta ratio non dictat, actui convenire debere, quod impossibile est sibi convenire: Actui exteriori impossibile est convenire illud, quod actui congruit interiori, vel congruere potest: idque intelligendo de utroque actu ut in *esse* reali, & de eo, quod sibi convenit ut in tali *esse*. Nam potentiæ operativæ non sunt capaces ejusdem actus, imo nec ejusdem rationis, nec per consequens actus illi forent capaces convenientiæ ejusdem rationis, vel ad minus (quod rei præsenti sufficit) poterunt habere aliam atque aliam convenientiam, & subinde diversam, distinctamque bonitatem, vel malitiam moralem. Sicuti enim actus internus imperandi natus est habere convenientiam, vel disconvenientiam propriam ad dictamen rectum, ita & actus imperatus externus natus est mediante illo ornari propria convenientia & conformitate ad idem dictamen. Et quamvis idem sit dictamen, cui uterque actus esse debet conformis, ea nihilominus, quæ illi conformia esse oportet, diversa sunt, & ideo ex parte ipsorum aliam atque aliam fundant convenientiam, licet ad idem dictamen secundum regulam.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Voluntarium potest appellari illud, quod est subjective in voluntate, vel illud, quod est volitum a voluntate, vel id, quod est imperatum a voluntate. Juxta primam acceptionem complete non habetur ratio voluntarii: Nam habitus esse potest in voluntate, & tamen non voluntarie potentia volitiva possidet illum, quia tristitia est in voluntate subjective. Per secundum intellectum habetur *voluntarium* participative, quia acceptatio ejus, ut objecti, est voluntaria: ipsum enim aptius diceretur volitum, quam voluntarium; Siquidem *voluntarium* proprie dicitur, quod est in potestate voluntatis, & sic nuncupatur voluntarium id, quod a voluntate imperatum; hac igitur ratione actus externus est voluntarius, sicut actus internus simpliciter: non tamen æque primo, sed imperatus voluntarius est, actu interno præsupposito, cui imperanti paret potentia inferior.

Ad probationem itaque minoris dicimus, Licet actus externus ab interiori separatus, idest, citra influxum illius positus in *esse* non sit voluntarius, propterea quod effectus remotior, minime sit, & dicatur voluntarius, nisi ponatur in effectu per actum internum, qui est effectus propinquior; quando tamen actus exterior ab interiori dependet ab eoque procedit, tunc ille externus ut distinctus possidet distinctam rationem voluntarii, quia voluntarii mediate, ut internus actus est voluntarius immediate: Et si dicas: Actus exterior non est imputabilis nisi per actum internum; ergo utriusque est una bonitas vel malitia. Responsio: Ex hoc sequitur propositum, nempe illius & istius esse aliam atque aliam imputabilitatem. Idem enim non est medium, nec ratio medii respectu sui ipsius. Vnde etsi terminus sit idem, tamen in diversis fundamentis sunt diversi respectus ad terminum eundem, licet ergo imputabilitas istis conveniat in ordine ad eandem voluntatem, tamen illa erit alia, sicut est alia causabilitas, vel aliud subjacere potestati causæ, quamvis causa sit eadem.

Ad secundum respondeo: Justitia uno modo potest accipi prout est rectitudo habitualis sive habitus voluntatis, & ab hac voluntas dicitur recta habitualiter, etiam quando nihil actu vult; & injusta appellatur carens eo habitu. Alio modo justitia intelligitur ipsa actualis rectitudo, quæ est conformitas actus eliciti ad suam regulam. Nam actus non dicitur formaliter rectus vel justus ab justitiæ habitu voluntati inhærente: quia stante ea habituali justitia, potest haberi actus peccati venialis, vel actus indifferens, quorum neuter est actus justus nec rectus; oportet ergo, rectitudinem, qua formaliter actus dicitur rectus, præcise inesse dum actus inest, & fortasse non inest immediate voluntati, sed ipsi actui, & ipso mediante voluntati. Nam voluntas nata est immediate ecipere habitum & operationem: justitia autem actualis neutrum horum est, sed tantum est conditio quædam ipsius actus, nempe conformitas ejus propria ad suam regulam. Hæc etiam differentia actus, & suæ rectitudinis, concluditur etiam per hoc, quia relatio non consequens necessario naturam fundamenti, non est omnino eadem fundamento; rectitudo autem non necessario consequitur naturam actus. Justitia etiam actualis, etsi primaria præcise sit in actu volendi; tamen secundaria esse potest in actu imperato per actum volendi; quia & ille habet rectitudinem propriam, licet dependentem a rectitudine actus volendi.

Quum itaque dicitur: Justitia non est nisi in voluntate; verum est de justitia habituali, quæ est rectitudo propter se servata, ut deffinit Anselmus, *De lib. arb. c.* 8. Servatum quippe *esse* possidere habitui convenit, non actui raptim transeunti. Vel magis extendendo, dici potest, id verum esse de justitia actuali primaria, quia voluntas illam propter se servat, hoc est; tenet in actu suo, quem illa justitia rectum elicit. Si autem sit sermo de justitia actuali secundaria, oportet dicere, illam esse voluntatis non subjective, sed causaliter tantum; atque ita adhuc de ista salvari aliqualiter posse Anselmi diffinitionem; quia illa est rectitudo voluntatis, non ut voluntati formaliter inhærens, sed voluntatis ut causæ, vel imperantis. Est etiam propter se servata, tanquam effectus voluntarie positus.

Subtilissima declaratio dictorum Anselmi

Ad

Ad tertium dico, Aversio a fine intelligi potest actualis nolitio ipsius finis. Quo modo non quilibet peccans avertitur a fine: nam frequenter evenit ut peccans non recogitet actu de fine, & si illum considerat, non eum tamen in se ex malitia respicit.

Secundo intelligi potest aversio non formalis, sed quasi virtualis, cum nempe voluntas vult aliquid incompossibile volitioni saltem efficaci finis, vel consequutioni finis. Atque hoc genere aversionis recedit a fine, quoties vult aliquid contra præceptum divinum; & sic averti est pariter solius voluntatis.

Ex data doctrina subicit Doctor quædam Corolaria in textu videnda a *n.* 17. Videndus Alensis 2. *p.* q.96. *mem.* 3. *art.* 3.

Tertio modo latius appellari potest aversio quæcunque malitia separans a fine efficaciter volendo, vel consequendo: & talis malitia esse potest in actu imperato voluntatis; ut cum imperat actum fornicandi contra divinum mandatum. Quemadmodum igitur ordinabilitas ad finem dici potest conversio, ita & inordinabilitas aversio. Cum ergo accipitur; Non est nisi una aversio in actu interno & externo, ergo & una malitia. Responsio. Verum est, cum accipitur aversio duobus prioribus modis; imo non repetitur ejusmodi aversio nisi in actu interiori & si sic intelligatur, quod aversio sit formalis ratio in peccato, negandum est: imo sufficit illa inordinabilitas actus imperati, quæ dici potest aversio, juxta tertiam acceptionem.

Quod etiam additur de libidine, si libido intelligatur improba voluntas, hoc est, immoderatum *velle*, libido non est formaliter in omni peccato, sed vel formaliter, vel causaliter concurrit ad peccatum. Itaque quo libido, vel cupiditas dicatur ad convertentiam cum peccato, oportet extendere ista non tantum ad actum interiorem voluntatis immoderatum, sed etiam ad actum imperatum, cum ambo sub distincta præcepta negativa cadant.

ARTICULUS V.

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

Ex art. 2. *quæst.* 18. *Quodl. Doctoris.* S. *Thom.* 1. 2. *q.* 20. *art.* 5.

Respondeo, Quoniam bonitas & malitia moralis actus humani pendet ex concursu circumstantiarum, vel defectu earum secundum quod rectum rationis dictamen ostendit, proinde nihil esse potest ad præmium vel ad pœnam imputabile agenti, nisi quod a libera voluntatis potestate ipsius pendet, previo dictamine recto intellectus. Ut ergo eventus sequens actum voluntatis operantis & jubentis, potentiam hunc aut illum actum exercere, sit ipsi imputabilis ad laudem, vel vituperium, ex eo quod bonitas, vel malitia per talem eventum importetur, oportet omnino talem eventum fuisse aliqua ratione præcognitum sic, ut voluntati ostenderetur fore saltem ut in pluribus, ut ejusmodi eventus de talis actus exhibitione sequatur. Nam si hæc conditio absit, nulla ratione est agenti eventus fortuitus imputabilis, nec subinde sentiendum, ex eo aliquid additum fuisse super malitiam & bonitatem, quam alias præseferebat. Summa hæc est: Si eventus fuit præcognitus, aut saltem præcognosci debuit, addit ad malitiam vel bonitatem actus, sin nullo modo est agenti imputabilis.

ARTICULUS VI.

Utrum idem actus interior possit esse bonus & malus.

Doctor Quodl. q. 18. *§.* De tertio principali *V.* Illud autem *n.* 16. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 20. *art.* 6.

Respondeo, fieri non posse ut idem actus interior sit bonus & malus, quemadmodum motus movens idem numero & specie pro prima sui parte esse potest velox, pro secunda vero tardus. Non, inquam, ita evenire potest circa eundem actum voluntatis: Nam dum hæc elicit actum rectum, nempe regulæ suæ conformem, quandiu manet, stat cum eo sua ipsius rectitudo, vel conformitas ad dictamen rectum. Nequit ergo fieri, vel intelligi malus nisi quatenus foret suæ regulæ dissentaneus. Non discordat autem a sua regula voluntas, nisi per alium actum illi difformem; non est ergo actus, qui fuit rectus, efficiens voluntatem malam, sed alius, qui priori recto successit. Exemplum: Ratio recta dictat, sublevandam esse miseriam pauperis ab eo, qui id præstandi habet facultatem: quandiu voluntas divitis habet hunc actum subveniendi pauperibus, est is actus suæ regulæ conformis, & proinde rectus. Quod si ille idem, qui abundat divitiis, nolit eleemosynam elargiri pauperibus, non transiit prior actus a rectitudine in obliquitatem, sed desinenti illi successit alius actus rectæ rationis dictamini difformis.

Videnda glossa mag. Lycheti.



QUÆ-

QUÆSTIO VIGESIMAPRIMA

DE IIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS ET MALITIÆ,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iis, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.
II. Vtrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.
III. Vtrum habeat rationem meriti, vel demeriti.
IV. Vtrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICVLVS I.

Vtrum actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Doctor 1. *d.* 17. *q.* 3. 2. *d.* 7. & 40. *Quodl. q.* 18. §. De primo. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 21. *art.* 1.



RESPONDEO, quoniam bonitas naturalis ea non est, quæ cum ente convertitur; sed illa potius, cui malum opponitur: malum autem incidit quoties desunt illa, vel aliquod eorum quibus natura perficitur secundum quod Augustinus insinuat, 8. *de Trinit. cap.* 3. dicens, *Bona valetudo sine doloribus & lassitudine, & bona facies hominis dimensa pariiter, & affecta hilariter & luculenter colorata.* Quibus vel aliquot eorum deficientibus natura non bene valet, nec facies hominis est omnimode pulchra, perspicue apparet, malum esse posse in entibus citra peccatum; & itidem bonitatem sine morali rectitudine: eo quod bonitas & malitia naturalis non pendeant a voluntate sequente rationem rectam, quæ est radix & principium bonitatis omnis, & malitiæ moralis: Sed præcise his nominibus secundaria perfectio entium significetur.

Ex bonitatis naturalis analogia declarantes bonitatem moralem *in præcedentibus*, & præsertim *quæst.* 18. dicimus, actum humanum hoc ipso rectum moraliter vel pravum, sive peccato obnoxium, quod est moraliter bonus, vel malus. Etenim hoc ipso, quod actus est moraliter bonus, concurrunt in eo omnia illa, quæ recta ratio operantis judicat debere ipsi actui convenire: est ergo rectus, nempe conformis suæ regulæ intrinsecæ dictanti ita esse oportere; & præterea consentaneus regulæ extrinsecæ, sive legi æternæ, a qua magis hæc rectitudo dependet, cum regula intrinseca quædam participatio sit legis æternæ, quæ est judicium divini intellectus, stans immobiliter, unde & lex naturæ immobilis & immutabilis est, prout *quæst.* 19. *art.* 4. declaratum fuit. Quia ergo actus humanus bonus est, ideo est & rectus; ac proinde discordans a sua regula proxima vel remota, ut non est rectus, ita pravus & peccaminosus dicendus est. De quo vide *art.* 5. *cit. quæst.* 19.

ARTICVLVS II.

Vtrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Doctor Quodl. q. 18. §. De secundo principali. 2. *d.* 40 §. De secundo *S. Thomas* 1. 2 *q.* 21. *art.* 2.

RESpondeo ad intellectum solutionis sciendum, *laudabile*, vel *culpabile*: & generalius *præmiabile* vel *punibile*, continentur sub hoc communi quod est *imputabile*, cujus communis ratio est, actum esse in libera potestate agentis, ad quam potestatem esto concurrant intellectus & voluntas, illa tamen indifferentia, qua posset non fieri id, quod fit, & posset fieri quod non fit, intelligendo in sensu divisionis, non compositionis, hæc inquam, indifferentia, vel indeterminatio ad alteram partem, non potest complecte reduci, nisi in ipsam voluntatem; quia quæcunque alia potentia activa est naturaliter activa, ac proinde ad unum determinata. Voluntas itaque sola pollens indifferentia ad contradictoria sic habet actum in sui dominativa potestate, ut sit sui ipsius determinativa ad utrumlibet, supposita tamen intellectione; propterea igitur actus ejus est agenti imputabilis: unde recte scribit Augustinus 2. de lib. arbit. *Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius & in nostra potestate positus, neque laudandus esset homo, neque culpandus.* Hæc ille. *Imputabile* igitur duos respectus importat. Alterum ad potestatem, vel dominium agentis; alterum vero ad aliquid actui correspondens secundum justitiam; & secundum sequitur ad primum; quia enim iste est dominus sui actus, ideo actui & agenti debetur aliquid propter actum.

Imputabile est id, quod subest liberæ potestati agentis.

Ulterius distingui potest de *imputabili*. Nam uno modo propriissime accipiendo, illud dicitur *imputabile*, quod est immediate in potestate voluntatis, qua ratione solum *velle* est imputabile, quia ipsum solum est immediate in potestate libera voluntatis. Alio modo *imputabile* dici potest quicquid est simpliciter in potestate voluntatis, licet non immediate: & ita actus

actus

actus alterius potentiæ, quem voluntas mediante actu suo volendi potest imperare ut eliciatur, vel impedire ne eliciatur est voluntati imputabilis; quia tota coordinatio usque ad illum actum, etiam includendo actum ipsum est in potestate voluntatis.

Actus humanus non ex eo formaliter est laudabilis vel culpabilis, quia malus vel bonus, sed tantum connotative.

His declaratis dicimus, Non ab eodem formaliter esse actum bonum morali bonitate, atque imputabilem ad laudem vel culpam. Nam actum existere moraliter bonum est esse consentaneum suæ regulæ, juxta quam debet elici: est autem agenti imputabilis ad laudem vel vituperium, eo quod in libera sit potestate agentis. Cæterum *laudabile & vituperabile* ambo ista important; quia etsi formaliter dicant hoc quod est imputabile cum determinatione illius, ad quod est imputabile; tamen materialiter connotant, illud, propter quod ipsum est ad hoc imputabile scilicet bonitatem vel malitiam, propter quas ad poenam, vel præmium imputandum est.

ARTICULUS III.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.

Doctor locis cit. art. præced. & 4. *d.* 46. *q.* 1. §. Hic primo. V. Ad propositum. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 21. *art.* 3.

RESpondeo, *Imputabile* duos fundat respectus, ut *articulo præcedenti* tactum fuit. Unum scilicet ad potestatem & dominium agentis, & alium ad aliquid correspondens actui, vel agenti, secundum justitiam commutativam, quæ proprie respicit punitionem, & præmiationem, ut nempe pro meritis quasi commutando reddantur præmia, & pro peccatis supplicia. Ratione ergo actus ipsius subditur agens justitiæ commutativæ: idque quia agens est sui actus dominus, ideo actui & agenti debetur aliquid propter ipsum. Et primus quidem respectus manet non variatus per se in actu bono, vel malo, sed secundus variatur, non sane formaliter secundum bonum vel malum, sed præsupposita differentia boni vel mali, quæ attenditur prout actus fuerit conveniens vel disconveniens dictamini rectæ rationis, variatur inquam, respectu eorum, quæ secundum justitiam actui correspondere debent. Bonum quippe sic est imputabile quod ad laudem vel præmium. Malum autem sic quod ad vituperium vel pœnam. Actus autem indifferens, dum tamen sit in potestate agentis, imputatur, velut quodammodo vituperabilis, quia sic agens poterat ordinate agere. Vel saltem ut non laudabilis, idque propter defectum ejus, qui potuit laudabiliter egisse.

Agens subditur justitiæ commutativæ ratione actus sui.

ARTICULUS IV.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Doctor Quodl q. 17 §. De secundo, *& q* 21. ad finem. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 21. *art.* 4.

REspondeo dicendum, Actus humanos secundum quod boni vel mali sunt, habere rationem meriti vel demeriti apud Deum. Sed intelligendum, actum meritorium esse actum Deo specialiter acceptum, veluti dignum præmio reddendo pro illo. Specialiter, inquam, quia generali acceptatione omnia habet accepta, quatenus nempe omnia diligit secundum bonitatem suam, quam possident, quia voluntas divina vult, ea sic, & sic esse perfecta: cuncta interim ordinans ad se ipsum ut ad finem. At meritorium actum specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro eo. Itaque *meritorium* addit supra actum duplicem relatio. nem, alteram ad voluntatem, ut acceptantem, alteram vero ad illud bonum, ad quod voluntas acceptans actum meritorium ordinat.

Ulterius, *meritorium* connotat, sive quasi præexigit in actu duplicem habitudinem ejus, quasi ad duplex principium. Una est ad voluntatem, ut libere elicientem, vel imperantem actum. Nihil enim acceptatur, ut meritorium, nisi sit libere in potestate operantis: imo illud, quod est commune ad meritum & demeritum requirit hanc habitudinem ad voluntatem. Nihil enim imputatur alicui nec ut præmiabile nec ut punibile, nisi sit in ejus libera potestate. Alia autem habitudo requiritur ipsius actus ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona, vel potentia operans: ea autem forma est gratia, vel charitas.

Actus itaque complete circumstantionatus secundum virtutem moralem est quid potentiale respectu virtutis, quam dicit *meritorium*: imo est immediatius potentiale, quam actus naturæ ut præsupponitur virtuti morali. Est enim rationabile, ut actus mere naturalis per prius recipiat perfectionem illam, quæ non transcendit totam facultatem naturæ, cujusmodi perfectio est secundum virtutem moralem, eaque habita recipiat perfectionem simpliciter supernaturalem.

Quapropter ut Deus est ultimus finis & primum efficiens, impenditque curam generalem providens & gubernans omnia, actus humanos complete circumstantionatos, quos potest efficere natura sine forma inhærente charitatis, & positos juxta vel contra rectum dictamen rationis, ordinat ad aliquod præmium vel pœnam juste correspondentem illis. Quatenus vero habet specialem providentiam circa creaturas rationales ordinat actus virtutis ad aliud prœmium modo eliciantur secundum inclinationem inhærentis charitatis: de qua re infra erit nobis prolixior sermo. Notandus interim ordo & processus actus humani. Nam est imputabilis ad laudem vel vituperium per respectum ad potentiam libere elicientem ipsum. Est virtuosus secundum virtutem moralem ex respectu ad virtutem inclinantem, vel verius ad regulam virtutis, scilicet rationem rectam, ut dictantem. Est charitativus per respectum ad charitatem inclinantem, & denique meritorius, prout voluntas divina specialiter acceptat.

In actibus humanis ordo, & processus.

Sequentem Tractatum De Animæ passionibus, *veluti ad naturalem disciplinam pertinentem, video Sancti Thomæ expositores ut plurimum absque commento præteriisse, eo quod de animæ rationalis proprietatibus differentes, de ejusdem subinde passionibus ad sufficientiam non potuerint non egisse. Nobis illorum propositum approbantibus, eo præter misso tractatu, disputationi de Habitibus manus admovere animus est: Siquidem* 1. p. tomo posteriore *animæ nostræ per vestigia Angelici Doctoris naturam, vires, ac* pro-

proprietates considerantes, potiora quæque huc spectantia tetigisse oportuit. Accedit etiam, quod in Summa Virtutum *Magistri Alexandri complura de ejusmodi rationalis animæ passionibus mirabili prorsus eruditione differta passim occurrent legentibus. Esto igitur.*

QUÆSTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM.

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Post actus & passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo de principiis intrinsecis. Secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia & habitus: Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali. Secundo vero de virtutibus & vitiis, & hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

CIRCA IPSOS AVTEM HABITVS QVATVOR CONSIDERANDA SVNT.

I. Quidem de ipsa substantia habituum.
II. Dd subjecto eorum.
III. De causa generationis, augmenti, & corruptionis ipsorum.
IV. De distinctione ipsorum.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum habitus sit qualitas.
II. Vtrum sit determinata species qualitatis.
III. Vtrum habitus importet ordinem ad actum.
IV. De necessitate habitus.

ARTICVLVS I.

Utrum habitus sit qualitas.

Doctor q. 31. Super Prædicamenta, quam solvit q. 36. n. 4. S. Thomas 1. 2. q. 49. art. 1.



VIDETVR habitus haud esse qualitas. Etenim *Habitus* est unum ex generalissimis. Vnum autem prædicamentorum non est species alterius; sunt enim impermixta; ergo nec habitus esse potest species qualitatis; & ita nec qualitas.

Præterea, Relatio est distinctum, planeque diversum genus a Qualitate; Sed habitus ad genus Relationis spectat; ergo habitus non est qualitas. Minorem docet Aristoteles 7. *Phy. tex.* 17. scribens: *Virtus omnis & malitia ad aliquid sunt* ergo & omnis habitus est ad aliquid. [Quodl. q. 18. n. 7.]

Præterea, Quod circuit plura Prædicamenta, non pertinet præcise ad unum illorum: Sed *Habere* unde & habitus, plura afficit Prædicamenta. Nam substantia dicitur habere quantitatem & qualitatem: item ut Habitus est decimum Prædicamentum dicimur habere ea, quæ circa corpus sunt secundum totum vel secundum partem; & alii insuper modi habendi possunt assignari: igitur nec habitus est qualitas, nec e converso. [D. q. finali super Prædicam. n. 7.]

Præterea, Omnis habitus est dispositio, ex lib. *Prædicam. cap. de Qualitate*. Dispositio autem est ordinatio partium in habente partes. Is vero ordo partium non est qualitas; ergo nec habitus.

Contra, Aristoteles in Prædicam. cap. de Qualitate. *Vna quidem*, inquit, *species Qualitatis est habitus, & dispositio.*

Respondeo dicendum, Nomine *habitus* uno modo significari aliquid transcendens secundum quod ab eo dicitur *habere* denominative, prout distinguitur ab eodem Aristotele ibid. cap. de *Habere*. Secundo *habitus* significat habitudinem mediam inter habentem & rem habitam, quæ est velut actio media inter agens & patiens, qua ratione Habitus est decimum generalissimum, & sub hac acceptione *habitus* non habetur; nam id esset per alium habitum, & pari ratione ille haberetur per alium, & ita procederetur in infinitum. Tertio, idem *habitus* importat quod forma positiva, quo pacto sumitur in oppositione privativa: quibus in acceptionibus non est nobis sermo de habitu; Sed potius prout hoc nomine significatur Qualitas sic in subjecto radicata, ut inde cum difficultate depellatur. [*Habitus* nomine complura significantur.]

Quod & amplius declaratur accipiendo unum, quod communis sententia admittit, nempe habitum gigni ex actibus. Tunc sic: Actus vitalis essentialiter Qualitas est; ergo & habitus ex iisdem geniti, oportet ut sint essentialiter qualitates. Assumptum probatur inductione. Siquidem Actus vitalis substantia non est, cum alteri inhæreat; nec item spectat evidenter ad alia Prædicamenta, excepta Qualitate, Relatione, Actione, & Passione. Non est autem [Quodl. q. 13. §. *De tertio.* V. *Sed quæratur.*]

autem

tem relatio essentialiter: Nam ultima perfectio substantiæ viventis non est sola relatio: At operatio est ultima perfectio substantiæ viventis, quæ nata est operari, puta viventis vita sensitiva vel intellectiva. Probatio majoris: Siquidem sola relatio non summe appetitur appetitu naturali, & perfectissimo naturæ perfectissime appetentis. Sed ultima perfectio naturæ viventis a tali natura summe desideratur desiderio naturali; nam per talem operationem beati sumus: ut ergo beatitudo naturali appetitu desideratur, ita & operatio, qua unimur objecto beatifico.

Videsis probationem primæ conclusionis *cit. quæstionis Quodlibetalis.*

Quod autem operatio non sit Actio, vel Passio, primo declaratur ex medio statim inducto: Nam si relatio non est ultima perfectio naturæ viventis, nec summe expetibilis a natura vivente; ergo nec Actio ulla de genere Actionis, nec passio de genere Passionis est essentialiter operatio; hæ quippe relationes formaliter sunt. Deinde, agens actione de genere Actionis, nunquam est simpliciter perfectius per illam, imo ex sui perfectione agit, communicando alteri perfectionem. Atqui operatio est simpliciter perfectio operantis; relinquitur igitur ut illud absolutum, quod est in operatione, sit aliquid de genere Qualitatis, ac proinde habitum ex actibus vel operationibus naturæ viventis productum, esse oportere essentialiter Qualitatem.

Aliqui communi sententiæ adhærentes, sic declarant, habitum esse qualitatem. Si sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in se ipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est, de qua Philosophus 5. *metaph. tex.* 25. *Habitus*, inquit, *dicitur dispositio, secundum quod bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, aut ad aliud*, ut sanitas habitus quidam est: & sic loquimur nunc de habitu, unde dicendum est quod habitus est qualitas.

4. d. 6. q. 10. §. *Respondeo.* V. *Tertio de bene, & male.* Cajet. *in Comment.* scribit, Habitus diffinitio affertur in litera *ex 5. metaphys.* quam diffinitionem, inquit, mandabis memoriæ, & figes in ea aciem intelligentiæ, quoniam ex ea videsis tot habitus conditiones, quot natura illius illucescet. Nos dicimus argumentum Doctoris ostendere, illam non esse habitus diffinitionem ex q. 2 & 3. dist. 17. primi. Ex 2. Ethic. *cap. 4. & inde.* 1. d. 17. q. 3. §. *Tenendo tertiam viã.* V. *Hanc viã.*

Contra, esse potest aliquis actus indifferens; ergo non oportet habitum disponere ad bene vel male agendum. Probatio assumpti: sicut ex frequenter bene agere acquiritur habitus inclinans ad bene agendum & ex frequenter male agere habitus inclinans ad male agendum; sic ex frequenter agere, absolute acquiritur habitus ad agendum tali actione, neque cum bonitate, neque cum malitia; quemadmodum nec actus generativus fuit talis, scilicet bonus, vel malus; hoc patet; potest enim aliquis frequenter considerans Geometriam habere facilitatem magnam ad considerandam conclusionem in illa scientia: nec est ibi habitus bonus vel malus, sicut nec actus, ex quo generabatur. Notificatione igitur illa Aristotelis non exprimitur ratio habitus in se, sed est quædam declaratio habitus boni vel mali. Hæc proinde videtur esse exactior descriptio habitus, *Qualitas de prima specie permanens, ac disponens subjectum, non quidem ad simpliciter agendum, sed ad prompte faciliter & expedite operandum ex actuum frequenti productione genita*, quæ omnia ex infra dicendis magis probantur.

Ad argumenta. Ad primum patet ex dictis in solutione. Nam sub ratione, qua *habitus* est unum ex generalissimis, non est essencialiter qualitas, sed magis Relatio.

Ad secundum negamus minorem; & cum probatur Aristotelis auctoritate dicimus, dictum Philosophi esse exponendum: Quia enim revera habitus est qualitas & forma absoluta, etiamsi relatio esset sibi eadem, attamen formaliter ipsa non est *ad aliquid*, sed quid absolutum, ut ipse Aristoteles sentit, diserte affirmans, habitum spectare ad primam speciem Qualitatis.

Ad tertium respondeo, dictum esse *in solutione* sub quo intellectu sit nobis sermo de habitu, cum asserimus esse quiditative formam absolutam de prima specie Qualitatis.

Ad quartum dicendum, hoc, quod appellatur *dispositio*, æquivoce dici. Nam uno modo significat *Positionem* unum ex generalissimis: alio autem modo importatur eo nomine species Qualitatis.

ARTICULUS II.

Utrum habitus sit determinata species Qalitatis.

Doctor super Prædicamenta q. 30. 31. & 36.
S. Thom. 1. 2. q. 49. art. 2.

Videtur habitus non esse determinata species Qualitatis. Etenim impossibile est, duas species ejusdem generis prædicari de eodem: Sed *habitus*, & *dispositio* quæ dicuntur conflare primam speciem Qualitatis; & passio & passibilis qualitas, quæ ad tertiam ejusdem speciem pertinet, prædicantur de eadem qualitate, ut de calore & frigore & de consimilibus, quæ Aristoteles enumerat in prima specie & tertia; igitur prima species & tertia non sunt duæ. Probatio majoris. *Omnis differentia secundum speciem est contrarietas* per Aristotelem 10. metaph. tex 13. & 24. Contraria autem nullo modo prædicantur de eodem. Prob. min. ratione: eadem Qualitas secundum essentiam inferre potest sensui passionem, & ita esse passibilis qualitas, esseque faciliter vel difficulter mobilis a subjecto & ita habitus vel dispositio.

Tertium principale q. 30.

Præterea, Aut *habitus* & *dispositio* sunt duo, aut unum. Si duo esse dicantur; igitur non sunt tantum quatuor species Qualitatis. Sed nec omnis habitus esset dispositio, cujus oppositum docet Aristoteles *in Prædicam. cap. De qualitate*, & 5. *metaph. tex. c.* 25. Si vero unum sit; ergo inconvenienter ponitur copulatio inter illa: copulatio enim exigit extrema diversa. Illud etiam sequitur, quod minus conveniens eorum differentia assignetur per *faciliter mobile & difficulter mobile*; nam hæc, cum sint opposita, eadem esse nequaquam possunt.

q. 31. primum principale.

Præterea, De naturali potentia ad pugnandum, vel currendum fit ut aliquis sit, & dicatur *pugil*, *vel cursor*; eademque determinatio derivatur ab arte, vel habitu pugnandi, vel currendi. Atqui a diversis qualitatibus non appellatur idem denominative *quale*; igitur qualitates primæ & secundæ speciei non differunt. Non est itaque habitus determinata species qualitatis.

Contra, Aristoteles in Prædicam. cap. De qualitate. *Una quidem*, inquit, *species qualitatis est habitus & dispositio*.

Respondeo, Sustinendo, Aristotelem revera enumerasse species Qualitatis, & non tantum modos accidentales ejus, sicut quibusdam videtur afferentibus esse permanens vel non, esse a natura vel non, esse sensibile vel non, importare quidem aliam atque aliam habitudinem qualitatis ad subjectum, ea tamen omnia

omnia non inferre distinctionem essentialem, eo quod eæ omnes habitudines esse queant in eadem qualitate secundum essentiam. Sentiendo nihilominus, ut dictum est, Aristotelem assignasse species qualitatis, & non præcise modos ejusdem, dici potest, has differentias, *faciliter mobile*, vel *difficiliter*, *esse principium operandi*, *vel non*, *inferre passionem sensui*, *exterius disponere subjectum*, esse sane differentias accidentales Qualitatis, iis tamen uti Philosophum causa circumloquendi, ac declarandi latentes differentias essentiales; atque ita eas formas, quæ primo subsunt ejusmodi differentiis accidentalibus esse quatuor species Qualitatis. Quapropter hæ differentiæ, quamvis accidentales, sunt propriæ quatuor distinctarum specierum Qualitatis, adeout una non dicatur de alia, neque ambæ de aliquo eodem. Nam proprium de eo prædicatur vere, cujus est, & tantum. Sed formæ, quas istæ proprietates consequuntur, sunt essentialiter constitutivæ quatuor specierum Qualitatis.

Eadem ferme scribit S. Thomas *hic*.

Sufficientia autem potest declarari sic. Totius Qualitatis, alia est dispositio interior, alia exterior: Exterior vel non primo sensibilis, & sic est *forma*, & *figura* constituens quartam speciem: aut primo sensibilis & per se sensus immutativa, & habetur *passio & passibilis qualitas* tertiaque species. Si interior dispositio sit, aut est innatum principium operandi vel patiendi, & exsurgit *naturalis potentia vel impotentia*, & subinde secunda species. Aut interior dispositio, non innatum principium agendi vel patiendi, & sic prima species, quæ est *habitus*, *& dispositio*. Trium ultimarum specierum differentiæ ita distinctæ apparent, ut nulli eidem qualitati inesse possint.

De sufficientia quatuor specierum Qualitatis.

At prima species non videtur exprimi per aliquam differentiam positivam, distinctam a tribus sequentibus, sed magis per privationem cujuslibet ipsorum; ita quod illa qualitas, quæ est primæ speciei, nulli istarum differentiarum subest, estque proinde quasi tantum qualitas, quia nulla differentia nota est, quam superaddit qualitati, neque essentialis nec proprie accidentalis dicta in prima specie Qualitatis. Istæ enim differentiæ *faciliter mobilis* a subjecto, vel *difficulter*, non sunt ita distinctæ ab aliis, quin dici possint de eadem qualitate, de qua aliqua illarum differentiarum dicitur. Sed qualitati primæ speciei etiam hæ differentiæ accidunt, per quas distinguuntur *habitus & dispositio* Exemplum: *Scientia*, *& virtus*, *& sanitas radicata*, vel *non radicata in subjecto*, & hujusmodi, neque sunt exteriores dispositiones rei, neque per se sensibilia, neque innata principia operandi vel patiendi, neque est alia differentia positiva nota, quam ista superaddunt qualitati; ergo videntur tantum esse qualitas, ut per illam præcisionem distinguantur ab aliis speciebus, quæ superaddunt differentiam notam, & tamen inter illas, quæ sunt primæ speciei, radicatas & non radicatas est differentia per *faciliter mobile*, *& difficulter*.

Porro dispositio aut sumitur absolute, & tunc est quid superius ad *habitum*, ut est primæ speciei qualitas & ejusdem ambitus cum qualitate, ut scribitur 5. *Metaph. cap. de Habitu.* Ubi differitur de convenientia inter dispositionem & habitum. Alio modo sumitur *dispositio* cum præcisione, & sic distinguitur contra habitum, amboque constituunt primum modum, aut speciem qualitatis. Exemplum habetur ex Porphyrio: Is enim dividit differentiam in *facere alteratum & aliud*; & tamen dicit omnem differentiam facere alteratum; igitur in divisione oportet intelligere alteratum præcise, & in secunda propositione alteratum absolute. Ita pariter dicente Aristotele, omnem habitum esse dispositionem; & rursus primum modum qualitatis esse *habitum* atque *dispositionem*, manifeste *dispositionem* cum præcisione accipit, & sic contra habitum distinguitur.

Ordinem vero harum specierum, quas omnem qualitatem complecti ostendimus, sic declaramus: Prima species communissima est, atque inde prima esse dicitur. Quæcunque enim qualitas non habens aliquam differentiam ex his, quibus tres ultimæ species fiunt, in hac prima specie reponenda est. Post hanc secunda prior est aliis, quia consequitur naturam rei tanquam ipsius causam. Exinde sequitur tertia, quamvis de ejus ratione non sit inesse a natura disponit tamen subjectum in profundo & in superficie. Quarta est ultima per privationem omnium istarum, nec enim est communior in genere Qualitatis cæteris speciebus, idest, plures species Qualitatis continens, licet forte pluribus insit subjectis, nec est quid innatum, quia figura potest variari circa subjectum, invariata perstante natura: nec est dispositio in profundo, sed tantum exterior, ideo rationabiliter ponitur postrema. Juxta quam declarationem, dicimus, convenienter distingui species Qualitatis: non quidem primas species, quia fortasse hæ sunt tantum duæ, sed proximas primis, idque intelligendo distingui per differentias proprias intrinsecas nosque latentes, sed innotescere nobis per accidentales, quarum illæ sunt causæ, easque subinde consequuntur, ut subjectum proprietates.

Ratio cur ita ordinentur specie Qualitatis.

Ad argumenta. Ad primum dico sic; Nulla qualitas eadem est in una specie & in alia nec etiam aliquæ differentiæ duarum specierum dicuntur de eadem qualitate. Cum arguitur eadem qualitas potest sensui inferre passionem, esseque *de facili & difficulter mobilis a subjecto*. Responsio: *faciliter mobile*, *& difficulter* non sunt differentiæ propriæ primæ speciei nec essentiales nec accidentales, nisi determinentur ad qualitates, quæ non habent aliquam differentiam alterius speciei cujusmodi prius dictæ sunt qualitates primæ speciei esse. Possunt autem illæ differentiæ *faciliter mobile*, *vel difficulter* inesse alicui qualitati habenti aliam differentiam alterius speciei. Sed ex hoc non sequitur, illam qualitatem spectare ad primam speciem, nisi illæ differentiæ essent ad minus propriæ primæ speciei.

q. 36. n. 18. & 20.

Faciliter mobile, *& difficulter* non esse differentias essentiales, nec accidentales Primæ speciei. Contrarium videtur sentire S. Thomas *hic 6. Ad tertium*. Vasquesius tamen *disputat. 78. art. 3.* Scoti sententiam amplectitur.

Itaque passio & passibilis qualitas sumpta præcise, differunt penes has differentias accidentales *faciliter mobile & difficulter*, penes quas etiam differunt *habitus & dispositio*: & ideo quæ sunt in prima specie, possunt & in tertia numerari, quia participant illam differentiam, quæ non est propria tertiæ: sicut e converso in Prima specie enumerantur *calor & frigus*, quæ tamen vere spectant ad tertiam speciem, ut per hanc mutuam enumerationem specierum insinuet Aristoteles, has differentias, *faciliter mobilis*, *& difficulter* nedum non esse essentiales, sed nec esse proprias alteri aliarum specierum, sed accidentaliter distinguere *passionem a passibili qualitate*, *& dispositionem ab habitu*.

Ali-

S. Thomas hic §. Ad tertium. Aliter respondetur sic. Hæc differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a *dispositione*: *dispositio* autem dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod est genus *habitus*, nam *dispositio* ponitur in deffinitione *habitus*, 5. *Metaph. tex.* 25. Alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum; & potest intelligi dispositio proprie dicta dividi contra habitum dupliciter. Uno modo sicut perfectum & imperfectum in eadem specie, ut dispositio, quia imperfecta de facili amittiur; habitus vero, quia perfectus difficulter a subjecto depellitur. Alio modo possunt distingui sicut diversæ species unius generis subalterni.

Quæst. 36. a. 5. Contra primum intellectum sive acceptionem, aut ista imperfectio est in essentia qualitatis, aut in formando subjectum. Neutro modo est. Non in essentia, quia essentia mensuratur instanti; igitur æque perfecta est, seu diu maneat in subjecto, seu non. Nec in formando subjectum, quia sic essentia breviter manens, est æque perfecta in subjecto sicut diu manens, ut nunc ostensum est; igitur æque perfecte denominat subjectum. Ideo dicendum est, ut prius.

Ad secundum Respondeo, dictum esse in *solutione* qua ratione *dispositio* cum præcisione accepta distinguitur contra *habitum* etsi in alia acceptione habitus omnis dispositio sit, ut ait Aristoteles.

Quæst. 36. a. 16. Ad tertium respondeo, Omnia *qualia* in universum dicta a qualitatibus primæ speciei, & secundæ, æquivoce dici: quapropter de eodem idem posse affirmari, ut enunciatur à qualitatibus primæ speciei, & negari, ut dicitur vel derivatur a qualitatibus secundæ speciei & e converso: quia æquivocum est; ideoque de eodem potest affirmari & negari. Idque nedum est verum de *pugili*. & *cursore*, sed etiam in aliis potest exemplificari: Nam quis *sanatus* secundum *naturalem potentiam* potest esse æger secundum *habitum*, & e converso.

ARTICULUS III.

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Doctor 1. *d.* 17. *q.* 2. & 3. *Collat.* 6. & 5. *Met. q.* 8. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 49. *art.* 3.

Utramque quæsiti partem Scotus existimans probabilem, etsi probabilior ei videatur affirmativa, materiam unam aut alteram partem defendendi suppeditat; utriusque fundamenta distinctis articulis exhibemus; & primo negantium habitui vim activam.

Videtur habitus importare ordinem principii activi ad actum. Etenim Habitus est, quo habens utitur cum voluerit, secundum Commentatorem, 3. de ani. Comment. 18. super illud; *Oportet ut in ea sit intellectus*: *Hæc*, inquit *est deffinitio habitus, ut habitu intelligat illud, quod est proprium sibi secundum se*: & *quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco*. Sed uti competit agenti; nam patiens principio passivo non utitur.

Præterea, Quatuor conditiones attribuuntur habenti habitum, nempe operari delectabiliter, faciliter, expedite, & prompte: ex qualibet potest argui propositum: unaquæque enim indicat, habitum active influere in actum.

Et breviter singulas pertractando, Actus, qui fuit prius disconveniens agenti, non fit sibi conveniens, nisi ipsum inquantum agens aliter se habeat. Ex secunda arguo: Quicquid ex se est summe dispositum ad patiendum non indiget facilitari ut patiatur. Intellectus autem & voluntas sunt summe disposita ad recipiendum actus. Ex tertia etiam arguitur: Cui competit impediri, ei competit expiditio: impediri convenit agenti, quando vis ejus activa deficit, & ab alia superatur. Ex quarta denique conditione sic: Cujus est tarde & non prompte operari, ejus est etiam promptitudo. Non prompte operari convenit agenti, inquantum activum est; igitur habitus conditiones inferunt activitatem ipsius respectu actuum.

Præterea, Habitus inclinat potentiam ad actum: duplex est autem inclinatio, nempe potentiæ passivæ ad formam, & potentiæ activæ ad *agere*: habitus non inclinatur primo modo: nam actus recipitur in potentia immediate; alioquin actus perfectus & imperfectus non haberent idem susceptivum; ergo inclinat ut principium activum ad *agere*.

Præterea, Secundum Philosophum, 8. Phys. tex. c. 32 & 2. de Anim. tex. c. 55. *Anima ante scientiam est in potentia essentiali: habens autem scientiam est in potentia accidentali.* Sed id, quod reducit animam de potentia essentiali ad accidentalem respectu operationis aliud non est, quam principium activum operationis, quia est quo habens operatur. Unde Philosophus 2. *de Anima tex.* 5. & 24. scribit, *Sicut scientia est qua scimus, ita anima est qua vivimus, & sentimus & intelligimus*; & perconsequens, sicut anima est, qua agimus actus vitales, ita scientia est, qua active speculamur.

Præterea, Aliquis habitus est practicus, ut prudentia, & talis est activus, aliquis vero factivus, ut ars. Ratio practici in communi & specialiter factivi, videtur concludere in tali habitu rationem principii activi.

Contra, Unius actionis videtur esse una potentia activa, secundum Commentatorem, *Com* 37. & 38. *super* 5. *Phys.* Sed non tantum habitus est potentia activa respectu operationis; quia tunc habitus esset potentia; nam potentia est, qua simpliciter possumus, & habitus non esset illud, quo simpliciter perficitur potentia; ergo illud, quod perficitur per habitum, est præcise principium activum operationis.

Confirmatur ratio: Una actio requirit principium formale quo eliciatur per se unum: aggregatum autem ex potentia & habitu, est unum per accidens, non per se; igitur tale aggregatum esse nequit principium *quo* respectu operationis per se unius.

Repondeo, Probabiliter abjudicari potest habitui ratio omnis principii activi, asserendo habitum præcise inclinare potentiam ad operationem, veluti actum priorem, congruentem actui secundo, & ad eum actum determinantem. Exemplo hoc declaratur, Gravitas in lapide in sententia negantium ipsam esse principium activum respectu descensus deorsum, est actus prior determinans, & inclinans ad determinatum (a)

(a) Cajetanus *in Comm.* dicit, hanc opinionem existimari non debere probabilem. Sic tamen visa est Scoto, ut & Mayroni 1. *d.* 17. *q.* 3. Magister Aureolus 1. *d* 17. *p.* 2. *art.* 4. impugnat quidem hunc modum dicendi, appellans ipsum irrationabilem; & propositione 1. & 2. eandem sententiam sub diversis verbis videtur proferre. Quinimo & Poncius Cajetani placita in multis sequutus, in hoc quæsito ipsum deserens pronunciat probabilius sibi videri, habitum nullam activam causalitatem exercere circa actus de potentia habituata procedentes, cum actus primos ipsa eliciat sine habitu. Ita *disp.* 8. *de Anima q.* 3.

tum . . ; nec tamen est principium agendi lapidem ad *ubi* sibi proprium. Hoc, inquam, dicentes videntur probabiliter opinari. Nam nulli est aliqua causalitas attribuenda respectu alterius, nisi id sit evidens ex natura rei vel causæ vel causati, nulli etiam causæ neganda est perfecta causalitas; nisi manifeste appareat imperfectio causalitatis in ea; nam non est negandum aliquam naturam perfectione carere, nisi evidenter constet, sibi id attribui non posse. Nulla autem videtur necessitas asserendi in habitu activam causalitatem respectu actus; nam ea circumscripta, adhuc superessent omnes illæ conditiones, quæ habitum vel habitu pollentem consequuntur. Nulla est pariter necessitas auferendi a potentia perfectam rationem causalitatis activæ respectu operationum ejus sic ut, nonnisi partialis causalitas sibi competere dicatur; ergo non est aliqua activa causalitas habitui attribuenda.

Et quidem conditiones, quæ habitum consequi perhibentur, nempe *faciliter operari, delectabiliter, prompte, atque expedite* nullo fere negotio salvari queunt ex ipsa habitus inclinatione, quam tribuit potentiæ ut est præcise operationis receptiva. Et delectatio sane inest propter conditionem recipientis, cui conveniens est ipsa operatio & objectum, circa quod versatur. Nunquam enim delectatio est in factione, quæ præcise factio sit: Sed quia actio est in agente, esse potest actio delectabilis propter convenientiam agentis ad objectum. Hanc autem convenientiam potest tribuere habitus ex hoc, quod inclinet ad actionem & objectum; delectabilitas ergo non includit rationem principii activi, Sed tantum convenientiam principii passivi ad actionem & objectum; idque ad actionem, quæ est de genere Qualitatis, non vero de genere Actionis, quæ relatio est. At quæ de genere Qualitatis Actio est afficit potentiam habitus capacem, inclinans eam ad talem actum, & ad objectum, quod est ejus operationis terminus; contra vero non ornata habitu potentia, non ita sibi convenit operatio, ut circa objectum conveniens versatur, nec perinde inclinatur ad actum conveniens attingentem objectum.

Delectatio non est in factione quatenus factio est.

Ad secundam conditionem quod attinet, difficultas in operatione ex eo accidit, quod receptivum operationis minus dispositum est ad recipiendum, & non tantum ex defectu virtutis activæ: Si ergo receptivum dispositum intelligatur, aderit facilitas ad agendum, inquantum agens circa tale passum agit.

Ita quoque de expeditione & promptitudine; Nam impedimentum retardans agens in agendo esse potest ob indispositionem ipsius passi, & potissimum cum idem est agens & patiens vel recipiens, adeout ipsum minime prompte operabitur, quia ad operandum indispositum est. Hæc etiam indispositio non est ad agendum actione de genere Actionis, sed ad habendam actionem de genere Qualitatis: nihil enim dicitur formaliter operari inquantum elicit operationem, sed prout recipit eam in se. Positio itaque dicens, habitum nulla pollere virtute activa respectu operationis ne partiali quidem, sed ejus causam omnimodam esse potentiam, habitum vero formam quandam, qua inclinatur potentia habitu ornata ad formam ulteriorem recipiendam, etsi non sit ratio recipiendi illam; sicut gravitas inclinat quidem deorsum, esto non sit ratio receptiva ejus, quod est *esse* deorsum, sed magis corpus, inquantum est receptivum alicujus *ubi*: opinio, inquam, hæc probabilis est.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Potentia, vel pollens potentia utitur habitu; quia ipse est quædam inclinatio ad operationem: non quidem ut potentia activa ad *agere*, sed ut forma prior inclinat ad formam posteriorem, uti gravitas ad deorsum.

Ad secundum; quod procedit ex conditionibus, quæ communiter habitui attribuuntur, Negandum, ex eis evidenter inferri habitus activam causalitatem in operationes potentiæ habituatæ. Nam, ut supradictum fuit delectatio est ex convenientia operationis ad potentiam & objectum circa quod est operatio: ea vero convenientia est objecti ad potentiam inquantum recipit actionem, & non prout elicit eam, quia factio sola ut factio, nunquam est delectabilis; ac propterea causa delectationis non oportet adstruere rationem principii activi in habitu. Similiter facilitatio, expeditio, & promptitudo ponuntur ratione passi; quia enim passum potest difficulter recipere, quum non est dispositum, & impedite & tarde vel non prompte, subinde ratione indispositionis passi est in operante difficultas, tarditas, & indispositio; ergo agens potest expedite, prompte, & faciliter agere quotiescunque sibi præsto est passum exacte dispositum Habitus autem est ejusmodi passi dispositio.

Quum igitur instatur: Non est difficultas ad patiendum, quia passum est summe dispositum. Responsio, etsi per abnegationem contrarij ita dispositum intelligatur: attamen tale non est per dispositionem sibi inhærentem convenientis. Exemplum de ligno sicco & neutro. Nam lignum neutrum vere intelligitur summe dispositum ad calorem privative, quia nulla jam inest opposita dispositio, sed tamen non est summe dispositum positive per inhærentiam dispositionis convenientis, qualis est siccitas. Et si ejusmodi convenientia instructa esset sensu, lignum siccum delectabiliter calefieret, quæ delectatio abesset ab ligno neutro, quia non ita experiretur sibi convenientem caloris formam in ipso receptam.

Dispositio duplex per negationem contrarii, & per positioné convenientis.

Ad tertium potest responderi ex dictis, Nempe habitum inclinare, quemadmodum forma prior inclinat subiectum ad susceptionem formæ posterioris, uti exemplificatum est de gravitate trahente corpus deorsum. Et tamen in sententia aliquorum non est ipsa gravitas principium activum descensus lapidis ad centrum vel *ubi* deorsum. Nec oportet, formam ita passive inclinantem esse rationem recipiendi formam, ad quam inclinat, uti nec gravitas est principium recipiendi *ubi*.

Qua ratione habitus inclinant potentiam passive.

Ad quartum dicendum, Scientiam, per quam anima reducitur de potentia essentiali ad accidentalem, esse speciem intelligibilem ipsius objecti, eique speciei fore attribuendam activam causalitatem respectu intellectionis ultra fatemur. Veruntamen species hæc non est habitus, de quo nobis est sermo ad præsens; is enim est qualitas derelicta ex actibus frequenter elicitis. At species intelligibilis præcedit naturaliter primum actum elicitum circa objectum, in quod est, & licet species hæc esse posset radicata in intellectu, & cum fuerit radicata appellari queat habitus, non tamen est habitus, qui gignitur ex actibus frequentibus, ac

Anima non per habitum, sed per speciem intelligibilem reducitur de potentia essentiali ad accidentalem.

pro-

propterea auctoritates quæ afferuntur de specie, tanquam de habitu, non procedunt ad intellectum præsentis quæsiti.

Ex quibus patet responsio ad id, quod subditur de esse *quo*. Nam scientia stricte accepta pro habitu ex speculationibus acquisito non est revera *quo* speculamur, nec propria ratio producendi partialiter actum intelligendi vel speculandi. Sed magis quædam inclinatio ad faciliter & delectabiliter speculandum: illud autem *quo*, ut principio activo ex parte objecti speculamur, est species intelligibilis.

Ex collat. cit. §. *ad primam rationem*.

Ad quintum respondeo: Prudentia dicitur activa & ars factiva, non quia sit principium agendi aut faciendi proprias actiones potentiæ, in qua sunt; alioquin scientia aliique habitus speculativi forent principium activum in ordine ad proprias operationes: exinde ergo ii duo habitus dicuntur principium agendi, non vero habitus speculativi, quia dirigunt circa exteriores operationes, quod non præstant habitus speculativi; Prudentia enim dirigit circa actus virtutum moralium, qui actus sunt in voluntate, aut in appetitu sensitivo; ars autem dirigit circa operationem transeuntem in exteriorem materiam.

Quia vero pars affirmativa est æque probabilis vel probabilior. Ad argumentum in oppositum respondeo sic: Unius actionis est unum principium per se, & hoc in uno ordine principiandi, tamen possunt esse multa principia in diverso ordine principiandi, quorum non sit alia unitas, quam ordinis. Licet quandoque cum unitate ordinis concurrat unitas accidentalis & subjecti inter hæc ordinata, sed hoc accidit. Ita etiam in proposito, habitus & potentia sunt duo principia alterius ordinis, & utrumque in suo ordine est unum per se, & cum ista ordinis unitate concurrit unitas accidentis & subjecti inter hæc ordinata, sed hoc accidit, quia si posset conjungi causa prima cum secunda sine hac accidentis & subjecti unitate, perinde haberent sufficientem causalitatem causandi unum effectum. Cum itaque dicitur; Unius actionis per se, est una causa activa; concedo in uno ordine; sed in alio ordine principiandi, bene potest esse alia causa; idque seu hæc & illa constituant unum per accidens seu non, sed tantum unum unitate ordinis, & licet sit ibi unitas per accidens, adhuc tamen semper salvatur unitas ordinis principii ad principium.

Ex quibus patet ad subjectam confirmationem de unitate pricipii formalis, concedo tamen, unitatem in illo, quod est principium *quo* in uno ordine principiandi.

ITERUM ARTICULUS III.

Utrum habitus dicat ordinem ad actum.

Doctor & S. Thomas locis articulo præcedenti citatis

***Expenditur**, ac suadetur pars affirmativa, quam **Doctor** in Oxon. probabiliorem putat, etsi **in** Collat. 6. cit. probabilior sibi visa fuerit opposita.*

Videtur habitui non competere ratio principii activi respectu actus procedentis a potentia habitu prædita. Etenim nulla specie distincta esse possunt causæ æquivocæ sibi invicem agentes, Habitus & actus specie distinguuntur, nam habitus habet rationem manentis, & quiescentis, actus vero rationem transeuntis; ergo non sunt sibi invicem causæ æquivoce agentes, Actus autem necessario est causa æquivoca in generatione habitus acquisiti per actus; ergo e converso habitus non erit causa activa respectu actus. Probatio minoris. Causa æquivoca eminenter continet in se perfectionem effectus; nequeunt autem duo specie distincta se invicem eminenter continere.

Præterea, Comparando ad eandem causam primam duos effectus, videtur alter istorum præseferre determinatum ordinem prioris vel posterioris ad causam. Id vero apparet inductive in passionibus consequentibus idem objectum, una enim ipsarum immediatius sequitur subjectum, quam altera: qui ordo non variatur in individuis quibuscunque; igitur respectu potentiæ, quæ habitus & actus est causa communis, ii duo effectus ordine determinato ex illa procedent. Cum ergo aliquis actus de necessitate habitum præcedat ut causa ejus, habitus omnino præcedere non poterit aliquem actum, veluti per se causa ipsius.

Præterea, Esto habitus sit causa vel partialis respectu actus & æquivoca; igitur causa hujus causæ erit perfectior, ac sit causa æquivoca ejusdem. Consequentia patet, quia in causis æquivocis causa causæ perfectior causa est, quam causa causato proximior. Sed actus est causa generationis habitus; igitur si potentia cum habitu potest in actum perfectum, multo magis si esset sub actu generativo habitus idipsum posset. Id autem videtur inconveniens: quia duo actus perfecti esse nequeunt in eadem potentia, aut saltem si possent, non videtur unum istorum habere rationem activi respectu alterius.

Præterea, Si habitus est quasi causa secunda supplendo aliquem gradum causalitatis, qui deest potentiæ; posset igitur fieri habitus eousque perfectus, ut suppleret totam potentiæ activitatem; atque ita aliquis habitus, citra potentiæ influxum, foret causa sufficiens ponendi actum non concurrente potentia. Universaliter enim in agentibus ejusdem rationis ita potest intendi virtus unius, ut æqualis sit duobus.

Præterea, Relatio non est principium activum, nec aliquid essentialiter includens relationem: Habitus autem est ad aliquid, secundum Philosophum 7. *Physicor. tex* 27. Confirmatur: Non minus requiritur entitas realis absoluta in principio motus, quam in termino ejus. Si ergo habitus caret entitate absoluta, quæ sufficiat ad terminandum motum: multo magis caret ea, quæ requiritur in principio activo.

Præterea, Accidens non est principium agendi in subjectum proprium. Sed operatio, ad quam ponitur habitus, recipitur frequenter in potentia, cujus est ille habitus; ergo respectu istius non est habitus principium activum.

Denique, Aliqui habitus sunt in potentiis sensitivis: appetitus autem sensitivus non est activus, dicente Damasceno, *Sensus non ducit, sed ducitur*; ergo nec habitus ejus esse potest principium activum; nam si esset tale, oporteret, ipsum concurrere cum potentiis in agendo.

Contra, Augustinus, de bono conjugali cap. 2. *Habitus est, quo agimus, cum opus est*.

Respondeo dicendum, probabilius videri opinatos afferentes, habitum activa virtute pollere

Est sententia probabilior quæ attribuit habitui vim activam respectu actuũ perfectorum de habituata potentia procedentium.

lere respectu actuum perfectorum de potentia habitu ornata procedentium, adeout ipse habitus partialis quidem causa sit, minus tamen principalis una cum potentia adæquate conflans principium actuum perfectorum efficiens. Et profecto huic modo dicendi videtur adstipulari experientia communis, qua quisque potest experiri, se habituatum ex æquali conatu posse habere perfectiorem operationem, ac possit non habituatus: quæ perfectio actus nequaquam attribuenda foret habitui, si tantum esset principium passivum inclinans. Quia saltem, ut videtur, in priori instanti naturæ, in quo elicitur, prius ac in potentia recipiatur, adesset æqualis ratio principii activi in eliciendo, ac proinde æque perfecta operatio eliceretur æquali interveniente conatu a potentia habituata, sicut a non habituata, quod esse omnino falsum communis, ut dixi, experientia docet. Hanc ergo sententiam, ultra allata *articulo præcedenti*, rationes quas subiicimus, videntur persuadere. Prima est ista.

Propria operatio qua attingitur finis operantis de primo principio procedit

Omne habens finem aliquem, habet & propriam operationem, per quam attingit talem finem; alioquin frustra respiceret finem ab se non attingendum. Sed omne habens operationem propriam, per quam illum attingit finem, est principium activum ejus operationis; Cum igitur prudentiæ sit proprius finis, perinde ut aliis virtutibus proprius correspondet finis, sequitur opertere, ipsius prudentiæ habitum esse principium activum respectu propriæ operationis.

Secunda. Operatio proportionatur principio activo, sic, ut eo sit perfectior, quo principium intensiori pollet virtute vel majorem adhibet conatum. Sed operatio de potentia habituata procedens esse potest perfectior & intensior illa, quæ ab eadem potentia habitu non ornata, procederet, cum æquali aut etiam majori conatu. Unde experimento constat, virtute præditum minori utentem conatu, elicere posse actum fortitudinis aut temperantiæ, in quem nonnisi magna cum difficultate potest qui caret virtute; igitur principium activum ejus operationis est perfectius in virtuoso, quam in eo, qui habitu virtutis destituitur. Ea autem perfectio non est ex parte potentiæ, quæ eadem est habens & carens virtute; est igitur ratione habitus potentiam perficientis; ergo habitus est principium activum respectu operationis de potentia habituata procedentis.

Vel deducatur ratio sic. Quod confert potentiæ facilitatem agendi, aufert ab ea difficultatem agendi. Sed potentia agens cum conatu, si tollatur difficultas agendi, agit cum minori conatu; ergo cum habitus tribuat potentiæ facilitatem agendi. potentia habituata cum minore conatu operabitur æqualem operationem, quam non habituata; ergo cum æquali conatu operabitur operationem perfectiorem. Sed operatio perfectior est a causa præstantiore, quæ in casu non est ipsa potentia; quia supponitur æqualis conatus potentiæ æque perfectæ; est igitur propter causalitatem activam habitus una cum potentia concurrentis.

Respondet Doctor, ut actus virtutis præcedens habitum, est a potentia non habituata; ita ab eadem esse procedentem ab habitu ita. Utique ita est, sed non est actus perfectus qui gignit habitum, sed qui de habitu procedit: Hanc majorem perfectionem attribuere habitui se habenti in genere causæ formalis tantum, & non effectivæ, difficile videtur intellectu.

Denique, Actus proprius prudentiæ excedit actum intellectus carentis prudentia, nam actus intellectus est intelligere dividendo vel componendo, non referendo ad ulteriorem finem, at actus intellectus informati per prudentiam, est referre in finem prudentiæ; ergo actus intellectus habituati excedit actum intellectus habitu carentis, illud plus, in quo excedit, a quonam est? Non ab intellectu, ut liquet; ergo superest, ut sit ab habitu; habitus ergo active influit in actum elicitum a potentia habituata.

Ex hypothesi igitur, quod habitus una cum potentia conflet unum principium adæquatum active influens in actum perfectum, quomodo se habent hæ duæ causæ partiales? Nos dicimus, non aliter esse statuendum de ordine harum partialium causarum, quam juxta dicta *in prima parte q. 56. & 85.* de modo & ordine intellectus, & speciei impressæ respectu notitiæ genitæ. Nempe esse causas alterius & alterius rationis, inter se sic ordinatas, ut una sine altera nequaquam producere valeat effectum potentem influxum utriusque causæ simul.

Declaratio secundæ partis solutionis. Potentiam esse principaliorem in causando operationem, sibi & habitui communem.

Quod vero potentia superior causa sit, habitus vero inferior, declaratur. Nam potentia utitur habitu, non e converso, quod autem utitur alio in agendo, obtinet primas partes; illud enim, quod sub usum alterius cadit, est quasi instrumentum vel causa secunda. Potentia etiam est illimitatior in agendo præ habitu, eo quod ad plura se extendat. Superior autem causa est extensive illimitatior.

Deinde, Habitus est causa naturalis; igitur si ipse sit causa principalis movens potentiam, moveret eam per modum naturæ, & per consequens, quoniam potentia agit eo modo, quo ad agendum movetur, ageret per modum naturæ; atque ita actio omnis potentiæ habituatæ foret naturalis, & nulla libera, quod est maximum inconveniens.

Rursus, nisi potentia esset causa principalior, ipse habitus foret potentia; Nam esset id, quo primo habens potest operari. Denique, quando sunt duæ causæ ordinatæ, quarum una est causa alterius, quæ causa alterius est, superior est causa: Sed potentia est causa habitus saltem mediantibus actibus, & nullo modo e converso: ergo potentia est causa superior principalior, habitus vero secunda, minusque principalis respectu actus ab utroque procedentis. Nam etsi potentia sine habitu absolute posset in actum, non erit tamen ita perfectus, ut ille, qui a potentia habituata procedit; idque intelligendum cum parem conatum adhibet potentia. Nam cum duæ causæ concurrunt ad unum effectum, una sola non potest in effectum ita perfectum, ut ambæ simul, ac propterea, actus a potentia ex habitu procedens est intensior, quam a potentia sola: qui tamen actus, secundum se totum, & ut per se unus, est a duabus causis, sed in diverso ordine causantibus.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, majorem esse veram de causis æquivocis adæquatis, saltem de iis, quæ partialem duntaxat habent causalitatem, uti evenit in casu. Cum probatur per rationem eminentiæ. Respondeo, eam probationem ostendere propositum, cum sit sermo de causa totali, nec nos ponimus circulum in causis æquivocis totalibus.

Ad secundum respondeo, Duo effectus ad unam

unam communem causam comparati habere possunt ordinem mutuum ad se invicem in ratione causæ partialis, sicut species intelligibilis, & *intelligere* comparando ad intellectum agentem & possibilem: nam respectu intellectionis partialis causa est species, & posset poni intellectio esse aliqua causa speciei pro quanto intendit eam.

Ad tertium dici potest, Non oportere actum omnem habitus generativum esse rationem agendi *quo*: sicut habitus genitus esse potest ratio *quo*: quemadmodum virtus solis esse nequit principium *quo* respectu omnis actus, cujus forma genita a sole esse potest principium *quo*; Cum vero dicitur, Quicquid est causa causæ &c. Verum est, sicut remotum *quo*, sed non sicut immediatum *quo*.

Ad quartum respondeo, Habitum in quantocunque gradu haud supplere posse totam virtutem potentiæ, si ab ipso solo actus procedere intelligatur: quia etsi causalitas ipsius diminuta sit quemadmodum & potentiæ diminuta: tamen alterius, & alterius rationis est causalitas habitus, & potentiæ: ac proinde, etiamsi vis activa habitus in infinitum augeretur, nunquam includeret activitatem potentiæ: sicut virtus generativa patris quantacunque aucta, nunquam fieret virtus solis. Non igitur ejusdem rationis est causalitas habitus cum causalitate potentiæ, ut in intensione unius claudi queat & altera: imo semper in propriis rationibus una excluderet alteram.

Vis activa quantuncunque aucta nunquam continebit potentiæ causalitatem.

Ad quintum dicimus, Qualitatem omnem esse formam absolutam, & subinde eam, quæ est primæ speciei, qualis est habitus. Ad Philosophi auctoritatem respondeo, aliquid, cui relatio est eadem, esse posse principium activum, esto relatio minime activa sit, sed ratio illa absoluti, cui relatio est eadem. Vult igitur Philosophus, habitum esse ad aliquid, quatenus per identitatem includit respectum, etsi formaliter respectus non sit, sed qualitas, ut *in præcedentibus articulis* declaratum est.

Loquitur hic Doctor de relatione fundamentali, quam dicit habitus ad actum elici possibilem.

Ad confirmationem potest dici, quod major absolutio requiritur in termino motus, quam in principio agendi, quia nihil potest terminare motum, quod habet relationem eandem sibi: non sic de principio activo.

Videsis glossam Magist. Lychetti.

Ad sextum respondeo. Citra ullum inconveniens accidens esse posse principium alicujus effectus receptibilis in suo subjecto, sicut species intelligibilis est principium intellectionis receptæ in intellectu possibili; & ita forma esse potest principium *quo* transmutationis sui subjecti.

Ad ultimum de appetitu sensitivo, dicendum, ipsum habere rationem principii activi aliquo modo, licet non activi libere, idque Damascenum significare, cum ait; *Non ducit sed ducitur*, idest, non dominatur actioni suæ, quod est *ducere*, sed magis in ordine ad ipsum determinatur ab agente ad unam operationem, & hoc est *duci*.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium esse habitum.

Doctor 2. *d*. 3. *q*. 10. §. Ad argumenta pro prima opinione. *V*. Ad secundum.
S. Thomas 1 2. *q*. 49. *art*. 4.

Videtur, haud oportere habitum esse. Etenim potentia nullo habitu ornata potest tendere in objecta complura mediantibus actibus de sua naturali virtute procedentibus; ergo citra omnem necessitatem præterea habitus astruuntur. Probatio assumpti: Habitus perhibentur produci ex actibus; ergo priusquam habitus illi inesse intelligantur, potentia sua innata virtute potest in actus. 1. d. 17. q. 2. n. 10. & frequenter.

Præterea, Specierum intelligibilium est facere objecta præsentia intellectui, & hujus munus est obiicere voluntati quæ volenda aut fugienda sunt; ergo superflue omnino alii comminiscuntur habitus: nam nulli necessario usui inservirent. 1. dist. 3. q. 6.

Contra, *Habitus est, quo habens utitur cum voluerit*, secundum Commentatorem, 3. *de Anima Com*: 18. Experimur autem in nobis facilitatem ad quædam peragenda, qua facilitate ad agendum uti non possumus, nec experimur circa alia; quo igitur valeamus prompte, & que expedite exercere quasdam necessarias operationes, oportuit per habitum hanc imperfectionem suppleri. 1. d. 17. q. 2. n. 1.

Respondeo dicendum, Oportere omnino habitus esse. Declaratio; Potentia naturalis est, qua suapte natura possumus in actus, quos possumus: nomine autem *habitus* significare intelligimus quandam facilitatem inductam super potentiam naturalem. Non autem ex natura ipsarum potentiæ omnes usqueadeo expeditæ inveniuntur, ut facili negotio exeant in actus, quos elicere possunt. Imo frequenter evenit, ut multam difficultatem sentiant, atque experiantur, qui quibusdam actibus eliciendis minime sunt assueti: oportuit ergo, huic imperfectioni prospectum esse per habitus, facilitatem addentes potentiis exeundi in proprias operationes, quæ sunt fines intrinseci potentiarum, atque per eas attingunt finem extrinsecum, quo magis perficiuntur operantes.

4. d. 6. q. 10. Magist. Richardus 3. d. 23. *art*. 1. *q*. 2. Habitibus, inquit, indigemus. Primo, ut nos possimus bene habere in repentinis, & etiā propter perfectionem actus, qui perfectus non est nisi per habitum bonum. Sed videnda *quæstio* Sed & Durandus 3. *d*. 23. *q*. 1.

Hæc vero perfectio potentiis superaddita, quam habitum appellamus, veluti pondus quoddam movet potentiam, quam afficit, sed ex se tamen satis non est effective eliciendæ operationi: etsi sola virtus potentiæ activæ sufficiat sine eo pondere actui utcunque producendo, utroque tamen ad actum concurrente perfectior actus exit, ac elici queat a sola potentia, stante ejusdem æquali conatu. 2. d. 17. q. 3. n. 6.

Facilitatem ergo hanc, & pondus inclinans potentiam ad actus in quos potest, necessariam fuisse potentiis ostendit ipsarum potentiarum indeterminatio ad actus hos aut illos, & insuper major & minor intensio ipsorum: potentia ergo quæcunque ita ex se indifferens indiget habitibus, ac per habitum perficitur: ex frequenti ergo actuum productione acquiritur facilitas exeundi in consimiles actus, & habilis redditur potentia quæ prius veluti impedita cum difficultate movebatur, ex habitibus itaque additur perfectio potentiis, ut exinde exeant in proprias operationes prompte, expedite, faciliter, & cum

2. d. 3. q. 10. §. *Ad secundum pro prima opinione*.

3.d.23.q.10. cum delectatione; ac propterea oportuit omnino, eas his ornari perfectionibus, quo facilius attingerent finem, eis a natura prefixum.

1.d. 17. q.3. §. *Tenendo tertiam viam* V. *ista propositio*. Ad argumenta. Ad primum respondeo. Utique potentiam habitu carentem posse in actus, quos elicere potest habitu instructa, cum ex actibus gignatur facilitas illa in potentia, quam habitum vocamus: veruntamen actus habitum præcedentes non esse adeo perfectos, uti cum de habitu procedunt stante æquali potentiæ conatu, ut dictum est prius: imo nec elici tanta facilitate, & adeo expedite, & cum voluptate. Quoniam itaque quo agentes per potentias ad actus indeterminatas, propriam attingerent perfectionem seu intrinsecam seu extrinsecam, necessarium erat, hæc omnia eis præsto esse, pari necessitate habitibus indiguisse perspicuum est. Non enim aliunde ea omnia mutuare poterant.

2.d.3.q.10.§. *Ad quæstionem*. Et 1.d. 3 q. 6. n. 29. De quo etiam actum quæstione præced. art. 3. §. *Ad quartum*. Ad secundum neganda est consequentia. Nam habitus omnis intellectualis non est ejusdem rationis cum specie intelligibili ejusdem objecti. Siquidem species primi objecti, quod non est præsens naturaliter per essentiam, præcedit naturaliter actum cognoscendi illud; habitus autem respectu illius objecti sequitur naturaliter illa, ex quibus generatur: At idem essentialiter non sequitur naturaliter, & præcedit, quia non est circulus in essentialiter ordinatis, nec in causis nec in causatis. Sunt igitur objecta quæque ordinis naturalis intellectui præsentia per species, sed non statim est in intellectu facilitas & habilitas ad expedite tendendum in illa objecta, quæ sibi per species repræsentantur, nisi per frequentem actuum productionem eam acquisierit, facilitatem. Unde fieri potest, ut habitus sit intensior, cujus species intelligibilis est remissior, & e converso: nam habens intellectum imperfectum, in quo recipitur species intelligibilis imperfecta, utique ea species remissior est, ut intensior in alio perspicaciori pollente intellectu cum in æquales sint causæ naturales in utroque specierum illarum productivæ, ac subinde agentes secundum ultimum potentiæ suæ: & tamen tardior intellectu potest frequentius considerare intelligibile, cujus speciem habet, & exinde acquirere intensiorem habitum respectu illius objecti, facilitantem ad considerationem ejus præ altero habente perspicaciorem intellectum, sed minus frequenter objectum considerante.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA

DE SUBJECTO HABITUUM

IN SEX ARTICVLOS DIVISA,

Deinde considerandum est de subjecto habituum.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR SEX.

I. Vtrum in corpore sit aliquis habitus.
II. Vtrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.
III. Vtrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.
IV. Vtrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.
V. Vtrum in voluntate sit aliquis habitus.
VI. Vtrum in Substantiis separatis.

ARTICVLVS I.

Vtrum in corpore sit aliquis habitus.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thomas 1. 2. *q.* 50. *art.* 1.



VIDENTUR aliqui habitus in corpore, ut in subjecto reperiri. Nam secundum Aristotelem 5. met. tex com. 25. *Alio modo*, inquit, *habitus dispositio dicitur, secundum quam bene vel male disponitur dispositum, & aut secundum se, aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam*. Sanitas autem & ægritudo corpus afficiunt; ergo corpus quorumdam habituum est subjectum.

Præterea, Pulchritudo, & decor & eorum opposita corpus consequuntur: Sed hæ qualitates non sunt quartæ speciei, ut quibusdam videtur; ergo in prima specie collocandæ sunt. Probatio minoris: Prædictæ qualitates suscipiunt magis & minus. Siquidem unus est alio pulchrior, & e converso. Aristoteles autem in *Prædicam. cap. de Qualitate*, negat, eas, quæ sunt quartæ speciei, suscipere magis & minus; ergo pertinent ad speciem primam, quæ est Habitus, & dispositio

Contra, *Habitus est, quo habens utitur cum voluerit*: ergo habitus per se in eo reperitur subjecto, ut inservire queat volenti uti illo; non est igitur reponendus in corpore. Quod tametsi quoad potentiam motivam subdatur imperio voluntatis, in reliquis tamen determinatur ad unum. Nec videtur rationabile, formam naturalem quantum ad inclinationem suam naturalem subesse voluntati creatæ sic, ut naturaliter inclinetur ad quod voluntas creata vult eam inclinari. 1. d. 17. q.1 *In argum. princip.* 2. d.3.q. 11 n. 14.

Respondeo, dicendum, corpus non esse subjectum habituum. Declaratio: Nam habitus non generatur in naturaliter inclinatis sive in summe determinatis ad unum, quemadmodum est corpus, & ea quæ sunt in ipso. Sicut etiam non 2. d. 3. q. §. *Ad secundum pro prima opinio*.

In corpore non est habitus reponendus.

non gignitur habitus aliquis in gravi quantumcunque agatur deorsum: nec pariter quid acquiritur per violentiam motis, unde assuefiant ita moveri, ut facilius violentiam patiantur, idque manifestum est in lapide sursum acto. Gignitur itaque habitus (ut dictum est *quæstione præced. art.* 1.) in potentiis de se ad actus indeterminatis, atque ad majorem vel minorem perfectionem earundem per frequentem eorum actuum repetitionem. Habitus proinde, qui videntur in corpore, ut in subjecto manere, revera non sunt in corpore sed in mente vel in virtute phantastica, quæ corpore, ut instrumento utitur, juxta regulas per artem dictatas, de qua re infra *art.* 3. explicatior sermo erit.

Doctor q. 36. *super Prædicam.* n. 14.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Aristotelem eo loci enumerasse plures qualitates, ut *scientiam, & virtutem, sanitatem radicatam, & non radicatam in subjecto*, easque in prima specie statuisse, quatenus ad aliam proprie spectare non videbantur; Nam enumeratæ & ejusmodi, neque sunt exteriores dispositiones rei, neque per se sensibilia, neque innata principia operandi, vel patiendi. Veruntamen juxta hanc generalem acceptionem nobis non est sermo ad præsens de habitu, sed quatenus est qualitas quædam derelicta in anima ex actibus frequenter elicitis circa idem objectum, facilitans subinde, & inclinans potentiam, quam afficit, ad exeundum in actus consimiles illorum per quos *esse* accepit, ut ait Philosophus, 2. *Etich. cap.* 1. & 3. Hæc igitur habilitas vel facilitas derelicta in anima dicit ordinem ad operationem, ut ex operationibus effecta est. Seu is ordo statuatur & attribuatur habitui in genere causæ formalis inclinantis instar ponderis potentiam, seu dicatur influere active. Unde etsi scientia, & virtus proprie sint habitus animam afficientes, quippe qui ordinem important ad operationem; is tamen ordo non invenitur in ægritudine, & sanitate, quamvis ob quandam proprietatem eis, aliisque habitibus communem, & habitus appellentur per quandam extensionem: quia non important dispositionem ad operationem, sed ad se: Sanitas enim est talis dispositio, secundum quam aliquid est bene dispositum in se & absolute. At cursor est bene dispositus ad aliud, scilicet ad currendum.

1. d. 17. q. 2.

Doct. in Comm. tex. 25. cit.

q. 36. *super. Prædicamen. ta n.* 11. & 20.

Ad secundum dicimus, pulchritudinem & decorem corporum anima præditorum spectare ad quartam speciem Qualitatis, quæ est *Forma, & Figura*. Nam forma uno modo est transcendens, quo pacto accipitur *in principio libelli sex Principiorum*: alio modo est extetior dispositio rei animatæ, vel decens lineatio. Similiter *figura* primo significat superficiem inclusam, vel terminatam lineis: Secundo, ipsam terminationem, vel clausionem superficiei. Hæc itaque duo, juxta prima significata, non pertinent per se ad genus Qualitatis, sed secundum posteriores acceptiones constant quartam speciem Qualitatis.

Et cum arguitur: quia hæc suscipiunt magis & minus, quod non est quartæ speciei. Responsio: Aristoteles non negat, qualitates omnes quartæ speciei suscipere magis & minus, bene tamen quasdam ex eis, quod plane sufficit ad veritatem propositionis suæ, quæ erat hanc proprietatem *suscipere magis & minus*, non inesse omni qualitati: illis autem in quarta specie non inest, quæ sunt qualitates Mathematicorum, qui illæ sunt motu priores, & *magis & minus*, non inveniuntur nisi ubi est motus.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel suam potentiam.

Doctor 2. *d.* 26. *utriusque scripti S. Tomas* 1. 2. *q.* 50. *art.* 2. *Huc faciunt dicta supra q.* 3. *art.* 2. *iterum repetito.*

Respondeo, quorundam est hic talis sententia. Si accipiatur habitus, secundum quod habet ordinem ad naturam, sic esse non potest in anima; quia enim ipsa anima est forma complens humanam naturam, magis est aliquis habitus vel dispositio in corpore in ordine ad animam, quam e converso. At si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, juxta illud 2. Petri cap. 1. *Ut simus consortes naturæ divinæ*, nihil prohibet, in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam. Si denique accipiatur habitus in ordine ad operationem, hoc modo maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum ipsa non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum. Est autem anima principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Quoniam infra *q.* 110. *art.* 4. de præsenti quæsito uberius sumus disputaturi, nunc breviter dicimus, Animam esse subjectum habituum omnium quoad suas potentias primo, vel principalius. Declaratio: Quotiescunque aliqua forma est indeterminata secundum virtutem activam ad plura, id, quod præcise respicit unam actionem determinatam, non perficit eam inquantum est indeterminata, sed prout est potentia determinata respectu illius actionis. Exemplum: Si anima ad plures actus sibi convenientes determinata est secundum plures potentias; Sapientia, vel quicunque habitus intellectualis non perficit animam, prout indeterminata, sed præcise inquantum intellectus. Probatio: Si sapientia perficeret animam inquantum indeterminata est secundum ejus activam virtutem; ergo æque posset ipsam perficere in ordine ad quemcunque actum suum. Cum ergo sapientia non det inclinationem animæ exituræ in alios actus, nec perfectionem eorundem, manifeste per eum habitum non perficitur, nisi in ordine ad actus sapientiæ. Quapropter si sapientiæ habitus perficit animam præcise in ordine ad determinatum actum, perinde hanc tribueret perfectionem, si ipsa tantum foret potentia activa determinata ad hunc actum, & non ad plures indeterminata. Cum igitur quisque habituum ita animam perficit, unoquoque singillatim ad eos actus inclinante, ex quibus producitur. Habitus per se & primo in potentiis, ut in subjecto reperiuntur, secundario ipsam essentiam animæ afficientes, quatenus ejus potentiæ in rem eandem cum ipsa coincidunt.

4. d. 49. q. 1. Quoad habitus acquisitos eadē est sententia Scoti, & S. Thomæ, eademque ratio, quam urget Doctor etiam pro habitibus infusis, ut infra loco cit.

ARTICULUS III.

Utrum in potentiis ſenſitivæ partis poſſit eſſe aliquis habitus.

Doctor 3. *d.* 33. *n.* 19. Ad tertium. 4. *diſt.*49. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 50. *art.* 3.

VIdentur in potentiis ſenſitivæ partis reperiri aliqui habitus, ut in ſubjecto. Etenim experimento conſtat, in manibus ſcriptoris, pictoris, cithariſtæ &c. reperiri habitus, per quos habiles redduntur exercendi eas artes, quas imperiti, & ignari regularum artis inhabiles omnino ſunt iis repreſentandis. Statuendo igitur, habitum eſſe, qui dat facilitatem & promptitudinem exeundi in opus, ad quod inclinat, & inſuper operi ipſi convenientem perfectionem dare, manifeſte convincitur hæc habilitas, in manu pictoris affabre exprimentis pennicillo & coloribus imaginem, quam mente concepit, & in aliis ſimiliter.

Præterea, Brutorum quædam non difficulter aſſueſcunt repræſentare quoſdam actus, quaſi de certa regula arteque procedentes, ut Equi, Canes, Simiæ & alia id genus; ergo in potentiis ſenſitivæ partis, etiam cum non adeſt anima rationalis, eſſe poſſunt aliqui habitus.

7. Metaphy. q. 5. *ad finem* Præterea, Artifex inexpertus callet omnes eas regulas artis quæ præſto ſunt experto, & nihilominus ut expertus prompte & faciliter exit in opus, ita inexpertus patitur difficultatem repræſentandi ac exprimendi in materia exterius ideas, quas mente gerit: igitur expertus ex frequenter agere acquiſivit ſibi habitum in potentia motiva, qua exequi ur operationem: vel forte in membro, quo agit, ut cithariſta in manu.

3. d. 33. §. *Ad quæſtionē.* Contra, Seu in appetitu ſenſitivo, ſeu in cognitiva illi correſpondente dantur aliqui habitus, ut oſtendit inclinatio illarum potentiarum ad quædam objecta, & non ad alia; ergo etiam dantur habitus in cæteris potentiis partis ſenſitivæ.

Reſpondeo, Aliquorum eſt *hic* ſententia

S. Thomæ ſententia hic. talis: Vires ſenſitivæ dupliciter poſſunt conſiderari. Primo ut operantur ex inſtinctu naturæ. Secundo prout operantur ex imperio rationis. Quatenus igitur de naturæ inſtinctu exeunt in actum, non ſunt in eis aliqui habitus, ut nec in potentiis naturalibus ad unum determinatis. At ut de imperio rationis operantur, quoniam ad diverſa ordinari poſſunt, capaces ſunt quorundam habituum, quibus bene aut male ad aliquid diſponuntur.

Nos dicimus, hanc ſententiam eſſe probandam: at ad majorem rei expreſſionem, ponimus ſequentia dicta.

3. d. 16. q. 2. §. *Ad primum principale.* Primum: Vires vegetativæ, ſenſuſque exteriores non ſunt habituabiles. Nam potentiæ vegetativæ ſunt omnino irrationales, non obedientes animæ in actibus ſuis, ſed agentes etiam contranitente voluntate, totis viribus in materiam exhibitam, circa quam reſpective verſantur. Cum ergo ſumme ſint ad unum determinatæ, non recipiunt aliquem habitum, quippe cujus non indigeant ad actuum perfectionem, nec eo poſſit uti habituatus, cum voluerit. Accedit, quod termini virium ſenſitivarum ſunt ſubſtantia; ergo ad eos non influunt habitus, qui accidentia ſunt, accidentalem perfectionem ſuperaddentes potentiæ habituatæ, ſaltem in probabiliori ſententia de ordine habitus ad actum. Atque hac eadem ratione a ſenſibus externis habitus excludendi ſunt. Viſus enim (& ſic de aliis) eſt ſumme ad actum ſuum determinatus, adeout perfectioris non ſit capax viſionis, ac ſit illa, qua intuetur objectum ſibi præſens, quam majorem perfectionem ab habitu expectare queat. Et ſi alius alio perfectius rem cernat, aut idem oculus pro diverſis ſtatibus, id tamen non habitum præſtare, ſed magis ex interna & diverſa potentiæ diſpoſitione, aut ex ſitu objecti provenire, manifeſtum eſt.

Secundum dictum: Potentia loco motiva, ſeu in homine, ſeu in brutis habitum non recipit. Declaratio: Nam ſi potentia loco motiva foret habituabilis per aliquam qualitatem ſuperadditam, maxime id verum eſſet de potentia loco motiva corporum beatorum, quæ futura ſunt agilia in reſurrectione, & citra repugnantiam paritura animæ volenti huic aut illi loco ea ſiſtere. Sed nulla talis qualitas præbere poteſt agilitatem corpori, ut moveatur ad omnem differentiam poſitionis, & ad omnem locum, quod Beati poterunt. Prob. min. Omnis forma determinans ad *ubi*, inclinat quoque ad determinatum *ubi*, ut apparet in forma prædominante in myxto; ergo illa qualitas, vel habitus ſuperadditus potentiæ loco motivæ ad *ubi* inclinans determinatum, potius eſſet impedimento beatis, cederetque in ipſorum defatigationem, quam quidquam adderet agilitati ad motum; impoſſibile eſt ergo, unam qualitatem dare agilitatem ad omne *ubi* ſurſum, & deorſum. Siquidem cum qualitas nobilior, uti eſt charitas, inclinet ad determinatam operationem; & ſuapte natura, forma inclinans ad motum, ad determinatum quoque motum inclinet, non videtur ab habitu, vel qualitate aliqua ineſſe beatis agilitatem; ac ſubinde nec ullam potentiam loco motivam recipere habitum, per quem ad motum aptior expeditiorque reddatur.

Ad agilitatem ergo beatorum non requiritur, niſi quod animæ poteſtas ad movendum reddatur perfectior & intenſior, ut erit viſiva perfectior nulla facta mutatione circa ipſius ſubſtantiam, & quod e medio tollatur reſiſtentia accidentalis ex parte corporis. Et quidem ex parte corporis duplex eſt impedimentum tunc tollendum. Unum ex parte organorum virtutis motivæ, quod eſt in juncturis & nervis. Aliud eſt in toto corpore groſſis oppleto humoribus, hominem inertem & pigrum reddentibus nec ad veritatem humanæ naturæ ſpectantibus. His ergo impedimentis ſublatis, corpus agillimum erit, in nullo animæ ipſum moventi reſiſtens. Non eſt ergo ulla alia qualitas vel habitus comminiſcendus, quo expedita reddatur potentia motiva in nobis, vel in brutis, quæ ſecundum quod ab his impedimentis liberatur, ſit agilis, expedita, & apta ad motum ratione ipſa, & phantaſia dirigentibus.

Tertium dictum: In appetitu ſenſitivo & apprehenſiva illi correſpondente ſunt admittendi aliqui habitus. Declaratio: Potentiæ illæ ſunt habituum capaces, quæ ex ſe ipſis non ſunt maxime ad unum actum determinatæ, ſed magis queunt intenſiorem, & minus intenſum actum elicere, majorem & minorem in iis producendis facilitatem experiri, & tandem cum voluptate, vel triſtitia circa objecta verſari. Omnia hæc congruere appetitui ſenſitivo experimur; ergo

Habitus ſunt admittendi in appetitu ſenſitivo.

3. diſt. 33. per totum 2. diſt. 3. q. 10. §. *Ad ſecundum pro prima opinione.*

(a) ergo eſt potentia habituabilis, & ex ſe non ſumme determinata ad actus perfectionem. Conſtat enim, addictos proſequendis ſenſibilia, pati difficultatem, cum ab iis avellere ſenſitivas potentias conatur, & ad intelligibilia revocare: & etiam triſtitia affici appetitum ſentiunt, cum ab uno ſenſibili, cui plurimum aſſueverunt, ad aliud proſequendum incumbere faciunt. Hinc vitioſus recens ad bonum converſus, cui ſi ratio recta dictet, aliquid oppoſitum vitio conſueto eſſe eligendum, licet eligat iſtud, non tamen delectabiliter. Fuit ergo in ejus ſenſitivo appetu habitus, quo inclinabatur, & proſequebatur prompte & faciliter & cum voluptate vitium qui habitus non ſtatim in primo actu corruptus eſt totus, imo vel nihil, vel parum remiſſus. Sunt ergo potentiæ ſenſitivæ habituabiles, quæ ex ſe non ſunt ſumme determinatæ ad unum actum perfectum, ſed magis & minus intenſe verſari poſſunt circa propria objecta.

Ad argumenta, quibus ſecunda impugnatur concluſio, reſpondeo. Concedunt equidem aliqui, in potentia motiva corporis habitum poſſe reperiri, ut in manu ſculptoris, pictoris &c. Eo quod inexercitati non poſſint quod tales artifices, aliique liberaliter eruditi præſtare valent: Et conſequenter admittunt etiam habitus quoſdam in brutis, ut equis, canibus &c. Quæ uſque adeo videntur diſciplinæ capacia, ut ad nutum repreſentent, exerceantque actus quoſdam ſicut ab hominibus addiſcunt.

Doctor 9. met. q. 4. n. 10.

At nos negamus habitus in potentia loco motiva, quia nulla una qualitas præbere poteſt inclinationem adeo multiplicem, ut ad omnes ſitus ſurſum, deorſum, inclinet. Quemadmodum cæterorum habituum determinata eſt inclinatio, ſecundum quam ſuo modo influunt in pariter determinatos actus: quæcunque ergo dexteritas invenitur in membris artificum, non eſt ab habitu aliquo, manibus, aut membris aliis illorum inhærente, ſed ab arte, qua mens pollet, aut phantaſia brutorum imbuta eſt. Sed actionis ſecundum ſubſtantiam principium eſt virtus naturalis: quod vero hæc talibus ſit affecta circumſtantiis, de arte procedit, qua quis ſcit corpus apte movere.

Verum contra hanc reſpoſionem facit argumentum tertium. Nam etſi exercitatus perinde ac qui non habuit exercitium, polleant inſtructique ſint regulis ejuſdem artis, ille tamen ſine difficultate exit in opus juxta regulas præconceptas, hic vero etiam multo conatu adhibito non perficiet opus, prout faciendum ars dictat. Nos dicimus, id non aliunde provenire, quam ab impedimentis organi corporei, ad quæ impedimenta tollenda plurimum facit continuum, aut frequens exercitium eorundem membrorum. Sicuti modo anima movere non poteſt corpus ea celeritate, qua movebitur poſt reſurrectionem. Non quia tunc membris humanis aliqua ſuperaddenda ſit qualitas, ſed quoniam impedimenta, quæ corporis motui obiiciebantur inveniuntur ſublata.

Nec aliud reipſa videtur docere S. Thomas *hic §. Ad ſecundū*

(a) Videnda gloſſa Mag. Lycheti, ſed & Scotiſtæ recentiores. Maſtrius *diſp. 3. de Anima q. 2.* Poncius *diſp. 7. q. 1.* dicit ob ſolam Scoti authoritatem ſentire ſe, habitum eſſe in potentia loco motiva. Sed plane fallitur. Doctor enim contrarium cenſuit *in 4. cit.* uti *in 3.* in ſententia aliorum dixerit, concedi in parte corporis habitus dantes facilitatem exercendi diverſas artes.

Valentia *diſp. 4. q. 2. p. 1.* ſi bene, inquit, ſcribendi perito abſcinderetur manus, eique nova divinitus reſtitueretur in eadem diſpoſitione naturali ſine ullo habitu, non video cur non poſſit is æque bene ſcribere ac antea. Hoc verum putamus, modo nova manus non referret impedimenta quibus obnoxia erat naturalis, priuſquam per juge exercitiū fieret expeditior.

ARTICULUS IV.

Utrum in ipſo intellectu ſint aliqui habitus.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. q. 50. art. 4.

Videtur nullus habitus poni debere in intellectu. Nam illa tantum potentia eſt habitus capax, quæ ex ſuperveniente habitu perficitur magis, atque exinde aliquam accipit utilitatem: Sed intellectus nullam ex habitu perfectionem expectare, nec aliquid emolumenti inde ſumere poteſt; ergo nullus habitus in intellectu eſt reponendus. Prob. min. Intellectus ſuapte natura eſt ſumme habilis, & determinatus ad intelligendum; ergo ſpecie objecti inſtructus fertur ad illud intelligendum, niſi per voluntatis imperium ad aliud objectum applicetur, & a primo avertatur.

2. d. 3. q. 10. §. *Ad ſecundū pro prima opinione.*

Præterea, Intellectui creato non repugnat eſſe ſumme habilitatum ad intellectionem ſive ad actum ſecundum, cum reducta fuerit in actu potentia eſſentialis ipſius. Hoc autem præſtant objectorum intelligibilium ſimilitudines; ergo alii habitus ſuperflue aſtruuntur in intellectu; alioquin haud forent habitus denegandi in iis; quæ naturaliter ad unum inclinantur, ut in lapide ad *ubi* deorſum.

Præterea, Habitus generantur ex actibus frequenter elicitis circa idem objectum; ei ergo inerunt habitus a quo actus proficiſcuntur. Sed actuum principium non ſunt potentiæ, ſed magis totum conflatum ex anima & corpore; ergo habitus non ſunt in intellectu ſed in toto, cujus eſt intellectiva potentia.

Contra, Ariſtoteles 6. *Ethic. cap. 3.* enumerans virtutes intellectuales numero quinario eas concludit: Sunt enim *Ars, Scientia, Prudentia, Sapientia, Intellectus*. Hi autem habitus differunt ab invicem penes objecta. Et *ſapientia, intellectus,* & *ſcientia* pertinent ad intellectum ſpeculativum, ex objectis diſtinctionem accipientes. Prudentia vero & *ars* practicum intellectum afficiunt, & perficiunt.

Doctor *Comment* ſuper *primum cap. metaphy.*

Reſpondeo dicendum in intellectu eſſe ponendos aliquos habitus, cujus declaratio ſolutionis eſt accipienda ex dictis in præcedentibus. Nam ea potentia eſt habituum capax, & reipſa eis ornatur ex actibus frequenter elicitis, quæ de ſe, ſuique natura non eſt determinata ad recipiendos actus determinatæ perfectionis & intenſionis. Intellectus autem nedum eſt ad omnia prorſus intelligibilia indeterminatus, ſed etiam cum circa unum verſatur objectum, indifferens eſt ad eliciendum actus minus & magis intenſos; quo ergo ut in perfectos ac perfectiſſimos exeat, unde quantum fieri poteſt perficiatur, indiget habitu, per quem actus perfectior & intenſior ſuccedat ac foret, ſi tantum potentia pari adhibito conatu in illum influeret. Quoniam ergo intellectus non eſt ex ſe ſumme determinatus vel inclinatus, nec hæc indeterminatio oritur de imperfectione principii activi, ſed magis ex illimitatione virtutis ejus opus fuit determinari & inclinari per habitus ad diverſa objecta, prout nempe frequens fuit in conſideratione illorum.

2. d. 3. q. 10. §. *Ad ſecundū pro prima opinione.*

3. d. 33. §. *Secunda ratio.*

Dein-

1.d. 17.q. 2. Quodl. q.17. n. 13. Deinde, habitui quatuor conditiones attribuuntur, nempe præstare habenti ipsum faciliter operari delectabiliter prompte atque expedite. Postquam autem intellectus frequenti actuum productione se se circa aliquid objectum exercuerit seu sit speculabile seu agibile aut etiam factibile promptius, facilius, & cum voluptate illi speculando incumbit, atque facilitatem experitur, si opus fuerit de tali objecto agere tractare & differere, quæ prius repræsentare non poterat; ergo mediantibus actibus sibi habitum acquisivit per quem ad consimiles actus eliciendos inclinatur.

2. d. 3. q.10. §. Ad quæstionem. Videsis Lychetum hæc exponentem. Hunc autem habitum non esse speciem intelligibilem objecti, explicavimus, *quæstione præcedenti art.* 4. Quamvis enim hæc sit qualitas difficulter mobilis a subjecto, & ideo quodammodo habitus rationem præseferre videatur, quia rationem formæ permanentis, id tamen non dicitur in *quid* de hac qualitate sicut, *habitus* non dicitur in *quid* de specie: eadem enim essentia absoluta in genere Qualitatis esse potest habitus & dispositio. Similiter habitus ratio est quid universale ad speciem intelligibilem fixam; quia licet omnis talis firmata sit habitus, non tamen e converso. Imo nec omnis habitus intellectualis est ejusdem rationis cum specie intelligibili ejusdem objecti. Nam species primi objecti, quod non est præsens naturaliter per essentiam, præcedit naturaliter actum cognoscendi illud; habitus autem circa idem objectum sequitur naturaliter illa, ex quibus generatur, Quare habitus, qui fit ex actibus & relinquitur in potentia ut perfectio ipsius & quodam pondus inclinans ad consimiles actus, se tenet ex parte potentiæ, quæ habitu afficitur, atque perficitur in ordine ad actus eliciendos circa idem objectum: at ejusmodi objecti species intelligibilis se tenet ex parte objecti, cujus est similitudo, quodve potentiæ facit præsens in ratione intelligibilis.

Est hoc intelligendum de habitu acquisito. Nam de infuso aliter docet Doctor 1. *d.* 17.*q.*3. *n.*28.

n.d. 17. q. 3. 4. 12. V. *Ad aliud. de scientia* Ad argumenta. Ad primum respondeo, dictum esse in *solutione*, & in *præcedentibus* quid emloumenti afferat habitus potentiæ: redditur enim prompta atque expedita ad operandum, quam facilitatem non experiebatur priusquam habitum sibi comparasset. Et cum dicitur, suapte natura intellectus specie intelligibili instructus expeditissimus est ad intelligendum: Utique ita est, quantum attinet ad objectum intelligendum; nam aliud non requiritur ex parte sui, nisi quod ipsum, aut ejus similitudo presto sit intellectui, sed id dat habitus, nec ipse facit objectum præsens intellectui, sed tantum habilem, expeditamque reddit potentiam respectu perfectioris & intensioris actus eliciendi. Est enim afficiens potentiam, ac perficiens eam quantum fieri potest, postquam de potentia essentiali reducta fuerit ad accidentalem per objecti similitudinem.

Atque ex his patet responsio *Ad Secundum*.

De rerum principio q. 9.n.57.& 58. Ad tertium respondeo: In actu intelligendi, & sentiendi duo occurrunt consideranda, nempe & *quod* intelligit & sentit, & *quo* intelligit & sentit. Quod autem intelligit & sentit est ipse homo, vel totum ex anima, corporeque conflatum. At quo intelligit, sentitque ut principio remoto, est ipsa animæ substantia. Quo autem ut principio propinquo, est anima ut potens operari, sive ut habet rationem potentiæ. Sed illud interest, quod potentia sensitiva, ut in anima radicata non per se sentit, sed magis ut fluens in organum corporale, faciens unum cum ipsa, ut artifex cum instrumento sibi naturaliter conjuncto: & tunc est habens rationem potentiæ propinquæ, estque illud, quo sentimus immediate, ut verum sit conjunctum ex animæ potentia & organo esse illud, quo videmus, audimus &c. At quo intelligimus propinque, & immediate, est potentia intellectiva, in animæ essentia fundata. Ipsaque de se non radicata in organo corporeo, nec ut fluens in materiam, nec ut illi unita, est principium immediatum intelligendi.

His suppositis, que latius in *prima parte* declarata fuere, dicimus, Etsi homo sit id, quod intelligit, attamen totum conjunctum non esse principium immediatum actuum intelligendi, sed præcise potentiam intellectivam, modo præsto sibi sit aliud partiale principium necessario requisitum ad intelligendum. Quia igitur hæc est causa immediata actuum ad partem intellectivam spectantium, ea tantum per ipsos frequenter elicitos magis, magisque habilis redditur ad pariter exeundum in actus consimiles. Quodsi præterea ea de causa eveniat, ut etiam in partis sensitivæ potentiis habilitas quædam generetur circa sensibilia apprehendenda, & desideranda, non diffitemur, eas etiam imbui, ac perfici habitibus, quorum sunt capaces.

ARTICULUS V.

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Doctor 3. *d.* 33. *q. unica*. §. Tertia ratio *n.* 10. S. *Th.* 1. 2. *q.* 50. *art.* 5.

Videtur in voluntate non esse reponendum aliquem habitum. Nam habitus determinat vel inclinat potentiam ad magis magisque prosequendum objectum. Sed voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quod est per se objectum ipsius. Cum ergo suapte natura ad tale objectum sit determinata, non indiget determinari per habitum sibi supervenientem.

Præterea, Eo quod intellectus agens sit potentia activa, cujus est omnia facere, non statuitur in ipso aliquis habitus, bene tamen in intellectu possibili. Sed voluntas est maxime activa, dicente Anselmo capite 1. De Concep. Virg. quod *est instrumentum seipsum movens*; ergo non est alicujus habitus recipiens. Quodl. q.15. & 2.d.25.

Præterea, Habitus, qui in intellectu est, sunt species intelligibiles, quibus actu intelligit Sed voluntas non operatur per aliquas species; ergo voluntas non est alicujus habitus subjectum,

Contra, Virtus habet pro per se objecto bonum honestum: id vero bonum est per se objectum voluntatis; ergo voluntas est subjectum virtutis, Sunt igitur in ipsa aliqui habitus.

Respondeo dicendum: Oportere omnino ponere aliquos habitus in voluntate, quæ est appetitus intellectivus. Declaratio: Voluntas non est de se recta, sed potens recte & male agere; respectu igitur propriæ operationis est rectificabilis, & dirigibilis in finem præostensum a recto dictamine rationis. Quo igitur determinetur & inclinetur ad recte agendum, vel ad eligendum quod oportet, opus est sibi aliquo habitu ad id determinate inclinante. Deinde, ipsa non minus, imo magis est indeterminata quam intel-

intellectus respectu diversorum objectorum, & actuum magis, & minus perfectorum circa idem objectum; est igitur per habitum determinabilis saltem ut intellectus, qui non negatur esse habituum subjectum. Rursus, Voluntatis est obire munus principalis agentis in repræsentando humanas operationes, eo quod essentialiter libera sit; humanæ autem operationes præexigunt in principali agente virtutem, cujus ratione virtutis operanti debetur laus: sunt ergo sibi necessarii habitus. Denique voluntas proprie nata est delectari suis in operationibus: aptissima est ergo potentia recipiendis habitibus, quibus delectabiliter exeat suas in operationes.

Hoc ipsum significat S. Thomas *hic Ad tertium*.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, voluntatem esse determinatam ad bonum simpliciter, posse intelligi, vel ut distinguitur contra bonum apparens, vel ut distinguitur contra bonum in singulari acceptum. Primo modo bonum simpliciter non est objectum voluntatis, alioquin ipsa haud tendere posset in bonum apparens, eo quod in tali bono non inveniretur ratio sui per se objecti. At juxta posteriorem acceptionem, concedi potest: Nam bonum sub ratione boni in universali est objectum appetitivæ, & propriæ ejus cognitivæ. Sensus enim circa singulare versatur, ut intellectus respicit universale, ac propterea sensitivus appetitus habet pro objecto bonum, ut nunc, idest, conditionibus individualibus signatum, voluntas autem bonum ab intellectu ostensum, ac ejusmodi conditionibus absolutum, quod est bonum simpliciter. Sed adhuc voluntas in bonum simpliciter tendens habituum est capax. Nam circa illud potest intensius, & remissius tendere, & etiam omnino ab omni actu circa tale objectum cessare, ut expositum est supra *q. 10. art. 1. & 2.*

Contrarium videtur sentire S.Thomas *hic 6. Ad primum*.

Ad secundum dicimus, Quoniam præsentia hæc activitatis potentiæ intellectivæ spectat ad ejus perfectionem, quo amplius indifferens intelligitur in agendo, eo magis habitu determinante indigere videtur, cum ex se recta non sit, nec esse queat. Quicquid ergo sit de partibus intellectus agentis & possibilis, ipsa voluntas active influit in actus suos, simulque est subjectum earum operationum; quia statim ac objectum fuerit intellectum, illico voluntas illud potest prosequi amore, aut odio habere. Frequenter ergo actus proprios excipiendo necessario ibi innascitur, ac relinquitur facilitas in alios consimiles exeundi.

2. d. 3. q. 10. 6. *Ad ultimum pro prima opinione*.

Ad tertium dicimus, explicatum fuisse *in antecedentibus* quid intersit inter species intelligibiles, & habitus, de quibus est nobis sermo ad præsens. Et cum subditur, voluntas non operatur per aliquas species: Responsio: Ita est, quia objectum præsens alicui potentiæ cognitivæ, per idem est præsens appetitivæ illi correspondenti. Nam appetitiva nata non est habere objectum in se, uti est cognitivæ præsens. Quo ergo appetitiva, cui sunt tot præsentia objecta per suam cognitivam ad hæc aut illa magis inclinetur, non est ex cognitiva aut ex sui intrinseca natura, sed a superveniente accipit habitu.

ARVICVLVS VI.

Vtrum in Angelis sit aliquis habitus.

Doctor 2. d. 3. q. 10. §. Ad secundum pro prima opinione *& q. 11. n. 9. S. Thomas 1. 2. q. 50. art. 6.*

Q*Voniam S. Thomas hic nomine* habituum, *quos Angelico intellectui attribuit significare intendit species intelligibiles illis a Deo inditas, quo pacto ait Doctor* loco citato, Ad quæstionem, *nomine habitus exprimi species accidentaliter ut per accidens speciei, & in universali. Nos post expensum quæsitum ita intellectum* 1. p. q. 55 art. 3 *breviter secundum quod ad præsens de habitu loquimur, quæstioni respondentes.*

Dicimus, nulla necessitate compelli ad dicendum in Angelis habitus reperiri, qui sint diversi, atque alii a speciebus intelligibilibus, perinde ac in nobis, quibus satis non sunt species acquisitæ ut prompte, faciliter, ac expedite exeamus in actus intelligendi ea objecta, quorum speciebus intelligibilibus instructum habemus intellectum. Declaratio: Nam habitus non generantur in naturaliter inclinatis, sive in summe determinatis ad unum, sicut non generatur in gravi facilitas ulla major prolabendi deorsum, quantumvis frequentissime deorsum descenderit; sed acquiritur ac generatur habitus in potentiis de se ad actum indeterminatis, quatenus ea potentiæ qualitate superaddita determinetur ad tale objectum, circa quod frequens fuit exercitium actuum, ut subinde intensiori actu attingatur. Non est autem imperfectionis, aliquem intellectum creatum esse summe habilitatum ad intellectionem. Quod si aliquis est talis, profecto is angelicus intellectus erit; non poterit ergo tali in intellectu, utpote summe ad perfecte intelligendum determinato, & maxime expedito intelligendis illis objectis, quorum species a principio vel sibi fuerunt inditæ, vel certe sibi acquisivit. Veluti ergo in summe habilitato ad actum non poterit generari habilitas, quæ dicatur habitus; prout nobis de habitu est sermo ad præsens.

Videnda expositio magistri Lycheti.

Et sane scientiæ habitus in nobis est perfectio supplens imperfectionem intellectus nostri; eo quod enim intellectus humanus non est summe habilis de se, etiam quando sibi præsto est species intelligibilis, qua sit proxime potens attingere objectum sufficienter ipsi præsens; adhuc enim ei deest summa illa inclinatio, quæ requiritur ad actum perfectissimum, ideo oportet, eam imperfectionem per supervenientem habitum suppleri, quove ut pondere quodam inclinetur ad objectum, ac circa ipsum habeat actum ejus perfectionis, ad quem non attingeret, nisi habitu polleret. At in Angelico intellectu summe de se ad actum perfectissimum inclinato atque expedito, superflue habitus ille astrueretur, cum non adsit imperfectio illo supplenda, quam imperfectionem in nobis habitus excludit.

2. d. 9. q. 2. n. 27.

Cæterum si Angelicus intellectus de se ita summe habilitatus non foret, nihil impediret, quominus ex actibus frequenter elicitis non magis magisque evaderet habilis ad considerandam objecta, circa quæ actus eliceret: & nullum esset inconveniens hac in hypothesi, ultra species intelligibiles, Angelos etiam habitibus pollere.

QVÆ-

QUÆSTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM

Deinde considerandum est de causa habituum. Et primo, quantum ad generationem ipsorum. Secundo, quantum ad augumentum. Tertio, quantum ad diminutionem, & corruptionem.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum aliquis habitus sit a natura.
II. Utrum aliquis habitus ex actibus causetur.
III. Utrum per unum actum possit generari habitus.
IV. Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis habitus sit a natura.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. q. 51. art. 1.



4. d. 12. q. 2. n. 9. & 10.

RESPONDEO, aut est sermo de habitu, ut est naturalis dispositio substantiæ, secundum quod substantiis nobilioribus correspondent qualitates nobiliores, per extensionem *habitus* dictæ, accepta denominatione a quadam habitus proprietate; aut loquimur de habitu, ut est interior dispositio dicens ordinem ad operationem. Juxta priorem intellectum, habitus a natura sunt. Hæ siquidem qualitates consequuntur compositum ratione formæ, quæ pro naturali earum diversitate alias, atque alias præexigunt qualitates, vel sunt principium earum, ut omnino ii habitus, si hoc nomine exprimendæ sunt, rerum naturam consequuntur.

Super Prædicam. q. 36. n. 15.

3. d. 14. q. 2. §. ad quartum primæ quæstionis.

At quatenus habitus est interior dispositio non innatum principium operandi, per actus acquiritur, & nequaquam innascitur. Etsi enim habitus primorum principiorum (quem Aristoteles 6. *Ethic. cap.* 3. dicit esse unum ex quinque habitibus intellectualibus) non sit necessarius, ut assentiamur complexionibus principiorum, quia perfectissime quis assentitur principii complexioni, inquantum termini cognoscuntur, ex 1. *Poster. tex.* 6. & ita ante habitum genitum; nihilominus talem assensum consequitur habitus principiorum. Nam habitus est aliquo modo necessarius ad perfectionem naturæ nostræ. Nam 2. Ethic. cap. 5. *Habitus est, quo utimur cum volumus, & habitus habentem perficit, & opus ejus bonum reddit.* Siquidem in nobis haud posset manere notitia principii cessante actu assentiendi, nisi maneret habitus principii per actus acquisitus; atque ita post intellectionem principii esset aliquis perinde in potentia essentiali ad intellectionem, ac fuerat prius.

Habitus est aliquo modo necessarius ad perfectionem naturæ nostræ.

1. d. 3. q. 7. n. 10.

Et non absimili modo se habet res in habitu scientifico conclusionis, qui exurgit ex principiis intellectis, & conclusione illata ex eis per syllogismum perfectum, qui nullius eget ut appareat evidenter necessarius: ex notitia enim principiorum, & evidentia illationis, necessario assentitur conclusioni: ita quod primum circa ipsam conclusionem est ipsum *scire*, & ex hoc sequitur scientia, quæ est habitus conclusionis, & ita non præsupponitur actui perfecto, sed sequitur. Et præcise is inclinat in conclusionem, quatenus aliam complectitur veritatem ex terminis a veritate principii. Et principiorum habitus pariter præcise tendit in principium secundum propriam veritatem ejus, quam habet ex terminis. Quemadmodum ergo habitus scientialis tendens in conclusiones non est a natura, nec nobis innatus, sed multa collatione propositionum, & illatione unius ex altera acquisitus; ita nec habitus principiorum est nobis inditus, sed magis sequitur actus vel assensus, quibus primorum principiorum complexionibus assentimur.

2. d. 28. §. Ad tertium principale.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

Doctor 1. d. 17. q. 2. Collat. 6. §. Ad quæstionem, & frequenter. S. Thomas 1. 2. q. 51. art. 2.

VIdentur actus non esse causa habituum. Etenim si habitus ex actibus causaretur, utique causa hæc foret univoca vel æquivoca: neutrum est dandum; ergo actus non causant habitum. Prob. min. quoad primam partem: Causa univoca est ejusdem rationis cum effectu, hic autem est diversa ratio utriusque. Nam habitus habet rationem manentis & quiescentis, actus vero rationem transeuntis. Quod nec æquivoca probatur: Habitus est perfectio simpliciter perfectior actu; ergo actus esse nequit causa illius æquivoca.

Præterea, Habitus qualitas quædam est: sed omnis qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum; cum igitur agens ex hoc quod agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, fieri non potest, ut aliquis habitus in agente ex propriis actibus generetur.

Præterea, Appetitus sensitivus per actus suos potest in se generare habitum; ergo & voluntas; ergo non ex solis actibus gignuntur habitus. Prob. assumpti. Licet appetitus sensitivus quantum est de se immoderate, & effrænis tenderet in objectum suum delectabile; quia tamen est persuasibilis a ratione, imperioque subjacet voluntatis, potest alio modo tendere in proprium objectum, ac de se tenderet. Sicut equus curreret in locum determinatum, tamen per sessorem dirigi potest, nunc ad unum locum, nunc ad contrarium: ita appetitus per causam superiorem, nempe per rationem practicam & voluntatem imperantem potest alio modo tendere

& appe-

appetere objectum suum, quum fuerit propriæ derelictus inclinationi, & viribus.

Prologi q. 4. a. 21. Contra, secundum Philosophum 2. *Ethic. cap.* 1. & 3. Habitus generatur ex eisdem actibus, ad quos inclinat.

Actum esse sufficientem, & adæquatã causam habitus, non vero potentiam, in qua sunt habitus, seu sit voluntas, seu appetitus sensitivus.

Respondeo dicendum, Habitus causam omnimodam esse actuum & æquivocam. Declaratio: Nisi actus foret causa omnimoda habitus afficientis voluntatem sed ipsa potentia præterea influeret in habitum; igitur voluntate nolente habitum gigni ex actibus, quantumcunque ii frequenter elicerentur, habitus nullum *esse* acciperet ex actibus propter defectum concursus principalioris causæ, qualis foret voluntas in hypothesi, quod in habitum influeret. Id vero est plane falsum; ergo sufficiens, & omnimoda causa habitus est actus. Prob. min: Etenim voluntate frequenter eliciente actus justitiæ & simul nolente in se gigni habitum virtutis adhuc necessario justitia gignitur in ea cum ejusmodi actus naturaliter ipsorum similitudinem imprimant in voluntate, unde ipsa habilior ac expeditior redditur ad repræsentandos actus justitiæ; ergo voluntas nullam immediate exercet activitatem super habitum, sed tantum efficit actus ex quibus gignitur habitus, ac proinde actus est omnimoda causa habitus.

Deinde, habitus temperantiæ in appetitu sensitivo non causatur ab ipso appetitu, nec ab objecto, sed ab actu voluntatis imperantis ita fieri; ergo soli actus sunt habituum causæ, & non potentiæ vel objecta ad quæ inclinant. Prob. assumpti: Naturale agens naturaliter agens habere non potest contrarias actiones: non enim ignis movetur sursum & deorsum. Sed appetitus sensitivus, & objectum delectabile, actusque proprius ab hac potentia elicitus, sunt agentia naturali necessitate; ergo impossibile est elicere contrarios actus. Sed actus proprius sensitivi appetitus & objecti delectabilis, est omnino contrarius actui, quo gignitur habitus temperantiæ: objectum enim sensibile delectabile de se natum est causare delectationem, & sensus appetitivus de se natus est immobiliter & immoderate tendere in objectum delectabile, adeout si dimittantur propriæ virtuti causabunt habitum destruentem temperantiæ habitum: ergo impossibile est ut ab his causis exeat actus quo generetur virtutis habitus. Sunt igitur hi habitus a voluntate appetitui sensitivo impressi. Non itaque fieri potest ut potentia sensitiva habeat aliquam activitatem in actus, ex quibus fit habitus temperantiæ in appetitu sensitivo, & per consequens actus erit adæquata habitus causa, & non potentia in qua sunt habitus.

4. d. 40. q. 2. *Ad quintum principale primæ quæstionis.* Ad argumenta. Ad primum dicimus, actum esse causam habitus æquivocam, ac proinde habitu præstantiorem, etiam in ratione perfectionis finalis, quia immediatius attingens perfectionem finalem. Amplius. Potentia simpliciter potest in actum sine habitu; sed habitus inesse nequit sine actu; est ergo simpliciter habitu perfectior.

S. Thomas hic *Ad primum.* Ad secundum respondetur sic: Agens inquantum est agens non recipit aliquid, sed inquantum agit motum ab alio sic recipit aliquid a movente, & sic causatur habitus.

Doctor 9. metaph. q. 14. Nos dicimus, voluntatem quatenus est in sua virtute continens actum suum esse activam, & nihil impedire quominus sit formaliter receptiva suorum actuum, quorum ex frequenti

2. d. 25. productione gignitur in ipsa habilitas, facilitas, ac promptitudo ad exeundum in consimiles actus, nec ab alio movetur, sed ipsa est instrumentum semet movens, ut loquitur Anselmus *cap. 4 de Concep. Virginis.* Ad eos ergo habitus voluntas est in potentia formali, eaque potentia suo modo per habitus perficitur; & in actu virtuali respectu productionis eorundem. Omnino enim falsum reputamus, oportere movens & motum esse distincta subjecto.

Quodsi eo modo loquendi significetur, non in voluntate, sed in appetitu sensitivo esse reponendos habitus acquisitarum virtutum, quarum opere & inclinatione impetus ejus infringatur, ac ad rectitudinem reducatur, nos infra *quæst.* 56. de hoc quæsito disputabimus.

Ad tertium dico, Fieri omnino non posse ut causa inferior naturaliter agens, agat actionem oppositam suæ actioni ex imperio, aut motione causæ superioris, nisi causa superior imprimat aliam formam in causa inferiori, qua mediante elicere queat actionem suæ actioni contrariam. Adeoque nisi voluntas imperio suo imprimat aliam formam in appetitu sensitivo, impossibile est ipsum tendere in objectum suum contraria ratione & modo, quo de se in idem objectum ferretur; atque ita semper tenderet in objectum suum illud appetendo, veluti delectabile prosequendum, & ita nunquam fugeret nec declinaret ipsum; eo quod fuga & prosequutio sint actus contrarii in appetitu sensitivo. Quod ergo suum delectabile aversetur, aut immoderate tendat in illud ab intellectivo appetitu est, ex cujus imperio causatur in inferiori appetitu actus tendens quidem in idem objectum, sed sub ratione fugibilis, vel moderate prosequendi, quo actu frequenter in ipso recepto innascitur habitus temperantiæ, & sic de cæteris habitibus virtutum, & vitiorum.

Qua ratione per actum voluntatis causetur habitus in sensitivo appetitu.

Contra hanc responsionem arguo: Voluntas non est potentia factiva, habens actum in aliud transeuntem, sed est operativa, cui insunt propriæ operationes; ergo non apparet qua ratione causare queat per actum, & imperium suum in appetitu sensitivo actum ipsius appetitus sensitivi. Nam causare ibi non potest, nisi per proprium actum illud attingat: attingere autem eousque non potest, cum non habeat actum transeuntem in aliud extra se.

Rursus, Si voluntas per actum suum efficere valet in appetitu sensitivo actum ipsius, pariter idipsum præstare poterit in intellectu, & efficere subinde actum intelligendi, præsertim cum longe major sit connexio ipsius cum intellectu quam cum sensu. Hoc autem respectu intellectus est inconveniens, quia tunc intellectus actu sibi proprio careret.

Respondeo ad primum: Actus voluntatis qui est *velle* non est actio de genere actionis quia actio ad hoc genus spectans beatam non reddit voluntatem, sed magis id fit oportet aliquid absolutum: Voluntas siquidem in volendo & diligendo Deum fit beata. *Velle* proinde ac *intelligere* sunt quædam qualitates productæ per actionem de genere actionis. Cum autem ad actionem de genere actionis non terminetur productio, fieri non potest, ut actus intelligendi, & volendi, qui producuntur per actionem earum potentiarum sint actiones de genere Actionis. Sunt igitur, ut dictum est, quædam qualitates. Volitio ergo in ipsa voluntate existens, per conversionem intellectivi appetitus ad sensitivum nata est causare actum in sensu appetitivo, qui etiam actus non est actio de gene-

Ita intelligenda quæ ad hoc propositum habet Doctor, 2. d. 42. q. 4. n. 8. & supra q. 17. art. 7.

Quomodo voluntas efficiat virtutes in appetitu sensitivo.

genere Actionis, sed quædam est qualitas ipso in sensitivo appetitu, ex quo actu fit, & derelinquitur in ipso habitus virtutis vel vitii, quem habitum virtutis nunquam caussasset appetitus sibi derelictus, ac juxta innatam sui inclinationem tendens in delectabile objectum. Ex imperio itaque voluntatis habitus gignitur in appetitu sensitivo, idque est voluntatem aliis potentiis imperare.

Ad secundum dicendum, paritatem non subsistere. Nam sensitivus appetitus est natus recipere aliquid, vel actum, quem causare nequeunt ea, quæ suapte natura immutant ipsum, eaque sunt objectum delectabile, ipsaque potentia sensitiva interior. At intellectus non est alicujus formæ receptivus, ad quam non movent moventia ipsum naturaliter.

ARTICULUS III.

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 51. *art.* 3.

3. d. 14. q. 2. n. 8. In Report. ibidem n. 16. Videtur per unicum actum posse habitum generari. Nam ex eo quod intellectus semel assensum præbeat complexioni principii, eum assensum sequitur habitus principiorum in intellectu. Ergo per unicum actum potest habitus generari. Prob. assumpti: Nisi per eum actum relinqueretur habitus in intellectu; igitur transeunte actu, non maneret in nobis notitia principii aliquo modo. Oppositum experimur; igitur ex uno actu principio assentiendi generatur habitus principiorum.

Præterea scientia est habitus intellectualis; sed gignitur ex principiis intellectis, & conclusione illata ex eis per syllogismum perfectum; tunc enim intellectus necessario assentiens evidenti demonstrationi, scit unum ignotum ex alio nato, fitque sciens per unicum actum.

2. d. 41. Quodl. q. 21. n. 6. Contra, Ex Aristotele 2. Ethic. cap. 1. *Habitus justitiæ gignitur ex actibus justis non tamen juste factis*, idest non ex virtutis habitu. Habitus ergo generatio postulat ad sui esse multos actus. Rursus 1. Eth. cap. 9. *Una*, inquit, *hirundo non facit ver*; ergo nec habitum unus actus.

1. d. 17. q. 3. 2. d. 39. q. 2. §. Contra istud V. contra aliud. 3. d. 36. Respondeo dicendum habitum acquiri per actus frequenter elicitos in appetitivis potentiis. Declaratio: Habitus quoddam est pondus determinans, atque inclinans potentiam habitu præditam ad eliciendos actus consimiles illorum ex quibus genitus fuit. Cum enim hæ potentiæ ex se sint indeterminatæ per habitus determinantur sic, ut ad certa quædam objecta inclinent. Tale pondus & inclinatio non innascitur potentiis appetitivis per unicum actum statim abeuntem; nec admodum expeditior invenitur potentia post ipsum ad consimiliter se gerendum. Nam qui per frequentes actus intemperantiæ est intemperans ex habitu, non statim ac poenitet prioris vitæ, ac incipit moderari eam passionem 3. d. 33. n. 5. 4. d. 6. q. 10. n. 16. adeptus est facilitatem temperate vivendi, imo magis inclinatum se sentit ad oppositos actus. Quemadmodum ergo habitum vitiosum acquisivit per actus frequenter elicitos, ita opus est, ut per contrarios actus frequenter repræsentatos adipiscatur habitum virtutis.

Ceterum alia est ratio de apprehensiva. Siquidem intellectus, cui est perspecta ratio terminorum primi principii, & illatio syllogistica conclusionis in eo contentæ, per unum actum fit compos habituum intellectus, & scientiæ. 4. d. 45. q. 3. §. Ad intellectum illarum authorit. Quemadmodum etiam ex una practica conclusione evidenter deducta ex principio practico fit conscientia in intellectu ostendente voluntati quid eligendum sit, & remurmurante ostensive si aliter eligere maluerit. 6. metaphy. q. 1. n. 8. 3. d. 39. n. 3. 5. Etsi quoniam intellectiva memoria ab sensitiva dependet, quotiescunque illi opus est ministerio illius, atque hæc non per unum actum sit perfecta, haud 5. d. 39. n. 3. & 5. faciliter exiet in actum, nisi & sensitiva memoria sit pariter habituata ex frequentia multorum actuum, & in operando exercitata, vel dirigendo circa agibilia.

Ad argumenta patet ex dictis.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

Doctor 1. *dist.* 17. *quæst.* 3. § Ad primam quæstionem S. *Thom* 1. 2. *q.* 51. *art.* 4.

Videtur Deus nullos habitus infundere hominibus. Nam ii habitus non aliter se haberent respectu suorum actuum, ac habitus acquisiti in ordine ad suos: Habitus autem acquisitus tantum facilitat, & dat delectabiliter operari potentiæ, nullam vero causalitatem exercet circa substantiam actus, in quem posset potentia habitu destituta; ergo & infusi idipsum præstarent quando inessent. Id autem est plane falsum: Nam peccator nunc primo justificatus non delectabiliter fertur in exercitium virtutum, imo magna cum difficultate resistit vitiis, quibus assueverat, quousque per pugnam & victoriam passionum acquisierit habitum quo delectabiliter operetur; non ergo aliqui habitus infunduntur a Deo hominibus.

Præterea, Natura perfectior minus indiget externo adjutorio in operationibus suis, ac imperfectior: Sed natura longe humana imperfectior cum communi influentia primæ causæ valet in proprios exire actus, nullo sibi desuper addito adjutorio; ergo magis humana natura eadem repræsentare poterit; ac proinde nulli habitus infusi a Deo sunt in ipsa comminiscendi.

Præterea, Deus æqualiter se habet ad omnes: si igitur aliquibus infundit habitus aliquos omnibus eosdem largiretur, quod cum sit manifeste falsum, nemini ullum habitum infundit.

Contra, 2. ad Timoth. cap. 3. *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum.* Prologi q. 1. Sunt igitur a Deo aliqui habitus hominibus infusi. Item Augustinus 1 de Prædest. sanctor cap. 4. *Posse habere fidem sicut posse habere charitatem naturæ est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium.* Habitus igitur fidei, charitatis &c. etsi homo possit naturaliter recipere, propriis tamen viribus nequit eos sibi comparare nisi desuper infusos accipiat.

Respondeo dicendum aliquot habitus a Deo hominibus infundi. Quam solutionem late declaratam habes, 1. *p. q.* 1. *art.* 1. ubi pluribus ostensum est omnino oportuisse hominem habitu aliquo desuper accepto ornari, quo sibi ostenderetur tum via qua eundum est, tum finis

nis, ad quem ei per certa determinataque media conandum erat, pervenire; alioquin nunquam attigisset ad ea, quæ suam naturalem facultatem, & vires longe excedunt. Nam cum homo sit agens per cognitionem, est ei necessaria distincta cognitio sui finis. Nequit autem ipse ex naturalibus suis nosse proprium finem distincte. Siquidem ad notitiam illius tantum ex actibus suis homo pertingere posset, & certo scire talem finem, ut visionem Dei suæ naturæ convenire. At nullos actus experimur in nobis pro præsenti statu, ex quibus cognoscamus Dei visionem, ac fruitionem esse nobis convenientem; necessarium igitur fuit aliquos habitus infundi nobis unde sciremus, certique redderemur & de fine, & de iis, quæ ad illum consequendum sunt nobis necessaria.

Deinde, etsi ex nullo actu, quem experimur in nobis, nec ex conditionibus ejus, ut intentione, delectatione, facilitate, & promptitudine, qua inclinamur ad ipsum eliciendum, concludi queat aliquem habitum infusum a Deo inesse nobis; quia hæc omnino haberi possunt per potentiam habitu acquisito ornatam. Et alioquin sine quis scire posset se esse in charitate cujus oppositum diserte testatur scriptura *Ecclesiast* 9. Nihilominus creditur esse una conditio in actu aliquo, nempe quod est acceptabilis Deo, non communi quidem acceptione, qua creaturam omnem habet acceptam, alioquin haud futuram vel mansuram, sed speciali quadam acceptatione tanquam meriti condigni ad præmium. Propter talem inquam, acceptationem naturæ etiam quando non operatur necesse est ponere in ipsa habitum infusum charitatis, ex quo fit, ut tantum habituata sic acceptetur, at carens eo habitu non perinde est Deo accepta nec ad finem supernaturalem ordinata. 4. d. 9. q. 1.

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex statim dictis, habitum infusum non tribuere operanti per ipsum delectabiliter, & faciliter, prompteque operari, ut habitus acquisitus, eo quod is acquiratur per frequenter agere. Dant ergo habitus infusi scire finem humanæ naturæ, & media pertingendi ad ipsum, & agere sic, ut accepta sint opera divinæ majestati rependenti præmia pro ipsis,

Ad secundum dicimus, Ex perfectione naturæ rationalis præ aliis se inferioribus, provenire, ut ipsa majorum perfectionum sit capax, ac eas sibi acquirere queat propriis viribus; quarum subinde consequendarum causa Deus ipsi elargitur vires supernaturales, fidei, gratiæ, & cæterorum supernaturalium habituum. 1. Repor. d. 17. q. 1.

Ad tertium respondeo ex dictis, Deum æqualiter se habere respectu omnium, quoad indifferentem acceptionem ipsorum, secundum quam vult esse omnia, etiam peccatorum substrata, alias, non essent. Sed ultra hanc acceptationem providere rationali creaturæ juxta capacitatem inditam eis, secundum quam postulat dirigi ad finem suum, ejus excedentem captum, & disponi per media ad illius consequutionem ordinata. Has dispositiones subministrant habitus infusi fidei, & charitatis, ut dictum est. Quodl. q. finali prope finem.



QUÆSTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde conſiderandum eſt de augmento habituum.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR TRIA.

I. Utrum habitus augeantur.
II. Utrum augeantur per additionem.
III. Utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I.

Utrum habitus augeantur.

Doctor 1. *d.* 17. *q.* 5. *In Repor. ibid. q.* 4. 8. *metaph. q.* 2. *&* 3. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 52. *art.* 1.



IDENTUR habitus minime augeri. Etenim realitas qualitatis præexiſtentis (cujus generis ſunt & habitus) & realitas ejuſdem auctæ unica eademque eſſentia eſt; non ergo augentur habitus, aut qualitates reliquæ per aliquid deſuper additum. Aſſumptum probatur. Nam 8. metaph. tex. 10. *Formæ ſunt ſicut numeri* quoad hoc, quod ſicut numerus quilibet additus numero, numerum ſpecifice variat, ita quilibet gradus in forma additus variat ſpeciem; ergo in eſſentia habitus vel qualitatis nequit aliquid addi ſic, ut maneat eadem ſpecies. Supponitur autem habitum intenſum eſſe ejuſdem ſpeciei cum remiſſo; ergo non fit in eo aliqua additio gradus ulterioris, præter realitatem jam præexiſtentis.

Præterea, *Metaphy.* 10 *cap. penul.* ſcribit Philoſophus, *Differentiæ formales mutant ſpeciem*: Differentia autem graduum in eſſentia formæ, ſi quæ eſſet, utique formalis differentia eſſet; ergo neceſſario intelligeretur forma in aliam ſpeciem tranſiiſſe.

Præterea, Porphyrius, cap. De differentia, ait, *Differentia formalis non recipit magis & minus. Eſſe* inquit *uniuſcujuſque unum & idem eſt, neque intenſionem recipiens, neque remiſſionem.* Et idipſum docet Auctor ſex principiorum a principio, *Forma* inquiens, *eſt ſimplici & invariabili conſiſtens eſſentia.*

Præterea, Ponatur realitas aliqua advenire qualitati præexiſtenti, aut realitas aucta pertinet ad ſpeciem, aut non: Si pertinere dicatur, igitur prima non eſt in ſpecie. Si non: ergo realitas illa deſuper addita, non eſt in ſpecie.

Contra. Si charitas major, quæ eſt habitus a Deo infuſus, plus realitatis non haberet, quam minor charitas illa, ſequeretur quod cujuſcunque beati charitas foret æqualis charitati Chriſti; & cum ſecundum Auguſtinum, 6. de Trinitate cap. 7. *In rebus incorporeis idem ſit majus eſſe quod melius eſſe*: cujuſcunque beati charitas eſſet æque bona, & meritoria ac charitas animæ Chriſti; atque ita quilibet foret perinde & æque eſſentialiter beatus, ac Chriſti anima. Præmium enim eſſentiale correſpondet quantitati charitatis; quod eſt impoſſibile.

Reſpondeo, aliqui concedentes habitus augeri, quod omnino de infuſis negari non poteſt, tum ob argumentum allatum tum ob auctoritatem Sanctorum. Unde Auguſtinus ad Bonifacium epiſt. 106. *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici.* Nempe per præmium eſſentiale; circa modum, quo id fiat, opinati ſunt non fieri augmentum ſecundum eſſentiam habitus, ſed prout forma illa magis diſpoſito ſubjecto perfectius inhæret, ut imperfectius minus diſpoſito. Aſſerunt proinde, in caſu, quo præſcindatur forma a ſubjecto, ipſam non ſuſcipere magis & minus ſecundum ſe per additam & ſubtractam realitatem; ſed magis & minus contingere ſecundum *ineſſe* ejus accidentis ipſi ſubjecto: quod quidem *ineſſe* eſt ſibi *eſſe*. Quare, quod dicatur charitas magis & minus intenſa juxta auctoritates ſanctorum (& ſic de cæteris habitibus infuſis & acquiſitis) non eſt intelligenda realitas in ſe habens plures & minores gradus ſuæ realitatis, ſed majoritas hæc ineſt vel ex majori diſpoſitione ſubjecti, vel majori amotione oppoſiti indiſponentis. S.Thom.opinio *hic*, & n. 2.q.24.art.5.

Nos dicimus, hanc opinionem tam in ſe, quam ſecundum quod exponitur, non eſſe probandam: Nam contraria in ſummo ſunt incompoſſibilia in eodem, ſe tamen compatiuntur in gradibus remiſſis. Id vero non eveniret, niſi aliquid reperiretur in contrario intenſo, quod eidem deeſt remiſſo. Si enim tota realitas eſt in remiſſo quæ invenitur in intenſo, non eſt repugnantia intenſi ad intenſum, ſicut nec remiſſi ad remiſſum: ſed illa incompoſſibilitas non eſt habitudo ad ſubjectum, nec ex habitudine aliqua ad ſubjectum: prior enim eſt incompoſſibilitas formarum in ſe, quam ſit formarum in ſubjecto recipiente. Quia enim ſunt incompoſſibiles in ſe, ideo non poſſunt recipi in eodem, non e converſo; ergo id quod eſt ratio incompoſſibilitatis in formis oppoſitis ſecundum gradus perfectos ſit oportet aliquid poſitivum in eis ſecundum ſe, non tantum in ordine ad ſubjectum. *Prius formæ ſunt ſecundum ſe incompoſſibiles, quam in ſubjecto.*

Deinde, fieri non poteſt ut idem bis producatur ac per conſequens nequit aliqua realitas jam producta per mutationem vel motum iterum acquiri; ergo realitas illa, quæ acquiritur per motum, vel mutationem intenſionis non eſt eadem poſitive cum illa, quæ præfuit; alioquin id, quod jam præfuiſſe ſupponitur, iterato acquireretur. *Repugnat idem bis produci.* Denique, ſi forma eſt indiviſibilis præſtat ſubjecto *eſſe* indiviſibile, & indiviſibiliter; non enim ſubjectum eſt tale ſecundum formam, niſi quia forma eſt talis; ergo ſi forma *Si forma in ſe non ſuſcipit magis, nec ſubjectum per eam accipit magis.*

talis

talis sit, ut ipsa secundum se non permittat, nec patiatur aliquam perfectionis majoritatem, nec subjectum secundum eam dici potest magis tale.

Secundo contra modos declarandi illam opinionem arguo; & primo contra id, quod dicitur de dispositione subjecti, ex qua fit ut dicatur forma suscipere magis & minus. Etenim illa dispositio aut est aliqua forma, aut non. Si forma sit, & secundum illam appellatur subjectum magis, & minus dispositum; ergo in aliqua forma secundum se datur magis & minus. Si forma non sit juxta quam subjectum dicitur tale, sed alia forma; igitur subjectum dicitur magis tale secundum illam formam propter aliquam dispositionem præcedentem, & tunc quærendum est de illa dispositione ut prius.

Ægidius Quodlib. 2. q. 14. Quodl. 3. q. 5. Quodl. 6. q. 9.

Responsio aliquorum est ista: Magis & minus ut in diversis subjectis propter diversas dispositiones non ejusdem rationis, sed contrarias, ut humiditas in aere est dispositio ad minorem caliditatem & siccitas in igne est dispositio ad majorem caliditatem. Contra hoc arguo: Una species secundum se tota videtur habere in susceptivo rationem unius dispositionis, sicut subjectum susceptivum speciei est unius rationis, & unius dispositionis. Unde omnia individua unius accidentis postulant dispositiones unius rationis, sicut & formam ejusdem rationis; ergo omni alio circumscripto quod non est dispositio propria, esse potest magis & minus in individuis ejusdem speciei, & ita intensio & remissio secundum formam illius speciei absque hoc quod præcedant dispositiones contrariæ & oppositæ in subjectis; & tunc quæritur ut prius, quare est aliquid nunc magis dispositum, ac fuerit antea, ut argutum est?

Henr. Quodlib. 14 q. 3.

(a)

Alia via, quæ dicit de amotione contrarii indisponentis improbatur per hoc, quia Angelis in statu innocentiæ non inerat aliqua indispositio ad gratiam; ergo omnes recepissent parem charitatem, quod non tenetur.

Tertius etiam modus explicandi, qui est de radicatione formæ in subjecto, improbatur: Siquidem illa radicatio, aut est aliqua forma absoluta, & tunc in ea reperitur magis & minus. Aut est tantum respectus; huic igitur non inerit magis & minus, nisi ratione fundamenti, sicut absoluta non conveniunt in respectu, nisi per fundamentum. Tunc etiam non proprie salvatur forma intensior, quia aliquando forma minus radicata in subjecto esse potest in se intensior, sicut rubor, qui est ex verecundia, est intensior rubore, qui est qualitas passibilis in alio.

Sententia Magistri Scoti *art. sequenti* declaráda.

Quapropter asserimus habitus augeri eo quod realitati præexistenti eorum addatur novus gradus ejusdem rationis cum præexistentibus, ut *articulo sequenti* declarabitur.

Formæ sunt *sicut numeri* explicatur.

Ad argumenta. Ad primum de numeris dicimus ipsum procedere ex defectu intellectus Philosophi. Comparat quidem ipse eo loci quidditates ad numeros, inquantum sunt definibiles eo modo quo Plato loquebatur de quiditatibus, astruendo quiditates separatas, & substantiæ quidem hoc modo acceptæ comparantur numeris secundum quatuor proprietates. Quarum una est, ut quodlibet additum variet speciem: & intelligo vel quod de una specie faciat aliam, vel de non specie speciem constituat. Quælibet enim differentia definitioni addita, ut indicat quiditatem sic, aut speciem aliam a præexistente constituit; aut si præexistens fuerit ratio generis, determinat in ratione speciei, quæ non habebatur ante additionem differentiæ. Exemplum de intellectiva anima addita sensitivæ. Quare additum quiditati acceptæ secundum rationem quiditatis alterat speciem altero dictorum modorum sub quo additur quiditati; at additum illi non ut quiditas est, non mutat. Gradus autem individualis quicunque, sicut & differentia individualis contrahens ad *esse* hoc, sive unitas & pluralitas individualis; Et breviter quæcunque conditio individualis addita naturæ specificæ, non additur sibi quantum ad rationem quiditativam sic, ut penes eam rationem determinetur, adeoque speciem haud immutat. Nihil enim potest neque aliquam speciem præexistentem mutare in aliam speciem, neque de non specie speciem constituere nisi ipsum additum pertineat ad rationem speciei, qualis non est aliqua conditio individualis.

Unde ad formam auctoritatis respondeo. Si adderetur aliquid, quod foret pars quiditativa præexistenti quiditati, species utique mutaretur, ut si addatur numero præexistenti aliquid quod est pars numeri mutatur profecto species numeri. At si additum natum non sit esse numeri pars, puta aliquid accidens, ut si intelligeretur una unitas ternarii intensior fieri ac fuerit prius, haud variaretur species. Ita in proposito, quæcunque differentia individualis vel gradus additus quiditati, non est nata esse pars quiditatis.

Atque ex his patet ad Porphyrium, qui simili modo loquitur de differentia, inquantum scilicet est per se pars diffinitionis, quo pacto in indivisibili consistit, nec recipit magis & minus. Sed hæc acceptio præsenti non congruit discussioni. Consimiliter ad auctoritatem Porrectani, qui dicitur libelli sex principiorum Author; Concedimus enim formam esse simplicem, uti ipse probat, nempe ut opponitur magnitudini molis; dicit enim, adveniens alicui non facit magis. Forma quippe posita in subjecto non est aliquid majus, quam prius. Sed hoc nihil facit contra intensionem, quæ pertinet ad quantitatem perfectionis, & virtutis.

Non quælibet differentia formarum est formalis differentia, quod declarat Scotus metaphysice & logice.

Ad id quod obiicitur ex 10. metaphy. *Differentiæ formales mutant speciem*. Dico, non omnis differentia formarum est formalis, prout scilicet differentia formalis est differentia secundum formas: Sicut non omnis differentia hominum est differentia in humanitate, cujus ratio assignatur realiter, & logice. Nam possunt homines eandem habentes humanitatem specifice, interim differre, sed non per humanitatem, in qua non differunt: ita possunt pariter formæ differre, & tamen non per formalitatem differre, ac subinde nec formaliter. Nam idem est differre formaliter proprie loquendo, ac differre in forma vel per formam, qua subsistunt. Logice vero sic: Sicut terminus differentiæ intelligendus per negationem inclusam in differentia respectu

(a) Latius hæc pertractantur a Doctore in textu. Sed videndi recentiores Scotistæ & præsertim Mastrius *disp. 3. supra librum de Generat. & corrup. q. 2.* ubi ait: Thomistæ, cum S. Doctore asserunt per intensionem non acquiri novam partem formæ sed novam radicationem in subjecto: mirabile tamen est quam inter se discrepent in explicatione hujus radicationis.

Hæc eadem urget Magist. Richardus 1. *dist.* 17. *art.* 2. *quæst.* 2.

Sed & Magist. Aureolus ibidem *p.* 3. 6 *Sed in oppositum videtur*, pluribus, & fortissimis rationibus convellere nititur hanc radicationem, & participationem subjecti.

Videndus etiam Mayron. 1. *d.* 18. *q.* 1. *conclusione* 4.

pectu illius negationis accipi potest confuse, & distributive; ita etiam illud, quod denotatur esse ratio formalis differentiæ, quale est illud, quod construitur cum *differre* ut in quo vel secundum quod denotatur posse confundi a negatione. Non autem ad negatiorem inferioris sequitur negatio superioris, sed est destructio antecedentis.

Ad ultimum respondeo, hoc quod est aliquid accidere naturæ speciei, intelligi posse dupliciter. Uno modo, ut sit quid extra rationem quiditativam speciei, quo pacto dicitur differentia accidere generi, & ita accipitur *accidens* in fallacia Accidentis, nempe pro eo, quod est extra rationem alterius. Alio modo dicitur *accidens* quod non facit per se unum cum eo cui accidit; sicut albedo in corpore. Juxta priorem intellectum dicimus, quemadmodum albedo intensa aliquid habet, quod accidit naturæ speciei, idipsum pariter inveniri in remissa. Imo quodlibet individuum aliquid habere, quod accidit naturæ speciei, alioquin non contraheretur natura specifica ad ipsum: Secundum alium modum, asserimus, albedinem intensam nihil habere quod accidat naturæ speciei, quia gradus, qui intelligitur addi naturæ secundum se, efficit unum per se cum natura. Cum itaque dicitur: Si intensum includit aliquid quod accidit naturæ speciei: igitur remissum, istud non includens, in specie non erit. Consequentia est nulla, loquendo de *accidere* primo modo accepto, qua ratione, & non juxta posteriorem intellectum, antecedens est verum.

ARTICVLVS II.

Vtrum habitus augeatur per additionem.

Doctor 1. *Report. dist.* 17. *q.* 6. *& locis* art. præcedenti *citatis S. Thomas* 1. 2. *q.* 52. *art.* 2.

VIdentur habitus seu infusi, seu acquisiti non augeri per additionem gradus ad gradum præexistentem. Etenim gradus non est alius ab essentia; igitur si mutatur secundum gradus, & secundum essentiam mutari oportet. Non maneret igitur eadem habitus essentia, si per gradus supervenientes augeretur.

Præterea, ex Aristotele 4. *Phys. cap. De Vacuo.* Rarefactio fit per hoc, quod suppositum est in potentia ad utrunque contrariorum, non vero quasi quidquam novi adveniat, & præexistenti quantitati superaddatur; ergo multo magis ita evenire in augumento virtutis sentiendum est.

Præterea, Simile in forma simili appositum non præstat augmentum, ut patet de tepido alteri parem tepiditatem habenti addito. Gradus omnes formarum magis & minus admittentium similes in forma paresque videntur; ex eis ergo non est expectanda auctio habituum.

Præterea, Idem utrique non additur sibi; quæro igitur quæ distinctio est inter primum gradum & secundum? Non specifica, certum est: non numeralis; nam hæc a subjecto est, ex Aristotele 5. *metaph. tex. c.* 12.

Contra, Augustinus, 15. de Trinit. cap. 26. *Bis dabatur Spiritus Sanctus*; ergo & charitas addebatur præexistenti charitati. Rursus, Ecclesia orat fidem in nobis adaugeri, & gratiam infundi. Cum ergo supponatur in Ecclesia semper aliquos esse in charitate, gradui additur gradus.

Respondeo, Aliquorum est hic sententia talis: Augmentum, & diminutio in formis quæ intenduntur, & remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti, & ideo hujusmodi augmentum habituum, aliarumque ejus generis formarum non fit per additionem formæ ad formam, sed fit eo quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam & eandem formam. Si enim ex parte ipsius formæ fieret additio, vel subtractio, exinde species mutaretur, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si etiam intelligeretur augmentum in formis ex parte subjecti; igitur vel aliqua pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eandem formam, ut si calidum adjungatur calido: utroque autem modo, non dicitur aliquid magis calidum, sed majus. Relinquitur ergo ut omnino augmentatio hæc formarum non sit nisi quia a subjectis magis & minus perfecte participantur. S. Thomæ sententia. (a)

Nos rationibus *art. preced.* allatis persuasi, asserimus, Habitus augeri per additionem graduum ad gradus præexistentes. Nam realitas positiva quæ præexistit in habitu minus intenso esse non potest tota realitas positiva, quæ invenitur in habitu eodem intensiore. Imo si essent duo habitus vel duæ aliæ formæ suscipientes magis & minus a subjecto separatæ, magis intensa haberet in se realitatem positivam minoris intensionis, & aliam additam, etiamsi per impossibile auferretur omnis habitudo ad subjectum; quemadmodum & quantitas molis si poneretur separata a subjecto, etiamsi per impossibile nullam ad subjectum inclinationem haberet, una tamen foret alia major, eaque haberet in se totam realitatem positivam minoris, & insuper aliquid additum. Sermo de modo, quo augentur formæ accidentales.

Sed qui fieri potest ut gradus adveniens præexistenti æqualis, efficiant magis intensam formam magis & minus suscipientem? Respondeo, Philosophus, 8. *Phys. tex. c.* 80. dicit potentiam omnem in magnitudine majorem esse in majori, ac efficaciæ præstantioris: eadem ergo est ratio de duobus agentibus contiguis. Et quidem duo ignes æqualis virtutis intensive & citius agunt in combustibile, ac unus ex ipsis. Si igitur virtus unius ignis poneretur in alio amota materia, intensior inveniretur & efficacior ad agendum, ac sit in proprio subjecto per se.

Dein-

(a) Cajetanus *hic in Comm.* queritur, Scotum impugnasse S. Thomam in sensu ab eo non intento. Nam non docet S. Doctor nullam perfectionem realem absolutam advenire formæ per intensionem. Hoc enim alienum est a mente S. Thomæ, est igitur intelligendus, ut sensus sit, intensionem habitus fieri ex eo quod in latitudine individuali magis & minus ipsa forma perficiatur in ordine ad subjectum a quo habet individuationem. Unde dissentire putat in hoc illato, quia discordat in radice de principio individuationis.

Hanc Scoti sententiam primum docuit & declaravit Mag. Alensis in additionibus ad 3. *p. Collat.* 69. *mem. primo* quem pene totidem verbis sequitur Bonaventura 1. *d.* 17. *p.* 2. *art.* 1. *q.* 1. Sed & Mag. Richardus ibidem art. 2. q. 1. Mayron etiam 1. *d.* 18. *a.* 2. Sed præ omnibus luculentissime Aureolus sententiam Mag. Scoti declarat, 1. *d.* 17. *p.* 3. *art.* 2. qui & videndus. Durandus 1. *d.* 17. *q.* 5. late impugnata sententia Aquinatis, Doctori nostro adhæret.

Vasquesius 1. 2. *disp.* 82. *cap.* 3. Multo probabilior, inquit, opinio mihi semper visa est, intentionem formarum nulla alia ratione fieri, aut excogitari posse, nisi addito novo gradu ejusdem formæ præcedenti. Hæc ille.

Deinde Augustinus, 7. *de Trinit. cap.* 6. Omnis forma specifica perfectior est in diversis individuis ac sit in uno, & propterea in divinis locum habere nequit specifica differentia, quia natura illa non est perfectior in tribus, ac in uno supposito. Adeoque si forma unius individui esset in alio individuo præter materiam suam, individuum foret perfectius ac nunc sit.

Exemplis etiam hoc ipsum declaratur. Nam medium magis illuminatur per duo lumina æqualia, ac fiat per unum. Similiter si duorum gravium pondus uni tantum inderetur proculdubio magis esset grave ac sit proprio pondere tantum. Secundus igitur gradus formæ qualitatis intensam magis ipsam reddere potest, esto sit æqualis, vel etiam minor præexistente gradu.

Qualiter fiat unum ex præexistente realitate gradibusque de super additis.

Qua autem ratione ex præexistente realitate, & advenientibus gradibus fiat unum, ita declaramus: Quemadmodum in quantis quantitate molis tota quantitas de se est una, & tamen habet partes ejusdem rationis, ita partes quantitatis virtutis de se sunt unæ & constituitur totum unigeneum non quia altera est actus, altera potentia, sed quia sub alia parte quantitatis est alia pars substantiæ. Alioquin quælibet pars substantialis æque esset in qualibet parte tota, uti est intellectiva, & materia similiter; sed substantia prius habet *esse* naturaliter sua quantitate recepta; ergo quantitati præsupponitur susceptivum virtuale, habens de se unitatem partium unigeneam; idque in universum evenit in omnibus unigeneis; quia quælibet unigeneitas nata est esse in uno individuo quantum est de se, & omnia individua unigenea de se nata sunt esse unum individuum.

Nec quia compositum essentiale coalescit ex per se actu & potentia, oportet in hac unitate astruere actum & potentiam: nam hæc est alterius generis & rationis ab illa, imo est prior unitate coalescente ex materia & forma. Siquidem facta resolutione compositi in partes essentiales utrunque extremum est unum unitate unigeneitatis, quia tam materia, quam forma habet partes ejusdem rationis ex se formaliter.

Ad argumenta. Ad primum cum dicitur, gradus est essentia. Respondeo, *Tò essentia* accipi potest pro quidditate, sed hac in acceptione nullus gradus indivisibilis est in essentia, nisi sumendo *in* pro *sub*. Accepta autem essentia in individuo non est aliud a natura specifica in isto atque ita essentia augetur. At inde non sequitur mutatio in essentia absolute, sed tantum *secundum quid*.

Ad secundum respondeo, Quando de minus calido fit magis calidum nulla pars fit tunc calida, quæ prius non fuerit calida. Sed de minus calido fit magis, atque ita est appositio gradus ad gradum cum habitus augetur. Philosophus itaque concedens *magnum* & *parvum*, quæ consequuntur rarefactionem & condensationem fieri circa adventum alterius materiæ, subinde vult partes illis subjectas accidentibus manere easdem, sed cum majori & minore quantitate; igitur multo fortius ita erit in quantitate virtutis.

Ad tertium dicimus, Habitus aliasque ejus generis formas intendi per æquale adveniens, & per minus; sicut patet de tepido absque sua materia addito alteri tepido; formaliter enim evadunt intensius, & ita pariter si modica caliditas adderetur alteri, augeretur, ut declaratum est in *solutione*.

Ad quartum dicendum, Gradum qui apponitur non distingui specie a præexistentibus, ex quibus omnibus fit unum unigeneum cum advenientibus gradibus. Sicut igitur partes homogeneæ quando conjunguntur, uti prius se ipsis distinguebantur, ita seipsis sunt unum.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum tota charitas præexistens corrumpatur cum nova inducitur, ita quod nulla realitas eadem numero maneat in charitate majore & minore.

Expenditur opinio Goffredi de augmento charitatis, cæterorumque habituum Quodl. 7. quæst. 7. *cujus fundamenta contraria etiam sunt sententiæ. S. Thomæ.*

Doctor 1. *dist.* 17. *q.* 4. *in Reportation. ibid. q.* 3. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 52. *art.* 2.

Videtur cum charitas (& sic de cæteris habitibus) augetur nihil præexistentis superesse, sed omnino corrumpi. Nam si quidquam superesset præexistentis in casu augmenti charitatis; igitur ipsa forma augeretur subjective; ipsa quippe manens transmutaretur de minori ad majus. Id vero esse plane falsum ex eo convincitur, quia forma simplex transmutationis subjectum esse non potest, ut scribit Auctor *Sex Principiorum*; ergo hac ratione nec charitas, nec quicunque alius habitus potest augeri.

Præterea, Termini motus sunt incompossibiles ex 5. *Phys. tex.* 26. igitur hujus motus, vel mutationis, quo charitas augetur termini erunt incompossibiles; ergo illud quod est terminus *ad quem* est simpliciter incompossibile termino *a quo*; ergo non includit idem numero.

Confirmatur, Sicut in speciebus ponitur magis & minus propter ordinem essentialem earundem, ita suo modo est ponendus in individuis ejusdem speciei: Atqui perfectior species, est simpliciter alia natura ab imperfectiori: adeout nihil idem numero maneat in utrisque, imo superior est inferiore perfectior, quia actualior; ergo in individuis ejusdem speciei nihil imperfectioris idem numero manet in perfectiore.

Contra, Secundum Aristotelem 1. de Gener. tex 31. & 35. *auctum oportet manere*; ergo & in augmento quocunque non fit corruptio præexistentis.

Respondeo, Quidam propter allata argumenta ad partem affirmativam putant, nihil præexistentis charitatis manere idem numero in charitate aucta, sed totum omnino, quod præfuit corrumpi, & gigni aliud individuum utique perfectius illo, quod interiit.

Nos dicimus, hanc opinionem nullatenus esse probandam. Unde primo contra illam arguimus sic: Supposito fieri posse ut Deus augeat charitatem eodem instanti quo elicitur actus meritorius, idque reipsa fiat; arguitur; Actus, qui meretur augmentum charitatis est meritorius; igitur eo instanti quo elicitur præsupponit charitatem: quæro quam charitatem? utique non novam quæ acquiritur; hæc enim sequitur actum, sicut præmium est sequela meriti; ergo præsupponit eam quæ præexistebat, ac per consequens in illo instanti non corrumpitur; quia si corrumperetur elici non posset

Augetur charitas eodem instanti, quo elicitur actus meritorius.

ſet actus meritorius, in quo tamen actu quis augmentum charitatis meretur.

Reſponſio, Deus nunquam auget charitatem in inſtanti, quo actus meritorius habetur, ſed poſterius duratione. Non enim auget propter actum inquantum elicitur, ſed prout eſt in acceptatione divina quemadmodum nec Angelis bonis in primo inſtanti, quo meruerunt dedit beatitudinem, ſed poſt exactum terminum viæ. Contra etſi hoc reponi queat cum urgetur de virtutibus infuſis, attamen nullam habet apparentiam cum applicatur virtutibus moralibus, & intellectualibus. Siquidem virtus moralis per actus morales augetur, ſicut generatur ex eis; actus igitur qui auget virtutem moralem id non præſtat: niſi quando eſt. Quando igitur auget, quæro an ſit ab aliqua virtute vel non? Si a virtute eſt: non præcedente, quam corrumpi ais: nec a gradu quem nunc inducit, quia ille eſt poſterius, ut effectus ſua cauſa; igitur quando actus auget virtutem non eſt ab aliqua virtute. Sed hoc eſt impoſſibile, quia tunc non foret virtuoſus, & tamen generaret virtutem, quod eſt contra Philoſophum 2. *Ethic. cap.* 2. & contra omnem intellectum, quia ex ſimilibus actibus ſimiles actus gignuntur.

Virtus moralis & intellectualis ut ab habitibus præexſtentibus procedunt, ita ex eis actibus augentur.

Et eodem modo argui poteſt de habitu intellectuali: Nam per actus ſpeculandi augetur habitus ſpeculativus. Tunc arguo: quod non eſt nihil efficit: ejuſmodi actus non ſunt ab habitu præcedente, quia talis habitus deſiſſe intelligitur in eo inſtanti quo eſt auctus, nec a gradu ſequenti, cum ſit effectus ſequens ſuam cauſam; igitur non intelligitur is habitus per actus augeri. Sed a ſola potentia eſſet, & tunc actus augmentativus habitus foret imperfectior, quam alius non augmentativus habitus ab ipſo habitu procedens, quod eſt inconveniens.

Deinde, Voluntas poteſt remittere actum intelligendi, cum valeat omnino actum ipſum corrumpere avertendo intellectum a conſideratione cujuſcunque ut objecti ſecundarii: Sed omnem actum voluntatis naturaliter præcedit actus intellectus: In illo igitur inſtanti, quo voluntas remittit actum intellectus per ſuum actum, oportet intellectum eſſe in actu ſuo non in actu intenſo præexiſtente, quia ille actus non manet intenſus quando voluntas ſic eum remittit per actum poſitum: nec in actu remiſſo quia is naturaliter ſequitur actum voluntatis; igitur ſi actus remiſſus non ſit aliquid realitatis actus intenſi, ſequitur in illo inſtanti quo voluntas eſt in actu ſuo reſpectu alicujus objecti, ſequitur, inquam reſpectu ejus objecti non eſſe naturaliter prius intellectum in actu, ac proinde voluntatem ferri in incognitum, quod eſt impoſſibile.

Voluntas poteſt remittere, & corrumpere intellectionem. De quare 1. d. 42. q. 4.

Amplius, Suppoſito quod actus ſecundus, vel tertius queant intendere habitum, eſto non ſint intenſiores vel perfectiores primo actu, arguo ſic: Si actus poſterior intendit habitum, quamvis non neceſſario perfectior actu quocunque præcedente; non igitur gignit novum individuum charitatis perfectius, cujus oppoſitum tenet iſta opinio. Probatio conſequentiæ: Actus gignens habitum, efficere nequit ipſum, niſi juxta propoſitionem virtutis ſuæ; Si igitur iſte actus qui eſt primo actu imperfectior generaret individuum charitatis, & perfectius utique id erit vel virtute præcedentium actuum, vel virtute propria. Si primum; igitur non corrumpuntur, ut putat opinans, ſed manent in habitu. Si ſecundum; igitur effectus eſt perfectior ſua cauſa totali quod eſt falſum.

Denique calidum corrumpens frigidum prius remittit illud: Cum enim ſint duo motus ſimul intenſio, & augmentatio in calore, ac remiſſio in frigiditate; motus ſcilicet in intenſione caloris, & remiſſionis frigiditatis; igitur ſecundum hanc opinionem generaretur novum individuum frigidi. Quæro tunc terminum *a quo* iſtius motus ad frigiditatem? Dici non poteſt eſſe frigiditatem majorem quæ præceſſit, quia jam illa frigiditas corrupta eſt: nec ſequentem gradus frigiditatis remiſſioris, quia tunc effectus ſuam cauſam excederet in entitate, & perfectione, quod non eſt intelligibile ſecundum Auguſtinum 83. *qq. q.* 2

Quapropter dicimus ad quæſtionem, Realitatem poſitivam quæ eſt in charitate minore vel aliis habitibus manere in charitate majori, & minime corrumpi, (ut oſtendunt argumenta contra aliter opinantem inducta) niſi quantum ad *eſſe* quod habuit prius per ſe, & manet in alio, ut pars in toto. Exemplum de materia per ſe, vel forma per ſe, quæ non corrumpuntur ut ſunt in toto, ſed manent perfectius in toto, quam quando habuerunt *eſſe* per ſe. Hoc etiam eſt evidens in quantitate molis quando augmentatur.

Plura alia ingerit Doctor & deducit contra Goffredum, ſed quia media adducta ipſe pluris facit n. 9. & relative ad quantitatem, hæc eadem opinio latius improbatur 3. p. q. 77. art. 4. in incidenti, quæ attulimus viſa ſunt ſufficere.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, Non ſequitur, manet forma eadem in individuo perfecto & imperfecto; ergo ipſa mutatur ſubjective: quia non manet ſicut materia ſub forma ſed ſicut natura in individuo, ſupra quam quodlibet individuum aliquid addit. Et ratio defectus conſequentiæ eſt, quia quod eſt ſubjectum unius individui naturæ eſt etiam ſubjectum alterius individui, & illud etiam eſt poſſibile & mutabile ab individuo in individuum: ipſa autem forma, ſicut unius individui non eſt ſubjectum, ita nec alterius, & per conſequens nec mutabilis de uno in aliud. Iſti igitur gradus non ſunt accidentia ſuperaddita naturæ formæ, ſed ſunt modi intrinſeci dicentes certum gradum quantitatis virtualis ipſius formæ.

Ad ſecundum dicendum, Terminos motus per ſe cujuſmodi ſunt privatio & forma eſſe utique incompoſſibiles, at formam remiſſam atque auctam negandum, eſſe per ſe terminos motus ejus: Nam forma remiſſa non eſt privatio, ſed magis poſitio quædam. Non oportere autem formam, quæ per accidens concomitatur terminum *a quo* per ſe corrumpi.

Ad confirmationem dicimus, magis concludere oppoſitum. Nam ordo ſpecierum eſt ſecundum eſſentias, & quiditates, & ideo una non continet eſſentiam & quiditatem alterius. Sed ordo ſecundum gradus ejuſdem formæ, eſt ſecundum partes materiales, quæ poſſunt eſſe ſimul. Et forma quanto eſt ſub pluribus gradibus, tanto eſt intenſior & perfectior. Oppoſita igitur ratione ſunt ii duo ordines.

ITE-

ITERUM ARTICULUS INCIDENS.

Utrum charitas augeatur per extractionem partis novæ de potentia ad actum.

Doctor 1. *d.* 17. *q.* 6. *in Repor. ibidem q.* 5. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 52. *art.* 2. *ubi Thomistæ*.

Expenditur opinio Henrici ex quæst. 19. 5. *Quodlibet*.

VIdetur charitas augeri per extractionem partis novæ de potentia ad actum. Etenim ubicunque est mutatio, ibi fit oportet extractio de potentia ad actum: Sed cum charitas augetur incidit mutatio; est igitur tunc extractio de potentia ad actum, & subinde actus eductio; ergo re ipsa educitur charitas: sed non tota extrahitur de potentia ad actum; igitur secundum partes ipsius.

Præterea, Charitas intenditur ergo subit mutationem; igitur extrahitur de potentia ad actum consequentia probatur, quia intendi includit mutari.

Præterea, Si charitas augetur; igitur est ibi generatio aliqua totius; omnem quippe mutationem concomitatur generatio aliqua. Sed omnis generatio est compositi; igitur tali in augmento charitatis aliquod compositum generatur: non autem compositum ex anima & charitate, quia tunc charitas non crearetur. Siquidem creatio omne subjectum excludit; igitur generatur compositum ex parte præexistente, & alia superveniente, & per consequens hæc quæ supervenit, extrahitur de potentia ad actum.

Contra, Si charitas per extractionem de potentia ad actum augeatur; igitur aut de potentia subjecti, aut certe charitatis præexistentis. Non primo modo, quia tunc esset forma naturaliter educta, & ita forma naturalis. Nec secundo modo: Nam sunt formæ unius rationis; ergo altera non est principium materiale respectu alterius.

Respondeo, Aliqui opinantes revera charitatem augeri per extractionem partis novæ de potentia præexistentium, tria per ordinem dicunt: Primum est: Possibilitas ad augmentationem in forma infusa, non est accipienda ex parte subjecti, cum educta non sit de materiæ potentia; putant igitur, esse accipiendam ex parte ipsius formæ in se in sua essentia partes habentis. Secundum: Augmentum hoc non fit per appositionem alicujus ejusdem naturæ: quia appositio in formis non est per partium appositionem in substantia earum, sed in virtute, per quam auctum efficacius potest in propriam operationem. Tertium denique est: Augmentatio fit extractione in actum partium virtualium in substantia habitus, quarum quælibet educta nedum in substantia ponit augmentum, sed etiam in virtute, quia substantia & virtus in forma coincidunt.

Contra, Opinantes videntur sibi contradicere: Nam primo dicto tertium addendo, sequitur oppositum secundi asserentis, augmentum in charitate fieri per extractionem partium virtualium. Aut igitur ejus extractionis virtute acquiritur aliqua entitas nova, aut non. Si non acquiritur; igitur ea extractio nulla actio erit, nec per ipsam augebitur charitas. Si vero aliqua est nova realitas, ad quam illa terminatur extractio, & non est præcise realitas prior, quia concedit latitudinem in essentia formæ, nec prior realitas corrumpitur secundum opinantem; igitur terminatur ad realitatem aliam a priori; cum ergo efficiat unum cum priori, oportet asserere augmentationem fieri per appositionem unius realitatis ad aliam: igitur sentientes, charitatem augeri per extractionem, non aliud adstruunt, quam ipsam augmentationem fieri per appositionem partium novarum ad præexistentes.

Zuccolius in Comm. præcitatæ quæstionis alto silentio prætermittit quid... Doctor

obiicit contra Gandavensem. Et revera vis argumentorum eius manifesto obviæ significationi verborum, difficulter admodum declinari potest. Sub verborum corticem aspicientes diversis aut etiã contrariis vocibus unam, eandemque sententiã utrumque protulisse invenient: quod & Scotus non obscure significavit.

Deinde, sic opinantes inquantum differre arbitrantur a sentientibus, augmentationem fieri per appositionem, minus rationabiliter opinantur, quam illi. Siquidem ab eodem generatur habitus & augmentatio ejus ex 2. *Ethic. cap.* 2. Generatur autem charitatis habitus a Deo; igitur & ab eodem augetur. Id vero non evenit præcise secundum aliud & aliud *esse* in subjecto, ut probatum est *articulo primo*: nec quia prior gradus *esse* definit ad adventum posterioris, ut ostensum est *articulo præcedenti*; ergo propterea augetur, quia Deus addit aliam realitatem præcedenti: non fit proinde per extractionem illius gradus a subjecto, sed per additionem novi gradus ad gradum præexistentem. Magis enim proprie dicitur augmentatio per appositionem, quam per extractionem.

Videndus Poncius in Comment. hujus quæstionis.

Respondent, Hæc extractio est virtualis, & non partis accidentalis. Contra, necessario est ibi aliqua actio realis, & passio, quæ terminatur ad aliquid, & profecto non ad aliquid præexistens, quia tunc idem bis acciperet *esse*; ergo ad aliquam realitatem de novo productam, atque ita appositio & compositio cum sint ejusdem rationis; ergo alia differentia non est nisi quod una opinio dicit, aliquid novi apponi, alia vero fatetur, aliquid de novo extrahi.

Solutio Doctoris

Est ergo dicendum, in charitatis augmento non fieri extractionem partis novæ ad actum de potentia præexistentium, quia talis productio partis novæ non foret productio. Sed magis novam realitatem addi præexistenti ab eo, qui præexistenti dedit *esse*; quicquid autem ita additum fuerit, se habere ut gradus non quiditativos, sed individuales, & existentiæ.

Ad argumenta. Ad primum dico, haud sequi; subjectum exit de potentia ad actum; ergo forma educitur de potentia ad actum. Nam seu educatur naturaliter de potentia ad actum, seu supernaturaliter infundatur, semper subjectum uniformiter exit de potentia ad actum, & non forma ipsa, & ideo in illa consequentia est fallacia consequentis; eo quod non quæcunque subjecti mutatio fiat per operationem naturalem de potentia materiæ vel subjecti formam educentem: imo subjectum uniformiter mutatur a privatione formæ ad formam, undecunque forma intelligatur provenire, vel naturaliter educta, vel supernaturaliter immissa.

Charitas, dũ augetur, non mutatur proprie, Sed metaphorice.

Ad secundum respondeo, non sequitur, charitas intenditur; ergo charitas mutatur. Quemadmodum nec recte infertur, quantitas molis augetur; ergo mutatur; Nam solum subjectum mutatur, non forma, nisi metaphorice, & improprie. Unde forma quæ proprie dicitur augeri & intendi, non proprie mutatur, sed mutatur per accidens, inquantum ejus substantia mutatur: sicut substantia quanta mutatur & non quantitas, licet quantitas sit illud,

illud, secundum quod substantia quanta mutatur, & augetur, sumendo *augere* metaphorice.

Supponendo tamen, quod ad *intendi* sequatur *mutari* proprie, dicimus, formam hac ratione non intendi, nec augeri, quia non mutatur: Sed forma præditum, esse dicendum intendi & mutari secundum ipsam; quo pacto charitatem intendi aliud non est, quam animam charitate ornatam secundum eam intendi. Unde dicit Augustinus, *Tract.* 9. *super Epist. Joann.* Charitas non crescit, sed homo habens eam crescit, secundum ipsam. Nomen tamen mutationis diversis diversimode attribuitur. Nam alicui attribuitur ut termino primo, ut cum dicitur composi um gigni & mutari. Alicui ut subjecto, ut dicentes, materia generatur. Ita in casu, augmentatio dicitur aliquando de subjecto augmentationis: quandoque de forma, ut proximo formalique augmentationis termino. Hac secunda acceptione dicitur forma intendi, & mutari, primo modo subjectum ejus.

Mag. 1. d. 17. cap. *Christo autem.*

Ad tertium, concedendum est compositum primo generari, ut anima chara est, quæ crescit in augmento charitatis. Et cum dicitur; ergo charitas non creatur. Responsio, eodem instanti temporis, quo charitas vel gratia creatur, infunditur animæ in alio tamen atque alio naturæ instanti: Nam prius natura gratia creatur, quam animæ infundatur, licet id totum uno durationis instanti peragatur. Quare duplex ibi est mutatio: altera a non *esse* charitatis ad *esse* ejusdem: eaque est creatio, & non mutatio proprie dicta, quia nihil præsupponit nec naturam, nec subjectum ejus susceptivum: altera est mutatio a subjecto non charo ad esse charum: quo pacto mutatur anima; at hæc mutatio non est simpliciter creatio, quippe quæ susceptivum præsupponat: quapropter mutatio hæc *secundum quid* dici potest generatio, & totum compositum *secundum quid* generari non *simpliciter*: Siquidem substantia, quæ est terminus generationis, præfuit, ac præsupponitur ipsius gratiæ infusioni: generatur itaque, ut dictum est, *secundum quid* nempe secundum esse gratum, & accidentale.

Gratia prius creatur, quam animæ infunditur.

ARTICULUS III.

Utrum quilibet actus augeat habitum.

Doctor 1. *d.* 3. *q.* 6. *n.* 29. *in Report. ibidem quæst.* 5. *n* 14. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 52. *art.* 3.

Videntur actus quicunque augere habitum, a quo sunt. Nam seu species intelligibilis sit habitus proprie, seu non, ipsa nihilominus suscipit magis & minus, ac menti indelebiliter inhæret. Atqui species hæc intenditur per quamlibet conversionem intellectus ad phantasmata, ex quibus accepta fuit; ergo pariter per quemlibet actum habitus intenditur, cum versatur circa objectum, ad quod habitus inclinat.

Præterea, *Articulo secundo* exponentes, habitum augeri per additionem gradus ad gradum præexistentem attulimus exempla de duobus luminibus æqualibus, & duobus ponderibus paribus; quæ si in unum coalescant fit quid majus, & etiamsi disparia sint, idem sequitur, sed actus omnes de eodem habitu procedentes sunt similes; ergo qua ratione habitus ab uno vel aliquo illorum generatur, eadem & omnes in illius augmentum influant oportet.

Præterea, Eatenus actus habitum gignere perhibentur, quatenus ipsorum similitudinem in potentia relinquunt, ex qua frequenter repetita innascitur, atque inhæret animæ habilitas quædam determinans, & inclinans animam ad actus consimiles eliciendum. Sed quicunque actus idipsum præstat, cum naturaliter agat, ergo quilibet eam auget habilitatem, & habitum subinde.

D. 6. metaphy. q. 1. n. 8.

Contra, Ex *art.* 3. *quæst. præced.* Habitus ut plurimum non generatur per unicum actum, nisi in suo ordine sit perfectissimus: ergo nec quicunque habitum augere potest, sed tantum perfectissimi.

Respondeo dicendum, Habitum non augeri per actum quemcunque. Declaratio: In his, quæ suscipiunt magis & minus, uti sunt habitus non quilibet accessus ejusdem rationis præstat incrementum: Nam nisi actus virtute contineat habitum jam inductum, influere non potest in augmentum habitus jam generati. Quemadmodum nec aquam calidam modicus ignis efficit calidiorem, sed calor intensior id facit, nempe calor, qui virtute continet calorem passo communicatum, cui subinde addere potest alium gradum. Quare actus in quorum virtute habitus non continetur & interim de habitu procedentes, nec illi subinde quicquam intensionis addentes, procedunt ex plenitudine habitus tali in gradu perfecti, sed quia ipsum virtualiter non continent habitum, ideo nec ipsum augere queunt.

Mag. Richardus 1. *d.* 17 *art.* 2. *q.* 3. hanc vocat opinionem cómuniorem, etsi loquatur de habitibus infusis: eadé tamen videtur ratio quo. ad acquisitos

2. d. 7. n. 27. V. *Ad aliud dico.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo, non quamlibet conversionem ad phantasmata speciem intelligibilem augere. Quia, ut dictum est, gradus adveniens non intendit formam magis & minus suscipientem nisi in se intensior sit, quam gradus cui advenit. Tantum ergo ille gradus intendit speciem intelligibilem, qui virtualiter continet habitum perfectiorem, & qui natus est per actum habitum perfectiorem generare: evenire ergo potest ut intellectus pluries ad phantasmata convertatur citra omne augmentum speciei intelligibilis, quæ ex illis phantasmatibus accepta est.

Ex Report. *loco citato.*

Ad secundum dicimus, exempla *art. præcit.* allata non facere contra præsentem solutionem. Nam ad intelligendum, qua ratione ex duobus gradibus unigeneis fiat unum majus singulis gradibus, diximus, id intelligi posse exemplo duorum luminum æqualium, aut etiam inæqualium, ex queis unitis medium est intensius illuminatum, ac prius. Et ita Deo addente gradum aliquem charitati præexistenti, seu sit intensior, seu minus intensus illis, charitas sine dubio auctior ac intensior intelligitur, ac fuerit antea. Et ita pariter eveniret in habitibus acquisitis, si per actum quemlibet gradus adderentur. Sed nos ostendimus id fieri non posse, nisi actus virtute contineant habitum præexistentem, Alioquin enim darent quod non habent: sed gradus omnes habituum infusorum continentur in virtute illius, qui eos elargitur, atque juxta regulas suæ providentiæ auget.

Ad tertium respondeo, actus præcedentes habitum, modo frequenter repetantur ex vestigiis similitudinis ipsorum, gignere in potentiis qualitatem, qua inclinatur potentia ad consimiles actus producendos. Hi ergo actus de poten-

potentia inclinata ad ipsos provenientes, supponunt potentiam esse jam habitu instructa, & de his quæstio procedit. Ad quam diximus, non omnes actus habitum præexistentem intendere, sed illos præcise id præstare ac efficere 2. d.7.n. 27. posse, qui suapte natura & virtute valent generare habitum perfectiorem illo, quem præexistere supponimus. Sicut nec quicunque calor calido subjecto applicitus reddit illud calidius. Sicut ergo actus procedentes de habitu summam perfectionem adepto non reddunt illum perfectiorem, etsi de habitu præexistente exeant, ita actus non coæquantes virtutem habitus, sed illa inferiores, vel remissiores, non addunt majorem intensionem illi, ut explicatum est.

QUÆSTIO LIII.

DE CORRUPTIONE, ET DIMINUTIONE HABITUUM,

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de diminutione, & corruptione habituum.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR TRIA.

I. Utrum habitus corrumpi possit.
II. Utrum possit diminui.
III. De modo corruptionis, & diminutionis.

ARTICULUS I.

Utrum habitus corrumpi possit.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 53. *art.* 1.

4. d. 45. q. 1. 1. d. 3. q. 6. n. 29.



IDENTUR habitus corrumpi non posse. Nam si corruptioni habitus subjacerent, utique id esset vel quia eorum subjectum esse desineret, vel quia per contrarietatem mutuo se se impeterent. Primum dari non potest, cum ipsi potentiis animæ inhæreant, quæ sunt incorruptibiles. Sed nec corrumpuntur propter contrarietatem. Probatio: Oppositionem habentia in re, una quiescunt in anima: unde species contrariorum in mente nullam præseferunt contrarietatem; ergo etsi habitus contrarii reperiantur in potentia appetitiva, 1. d. 3. q. 4. n. 7. unus tamen non destrueret alium.

Præterea. Habitui principiorum qui vocatur *intellectus*, nihil intelligitur opponi nec formaliter nec virtualiter. Siquidem teste Philosopho 4 *metaphy tex.* 8. & 9 oppositum illius venire non potest in mentem alicui: & eadem est ratio de habitu scientiæ, quæ est conclusio ex principio evidenter deducta. Cum igitur hi habitus sint incorruptibiles ex oppositis incidentibus, quæ non inveniuntur, & omnes Quodl. q 17. §. Contra conclusionem. pariter erunt incorruptibiles.

Contra, secundum Aristotelem 6. *Ethic. cap.* 3. Suspicio & opinio, quibus potest subesse falsum, specie distinguuntur, atque opponuntur habitibus intellectualibus, quibus affirmando & negando anima ita dicit verum ut non contingat per ipsas asserere falsum; ergo ii habitus mutuo se se pellunt ab anima, & per adventum unius contrarii corrumpitur alterum.

Respondeo dicendum habitum posse corrumpi. Declaratio: Habitus, quorum subjectum est appetitus sensitivus, aut illi correspondens apprehensiva, necesse est ut corrumpantur deficiente subjecto, cui insunt. Qui ergo sunt in parte intellectiva non perinde esse 1. d 14. §. *Ad tertium principale.* desinunt, sed per causam, cujus actione remittuntur. Secundum quem modum habitus quoque potentiarum sensitivarum intereunt. Nam quoties effectus sunt in aliquo incompossibiles, & causæ eorum sunt simul incompossibiles in causando eo quod simul causare nequeant; verum altera causante, alteram cessare oportet a propria operatione veluti a potentiori impedita: Atqui duo interdum habitus, ut scientia & opinio, sunt simpliciter incompossibiles in eodem intellectu circa idem objectum. Siquidem si cui primum insideat opinio de aliquo, atque deinde superveniat demonstratio, corrumpitur opinionis habitus. Si enim ambæ causæ sint in eodem, nempe medium dialecticum, & demonstrativum: Dialecticum nihil faciet a medio demonstrativo impeditum, adeout nunquam effectus erunt simul, nec causæ simul causabunt. Imo magis una est destruens alterius.

Deinde hoc ipsum ostendit frequens expe- 3. d. 33. n 5. & d. 39. §. *Sed hic sunt duo dubia.* rimentum inter homines. Siquidem habituatus circa objectum intemperantiæ, si ad bonam redeat frugem, & constanter proponat salubrio- 4. d 6. q. 10. n. 16. ra sequi consilia, eligens subinde contraria vitio cui assuevit, non statim tamen delectabiliter & faciliter exequitur quod elegit. Nempe quia non subito in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus, imo vel parum, vel nihil remissus; igitur is frequentando actus virtutis temperantiæ sensim remittitur habitus contrarius, & tandem per temperantiæ habitum acquisitum omnino destruitur habitus vitiosus, ut propterea eadem facilitate & promptitudine virtutem sequatur, ejusque actus exerceat, quanta vo- 4. d. 14. q. 1. n. 6. luptate prius vitium amplectebatur. Nam pugnando contra vitium bene merentur, & oppido acquirunt sibi habitum ad opposita inclinantem. Atque hinc fit, ut magni peccatores non statim ac justificantur, fruuntur illa pace, quam experiuntur perfecti, ac exercitati in virtutibus; quia nempe in contrariam partem inclinant habitus vitiosi nondum extincti per contrarios actus.

Ad argumenta. Ad primum patet ex dictis qua-

qualiter quidam habitus etiam corrumpuntur ex defitione subjecti, ut ii qui partem afficiunt sensitivam, etsi etiam & ipsi subeant corruptionem 2.d.3.q.10. per actus contrarios illorum, quibus inducti fuere in potentias illas. Cum ergo dicitur: Species contrariorum non sunt contrariæ in anima; Verum est, sed habitus, de quibus est sermo ad præsens, non sunt species intelligibiles, nisi juxta quoddam prædicatum utrisque commune, quod tamen non est propria ratio ipsorum. Est enim is habitus, quem dicimus corrumpi, quædam qualitas derelicta in anima ex actibus consimilibus circa idem objectum. Cum igitur ita sit, recte intelligimus tolli hanc 4.dist.49.q.12.n.4. qualitatem per contrariam causam illi, a qua habuit *esse*. Et quamvis fortasse inter has causas non sit oppositio formalis, sufficit tamen oppositio virtualis, quatenus effectus unius opponitur causæ alterius effectus, uti dictum fuit de actibus temperantiæ virtutis, & vitii ipsi oppositi.

Ad secundum concedendo, oppositum primi principii non esse quid mente conceptibile, nec destrui posse per tale contrarium, nec per actus ejus, qui nusquam esse possunt, ac subinde *Intellectum*, quia est habitus principiorum, esse incorruptibilem per oppositionem formalem, & virtualem: sed tamen alia ratione subire posse diminutionem & corruptionem exinde patet, quod habitus principiorum non est naturæ innatus, sed illi superadditus, & inductus per actum perfectissimum assentiendi complexioni terminorum quibus constat: hunc (a) enim assensum sequitur habitus, alioquin cessante actu assentiendi non maneret in intellectu aliqua principii notitia. Itaque quemadmodum is habitus potest magis magisque intendi per frequentes assensus elicitos, ita ex omissione ejusmodi actuum remittuntur habitus, & tandem *esse* desinunt in anima. De alio autem habitu, scientiæ nimirum, dictum est, ei opinionem formaliter contrariari, & quemadmodum adveniente scientia, corrumpitur opinio, ita & scientia esse desineret si rursum sciens incideret in opinionem ob defectum virium sensitivarum, sine quibus parti intellectivæ pro præsenti statu opinari non licet.

ARTICULUS II.

Utrum habitus possit diminui.

Doctor locis in margine citatis S. *Thom.* 1. 2. *q.* 53. *art.* 2.

RESpondeo dicendum, dubitari non posse, quin habitus acquisiti diminui, fierique queant minus intensi. Siquidem habitus ejusmodi acquiruntur ex actibus frequenter elicitis circa unum objectum, ad quorum consimiles eliciendos subinde inclinant potentiam, quam afficiunt, & ex iisdem actibus suo modo augentur, 1.dist.17.q.2. quod & dicit Aristoteles 2. *Ethic. cap.* 1 Qua ergo ratione intendi possunt, ita & diminui. Dictum est autem *articulo præcedenti*, eos destrui posse per contrariam causam illius, per quam inducti sunt. 3.d.33.n.5. Quare si causa inducendi habitum intemperantiæ extitit actus vitiosus frequenter elicitus, per contrarios actus destrui potest, non statim, sed sensim: per primum enim actum virtutis vel nihil, vel tenuiter remittitur habitus vitiosus, sed eosdem repetendo primum remittitur vis & efficacia habitus contrarii, ac tandem per impigrum exercitium virtutis penitus extinguitur.

ARTICULUS III.

Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

Doctor locis in margine citatis S. Thomas 1. 2. *q.* 53. *art.* 3.

RESpondeo dicendum, revera habitum & diminui & corrumpi per cessationem ab opere, vel actibus, ad quos inclinat. Cum enim habitus intendantur & augeantur per actus frequenter elicitos; qua de causa fieri potest, ut intellectus minus perfecta specie intelligibili ornatus polleat habitu intensiori circa aliquod intelligibile, respectu cujus remissiorem habet habitum intellectus intensiori & limpidiori specie instructus. 2.d.3.q.10, §. *Ad quæstionem.* Subinde cessans ab actibus, in quos posset per habitum, semper minori, atque minori efficacia in eosdem inclinabit. Ex facilitate autem, ac promptitudine exeundi in opus, scimus potentiam esse habitu præditam; diminuta ergo hac facilitate, & promptitudine ad operandum, oportet, habitum evasisse minus intensum, & tandem abiisse in nihilum. Quo fit ut scientiarum habitus intereant per non usum illorum, & virtutes minuantur non exercitatæ, frequenter locum illarum occupantibus habitibus vitiorum. Actus enim consimiles illorum, ex quibus habitus genitus est, actus inquam, ejusmodi 4.d.14.q.1.n.6. firmant, ac stabiliunt habitum; cessantibus ergo actibus habitum perficientibus esse desinit habitus, modo sit ex actibus acquisitus.

Causa autem hujus vicissitudinis, & interitus habituum in parte intellectiva, non est defectus subjecti cui inhærent, sed ultra rationem explicatam *art. primo* est ordo & armonia quam 4.d.45.q.3.§. *Ad intellectum V. Ad aliud* tenet cum portione sensitiva, ratione cujus illi non datur exire in actum sibi proprium, nisi una sensitiva circa objectum, quod intellectiva speculatur, tendat suo modo, nempe imaginando particulare, vel signatum vel vagum. Porro cessantibus actibus sensitivæ circa singularia, species in intellectu receptæ haud ipsam immutant ad intelligendum illorum objecta. Quamvis ergo habuerit habitus quosdam, ut circa Metaphysicalia, Geometrica &c. oblivione superveniente in parte sensitiva, ac obliteratis speciebus memoriam sensitivam constantibus, in parte intellectiva non supersunt habitus scientiales donec rursum speciebus propriis instruatur phantasia: cessantibus ergo actibus seu per segnitiem, seu per oblivionem primum habitus remittuntur, ac exinde penitus intereunt.

(a) 3. d. 14. q. 2. n. 8. Tametsi doctor ibi proprie videatur loqui de habitu, qui est species intelligibilis scribit enim, *post intellectionem principii esset aliquis in potentia essentiali ad intellectionem sicut prius*; quod proprie de specie intelligibili verificatur. Est tamen etiam verum de habitu, qui est qualitas dans facilitatem, promptitudinem, & inclinationem; quæ omnia ad perfectum assensum connexioni principiorum consequuntur. De horum differentia dictum est in *præcedentibus*. Sed vide *quæst.* 10. *dist.* 3. *secundi* & 1. *d.* 3. *q.* 6. *n.* 29.

QUÆ-

QUÆSTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione habituum.

ET CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum multi habitus possint esse in una potentia.
II. Utrum habitus distinguantur secundum objecta.
III. Utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.
IV. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS I.

Utrum multi habitus esse possint in una potentia.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thomas 1. 2. *q.* 54. *art.* 1.

2. d. 3. q. 10. n. 12.



IDENTUR multi habitus haud esse posse in una potentia. Etenim habitus est propria potentiæ perfectio disponens, ac inclinans ipsam ad productionem actuum similium illis, ex quibus inductus est. Atqui potentia una, simplexque est; ergo unico perficitur habitu, non indigens subinde aliorum a quibus perfectionem expectet.

Quodl. q. 13. n. 30. 9. met. q. 5. n. 9.

Præterea, Ex objectis specificantur potentiæ ut scribit Aristoteles 2. *de Anima tex.* 33. tendens ergo potentia in proprium objectum ex eo fit, ut acquirat habitum quo magis in illud inclinatur. Ipsum autem objectum unius rationis ab ea tantum potentia est attingibile, quæ per illud specificatur, ergo ab uno tantum habitu est perfectibilis, nempe ab eo qui gignitur ex actibus, per quos potentia circa proprium versatur objectum.

1. d. 3. q. 6. *In argumentis principalibus.*

Præterea, Sicut unum corpus simul figurari nequit diversis figuris, ita nec potentia simul figurari pluribus diversisque objectis, quæ fuit ratio Algazelis, 4. *metaphy.* Id autem sequeretur ponendo intellectum, aut aliam potentiam simul ornari diversis habitibus; est igitur hoc factu impossibile.

Contra, Intellectus una potentia est, quemadmodum & voluntas. Ille autem pollere una potest pluribus scientiis, quæ sunt habitus disponentes ipsum ad intelligendum objecta scientiarum, & ea, quæ virtualiter in his includuntur. Similiter voluntas est capax multarum virtutum, quas per proprios illarum actus sibi potest comparare.

Respondeo dicendum, multos variosque habitus una esse posse in potentia eadem. Et quidem de habitibus scientialibus res est manifesta.

1. d. 3. q. 6. §. *Contra istā opinionem*

Quis enim simul pollere potest habitu metaphysicæ, scientiæ naturalis, & mathematicæ, qui habitus distinguuntur ad distinctionem objectorum circa quæ versantur. Nam habitus minus universalis, ut scientiæ naturalis, & magis universalis, ut metaphysicæ sunt distincti habitus: Alioquin metaphysica ut talis non foret habitus distinctus intellectus, quia esset de universalissimo objecto ad omnia alia objecta. Hinc habitu universaliori contingit uti, non utendo aliquo alio minus universali. Unde potest quis elicere actum circa universalius, eo modo, quo respicitur ab habitu illo universaliori non habendo actum circa minus universale; Sunt ergo simul in una eademque potentia plures habitus.

D. 6. metaphy. q. 1. §. *Inter dictas ergo opiniones.*

Et quidem cum habitus intellectus sit qualitas quædam inducta atque firmata ex frequenti consideratione, vel unica perfecta, inclinans intellectum respectu complexi speculandi: ex hujusmodi actibus considerandi diversa genere attingentibus objecta, qualia sunt communissima, quæ sub metaphysicæ considerationem cadunt, naturalia, circa quæ versatur scientia naturalis, & mathematica, quæ primo sunt imaginabilia, ut physicalia, primo sensibilia, & methaphysicalia intelligibilia, sed nec imaginabilia, nec sensibilia, licet ex principiis via sensuum cognitis, intelligantur; necesse est de consideratione frequenti talium objectorum, diversos induci habitus in intellectu naturali lumine se se in talibus exercente considerationibus. Hi porro habitus formaliter inclinant ad speculanda propria objecta, & virtualiter ad considerationem eorum, quæ in objectis virtualiter includuntur. De quibus in sequentibus erit sermo explicatior.

Ad argumenta. Ad primum dicimus quamvis potentia una suo modo habitu perficiatur, pro ejus tamen amplitudine & capacitate non adæquate perficitur, etiam loquendo de habitibus naturali lumine acquisitis. Quare licet quis præditus sit perfectissimo habitu rerum mathematicarum, nihil tamen impedit, eum versari quoque circa res naturales & a materia omnino abstractas, uti sunt methaphysicalia quæque. Frequenter autem considerando alia objecta ab illo, in quod inclinat habitus, quem acquisivit, quove potentia perficitur, subinde aliis habitibus imbuatur oportet.

Ad secundum dicimus, qualis sit distinctio potentiarum ex objectis declaratum fuisse 1. *p. q.* 77. *art* 3. Ex objectis enim diversis cognoscimus quidem distinctionem potentiarum, sed nequaquam aut ipsa, aut actus, vel ordo ad actum ingredi possunt rationem formalem illarum, adeout inde distinctionem accipiant specificam. Tendens ergo potentia in proprium objectum, acquirit sibi habitum ipsam facilitantem ad considerationem illius, & subinde tali habitu perficitur. Sed non propterea tamen impeditur, quin alia sub proprio objecto, considerans

pari-

D. 6. metaphy. q. 1. Addit §. Ulterius Est scitum.

pariter habitus circa illa objecta acquirat. Quare argumentum magis probat unum præcise esse habitum scientialem, quam quod intellectus nequeat ornari pluribus habitibus. Quodsi ad hoc instantia deducatur, erit quæstio de vocibus magis ac de re. Siquidem constat plures esse habitus scientiales, quamvis eorum subjectum diceretur unum: id enim esset verum de unitate materiali, non formali.

S. Thomæ responsio §. Ad tertium

Ad tertium est responsio hæc: Corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum: & ideo non possunt esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figuræ.

Nos dicimus 1. *p. q.* 58. *art.* 2. & *q.* 85. *art.* 4. ostendisse intellectum finitum seu Angelicum, seu humanum simul posse plura intelligere, etiam non sub modo unius. Unde breviter ad argumentum aimus, inductam similitudinem non urgere, quia quod in corpore est ratio incompossibilitatis figurarum, abest ab habitibus intellectualibus. Unde 7. *met. t. c.* 23. in tex. & comm. dicitur, rationes oppositorum non esse oppositas in intellectu. Nam species contrariorum simul sunt in anima, cum tamen contraria simul esse nequeant in eodem subjecto.

ARTICULUS II.

Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Doctor dist. 3. *q.* 7. §. Ad secundum in oppositum *n.* 41. 6. *met. q* 1. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 54. *art.* 2.

Prologi q. 3. §. Ex prædictis n. 15.

Videntur habitus minime distingui secundum objecta. Etenim bona & ægra valetudo specie distinguuntur; perinde ac albedo & nigredo, pulchritudo & deformitas in corpore, & bonitas ac malitia in moribus. Sed unicus medicinæ habitus scientialis considerat atque versatur circa corpus humanum ægrum, & sanum, unicaque scientia moralis attendit considerandis vitiis atque virtutibus in actibus humanis; & unicus habitus de coloribus omnes colorum species attingit, & sic de cæteris hujusmodi; ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

Præterea, Si intellectiones objectorum specie diversorum forent specie distinctæ, unde diversi intellectui habitus inderentur; igitur de specie qualibet specialissima esset propria scientia. Hoc autem est inconveniens; nam alioquin de pluribus specialissimis speciebus haud esse posset una scientia.

Præterea, Objectum non est distinctivum habitus nisi ut causa efficiens: causæ autem efficientes non distinguunt effectus specie, quia a causis diversis specie potest esse idem effectus specie, sicut calidum idem specie generatur univoce, & æquivoce ab igne, & a sole.

Præterea, Diversæ scientiæ sunt diversi habitus: Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias: Sicut terram esse rotundam demonstrant Naturalis & Astrologus, ut dicitur, 2. *Phys. tex. c.* 17. igitur habitus non distinguuntur secundum objecta.

Contra, Aristoteles 6. *Metaphy. tex. c.* 2. dividit scientiam in tria membra juxta distinctionem trium objectorum in genere, cui adhærent Avicenna 1. *Metaphysicæ suæ*, Boetius *in libello de Trinit.* aliique communiter.

D. 6. met. q. 1. n. 4.

Respondeo dicendum, Habitus distingui secundum objecta concurrentia una cum potentiis ad actus, ex quibus generantur habitus. Declaratio: Actus est suapte natura generans habitum, propterea quod naturaliter suam similitudinem relinquit in potentia, in qua recipitur, cujusque est actus: Objectorum autem specie differentium sunt diversæ similitudines reales; ergo quanta est differentia actuum, tanta sit oportet & habituum ex illis generatorum. Porro actus est generans habitum, sicut forma aliqua est causa, vel ratio causandi aliam formam; sicut lumen solis in medio est ratio gignendi ibi calorem. Quemadmodum ergo species intelligibilis lapidis specie differens a specie hominis, est ratio, ut actus intelligendi unum non sit causa intellectionis alterius, ita hæc forma, quæ est actus, est causa alterius suæ similitudinis quæ tribuit potentiæ elicienti actum.

1. d. 3. q. 9. §. Ad aliam probationem.

Eadem habet q. 2. prologi n. 5. & d. 3. q. 8. §. Ad tertium principale & 3. d. 36. n. 23. & 6. metaph. q. 1. §. Inter dictas ergo opiniones.

Quapropter habitus omnes talium specie distinctorum oportet specie differre, modo habeantur virtute propria talium objectorum. Nam hæc duo plus differre necesse est, quam individua unius speciei, adeoque specie differunt. Cæterum species una specialissima involvere potest multas alias species virtualiter, sive passiones earum, seu per modum causæ, seu per alium ordinem essentialem; & tunc habitus ille, qui est formaliter illius objecti primi alia virtute includentis, est virtualiter aliorum objectorum, & non formaliter & primo. Est igitur ille habitus unus ab unitate primi objecti virtualiter continentis quæcunque in illo continentur. Non est autem proprius cuicunque virtualiter contento in primo objecto, sed qui essent habitus proprii illorum contentorum forent distincti, sicut illa sunt distincta.

Prologi q. 3. Ad primum argum. primæ quæstionis V. Ad tertium secundæ viæ.

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex dictis. Nam homo ponitur subjectum medicinæ & scientiæ moralis, eo quod virtualiter contineat earum scientiarum veritates. Ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum. Similiter anima hominis continet virtualiter rationem felicitatis naturalis, sicut patet ex 1. *Ethic.* ubi ex ratione animæ concluditur ratio felicitatis naturalis hominis. Quare homo est finis ultimus earum scientiarum, ad quem tam sanitas, quam felicitas naturalis ordinantur. Non est autem accipienda distinctio habituum ab iis, quæ virtute includuntur in subjecto primo, ad quod cætera in scientia considerata ordinantur, sed ab ipsis objectis primis ut dictum est; tametsi ut passiones in illo inclusæ formaliter considerantur oporteat & actus, quibus attinguntur, & habitus subinde ex illis inductos pariter & specie differre.

Homo est subjectū tum moralis sciētiæ tum medicinæ, & ad ipsum hominem tam sanitas quam felicitas naturalis ordinatur.

Ad secundum concedo eos omnes habitus specie differre, modo habeantur virtute propria talium objectorum. Nam ad intellectionem albi & nigri, necessario requiruntur aliqua specie diversa, puta album & nigrum, vel aliqua, quæ talia includant. Cum autem deducitur fore inde, ut de qualibet specie specialissima esset propria scientia, atque ita de pluribus ejusmodi speciebus non foret astruendus unus habitus. Ad hoc dictum fuit in *solutione*. Nam habitus ille, qui est formaliter primi objecti alia subinde includentis, est virtualiter aliorum objecto-

rum

rum virtute in primo contentorum, licet non formaliter & primo.

Ad tertium respondeo, Licet a causis essentialiter ordinatis, quarum una est univoca, æquivoca altera, esse queat effectus unius rationis, uti exemplificatur de calore; quando tamen causæ efficientes proxime ejusdem rationis ad effectum, causant aliqua inquantum ipsæ causæ sunt distinctæ idque præsertim cum utraque est univoca effectui, sive univocatione completa, sive diminuta, a causis ejusmodi distinctis nequit procedere effectus unius rationis. Et ita revera se habent actus specie distincti respectu habituum per eos inditorum. Porro *univocationem completam* dico, quando est similitudo in forma, & in modo essendi ipsius. *Diminutam* vero cum est similitudo in forma, sed non in modo essendi formæ: Et hoc modo domus extra est a domo in mente: atque hinc Philosophus 9. *Metaphy tex c.* 30. appellat hanc generationem aliquo modo univocam. Quia igitur objectum est causa proxima notitiæ, & univoca quamvis diminuta univocatione, fit ut distinctio formalis objectorum causantium notitias, inquantum ipsa sunt distincta necessario inferat distinctionem formalem notitiarum, & habituum subinde procedentium ex eis.

Prologi q. 4. *ad finem*.

Quæ univocatio completa quæve diminuta.

Ad quartum est responsio talis: Terram esse rotundam per aliud medium ostendit Naturalis, per aliud Astrologus. Hic enim id demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclypsium, vel per alia ejusmodi. At naturalis id ostendit per medium naturale sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud ejusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est syllogismus faciens scire, ut dicitur 1. *Post. tex.* 5. dependet ex medio, & ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

S. Thom hic §. *Ad secundum, & in solutione*.

Quod & amplius declaratur: Nam habitus, & est habitus, & est forma; inquantum; habitus est habet distinctionem ex objecto: inquantum est forma potest distingui a principio activo: respectu autem habitus scientifici principia sunt causæ effectivæ. Quamvis igitur ubi est idem scibile, ut terra est rotunda, non sit distinctio per objecta, esse tamen potest distinctio ex diversitate principiorum sciendi, per quæ Mathematicus, & Physicus ostendunt terram esse rotundam, atque ita est distinctio habituum inquantum sunt formæ.

Contra Forma est communis ad habitum; quia omnis habitus est forma non e converso: impossibile est autem aliqua esse distincta in ratione superioris & non distingui in ratione inferioris; ergo impossibile est, aliqua esse distincta in ratione formæ, & una indistincta in ratione habituum. Id enim perinde est ac si diceretur, aliqua distingui in ratione animalis & interim haud distingui in ratione hominis.

Prologi q. 1. §. Ad secundũ principale.

(a)

Deinde responsio ista supponit principia esse distinctiva habitus conclusionis in alio genere causæ, quam ut principia effectiva, quod est falsum. Nam si aliquam rationem causæ distinctivæ habent, ad hos habitus, non alia planeeis attribui potest, quam ratio causæ effectivæ.

(a) Cajetanus in *comment.* scribit Scotum perperam intellexisse literam S. Thomæ affingens illi quod nunquam somniavit. Sed Mag. Lychetus ostendit Cajetanum in hoc passu non esse assequutum quod intendit S. Doctor, ejusque expositionem non congruere literæ textus in hoc *articulo*. Sed videndus Lichetus.

Quare dicimus ad argumentum nullum esse inconveniens idem objectum respici a duobus habitibus specie distinctis, esto esse nequeant idem habitus plurium objectorum. Nam alia atque alia est ratio sub qua intellectus tendit in idem objectum, ex quo fit ut diversi, & alterius rationis habitus per eos actus generentur.

Prologi q. 4. n. 41. Nec aliud plane videtur sentire S. Thomas allata in responsione, esto modus id explicandi non approbetur a Magistro Scoto.

ARTICULUS III.

Utrum habitus distinguantur secundum bonum & malum.

Doctor Quodl. q. 18. §. Ex isto 2. *d.* 27. *q.* 1. *n.* 9. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 54. *art.* 3. *Huc spectant dicta supra quæstione* 18. *art.* 5.

Videntur habitus minime distingui secundum bonum & malum. Etenim sicuti habitus ex actibus sunt, ita in actus influunt ipsa objecta: Sed circa unum idemque objectum, quis habere potest actus bonos & malos: ergo secundum bonum, & malum attendi non potest habituum distinctio. Minor patet; nam quis potest erogare eleemosynam propter Dei amorem, & item elargiri gratia captandi gloriam vanam.

Præterea, Malum aliud non est, quam boni oppositi privatio, juxta doctrinam Dionysii 4. de divinis Nominib. *Malum ex quocunque defectu*. Privatio autem vel defectus non dat speciem, sed magis importat speciei absentiam; ergo ex malo non constituitur habitus in specie a bono distincta, & diversa.

Contra, Habitus virtutis adeo contrarius est habitui vitioso, ut per illius actus hic destruatur, & e converso: Contraria autem specie differunt; ergo & habitus boni specie differunt ab habitibus malis.

Respondeo dicendum secundum differentiam boni & mali habitus specie distingui. Declaratio: *Virtus* (ut scribitur 2. Ethic. cap. 6.) *est habitus electivus medii, ut determinatur a recta ratione*. Recta autem ratio determinat, sive judicat, oportere actum ejus habitus generativum ornatum esse multis circumstantiis. Nam etsi actus versetur circa objectum conveniens, nisi operanti adsit recta ratio, cui actus conformetur non est bonus moraliter: conformitas igitur ad rationem rectam efficit actum generativum virtutis moraliter bonum. Quapropter is habitus cum potentiæ inhæret disponit, inclinatque ad actum convenientem dictamini recto prudentiæ, quemadmodum quando inest habitus vitiosus inclinat ad actus minime congruentes dictamini rationis rectæ, imo ei omnino disconvenientes, & repugnantes: & ejusmodi sunt habitus temperantiæ & intemperantiæ; oportet ergo eos specie differre. Nam uti ille est habitus virtutis eo quod genitus sit ex actibus prudentiæ coexistentibus in operante, & ad consimiles actus subinde inclinans, ita ei contrarius habitus inditus fuit ab actibus intemperantiæ contra dictamen prudentiæ elicitis, & ad alios similes illorum subinde inclinat. Specie igitur ii habitus distinguuntur quia per convenientiam & disconvenientiam ad rationem rectam, qua convenientia & disconvenientia fit ut alter sit habitus virtutis, alter vero vitiosus.

1. d 17. q. 3. §. Ad oppositum & infra, & §. Intelligendum.

Atque non alia ratione est, quod vitium sit & dicatur esse contra naturam, virtus vero juxta ipsius naturæ inclinationem. Nam revera vitium est

2. d. 7, 6. Ad quartum principale.

est contra illum actum, qui natus est elici conformiter inclinationi naturali, quod est naturale dictamen intellectus, obiiciens potentiæ appetitivæ quid eligendum sit juxta legem naturalem, aut positivam. Ac propterea ex hac convenientia, & repugnantia ad naturæ rationalis inclinationem hi habitus, eorumque actus specie distinguantur oportet.

De his actum supra q. 18.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, cum unum idemque objectum est materia habitus virtutis & vitii, id evenire non posse, nisi quia sub alia atque alia ratione respicitur ab habitibus illis, juxta quam diversitatem rationis objectivæ diversus fundatur ordo ad rationem recte dictantem de ipsius objecti convenientia, & disconvenientia ad naturam rationalem, atque de omnibus circumstantiis, quibus oportet actum transeuntem super tale objectum esse ornatum. Hi autem ordines respicientes alio, atque alio modo rectam rationem, contrarii usqueadeo sunt, ut se se mutuo excludant: specie igitur distinguuntur, ut contraria sub eodem genere,

Ad secundum dictum fuit *quæst.* 18. *art.* 5. aliud non sequi, nisi quod habitus malus, ut & actus ejus distinguitur specie privativa: Nam malitiæ eo modo differunt, quo bonitates, si specie, specie, si numero, numero. Sicut enim actus, vel habitus mali nati sunt habere proprias bonitates, quia convenientias vel conformitates, sive eidem regulæ sive aliis, ita singuli habent proprias carentias, secundum quas & ab habitibus bonis & inter se etiam specie, vel numero distinguuntur. Hæc igitur privatio convenientiæ ad naturam rationalem ob quam habitus est malus, est pariter formalis ratio distinguendi privative ipsum ab habitu moraliter bono, quemadmodum, & convenientia est sibi formalis ratio distinguendi positive.

ARTICULUS IV.

Utrum unus habitus ex multis habitibus, constituatur.

Doctor 6. metaphy. q. 1. Prologi q. 3. in lat. loc. cit. & ubi citatur art. primo & secundo. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 54. *art.* 4.

S. Thomæ fundamenta hic.

Videtur habitus esse simplex qualitas non conflata ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat; Etenim potentia una indivisa sive multa versatur, secundum quod conveniunt in aliquo uno, nempe in generali quadam objecti ratione; ergo etiam idem simplex habitus ad multa se se extendere potest quatenus ea preseferunt ordinem ad aliquod unum, quæ est specialis ratio objecti, vel una natura, vel unum principium.

Præterea, Habitus cum sit qualitas quædam, est forma simplex: Sed nullum simplex constituitur ex pluribus; ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Præterea, Scientiarum communis sententia assignat primum subjectum id, quod est commune ad omnia illa, quæ sub scientiarum considerationem cadunt: sicuti in Geometria est *linea*, in Aritmetica *numerus*, in Metaphisica ens; ergo una quædam simplex qualitas est habitus quicunque acquisitus; Etiamsi ad ipsum multa omnino pertineant.

S. Thomæ primum & tertium principale.

Contra, Generatio habitus non est simul, sed successive fit ex pluribus actibus; ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus. Rursus, De una sola conclusione potest scientia haberi actu, & habitu: Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam sicut ad Geometriam, vel Aritmeticam; ergo unus habitus constituitur ex multis habitibus.

S. Thomæ & Thomistarū Sententiam late explicat Doctor ex dictis eorum.

Respondeo, Aliqui propter argumenta ad primam partem inducta, censent, scientiam, & ita de habitu quocunque acquisito, unam esse speciem specialissimam circa objectum unum, ad quod plura attribuuntur sub eadem ratione considerandi. Ex multis igitur actibus intelligendi scientia acquisita in uno intellectu una numero est, sicut in uno appetitu est una Temperantiæ virtus etsi ex multis actibus generata. Distinguendum est tamen: Etenim quædam formæ suscipientes magis & minus inducuntur, unica transmutatione, juxta gradum perfectionis suæ, ut albedo vel pluribus actibus conformibus, ut Temperantia: Quædam autem pluribus difformibus, ut scientiæ, in quarum quidem generatione hunc imaginantur processum. Nam rectum adhibendo ordinem acquirendi eas, ex actu cognoscendi primum principium scientiæ alicujus, ipsa scientia primum generatur. Siquidem hoc ipso statim habetur totum esse ejus habitus scientifici, licet in gradu imperfecto, & infimo, estque is habitus intellectus primi principii scientiæ jam acquisitæ. Deinde de aliorum principiorum cognitione idem habitus augetur, fitque intellectus plurium principiorum, & ultra ex principiis deducendo conclusiones amplius augetur, diciturque propterea scientia earum conclusionum, semper tamen manens idem habitus, nec aliam subiens differentiam, nisi penes rationem tantum. Quemadmodum & aliæ formæ recipientes intentionem in quocunque gradu sistant in illo, excludunt compositionem omnem realem nam aliam non admittunt differentiam ultra gradus inferiores quos virtualiter continent, nisi rationis tantum, quæ profecto differentia non sufficit ad compositionem.

Nec quidquam huic positioni officit, quod actus ex quibus generatur, & augetur habitus videantur quasi specie differre, ut intellectiones diversorum principiorum, & diversarum conclusionum; nam actus differunt sicuti objecta cognita, sed habitus unus ex omnibus est generatus ad similes actus subinde inclinans. Hoc confirmatur; Siquidem principium perfectius cognoscitur quum ex illo conclusio deducitur; non autem id eveniret nisi habitus principii intenderetur; ergo alius non generatur, sed præcise augetur is, qui præexistit. Addunt etiam, habitum nedum modo prædicto augeri, sed etiam in frequenti ejusdem consideratione: quo fit ut eo habitu magis cognoscatur unum principium, quam aliud, & una conclusio præ alia, quia frequentius considerata; semper autem conclusione prius est principium, & ratio cognoscendi posterior.

Quanta est differentia actuum, tanta & habituum.

Hæc opinio sic explicata nobis non probatur; quare primo arguimus contra illam sic: Actus naturaliter sunt habituum generativi in sententia communi, eo quod naturaliter suam similitudinem passo imprimant: differentium vero specie secundum proprias rationes agentium sunt diversæ similitudines reales; ergo quanta est actuum differentia tanta sit oportet & habituum. Confirmatur: Causa quare actus differentes in moribus, ut temperantiæ, & justitiæ generent diversos habitus specie, alia non est, nisi quia secundum proprias rationes specificas, natu-

naturales similitudines similiter differentes imprimunt potentiæ; ergo ubi est eadem causa est idem effectus. Quapropter videtur sine ratione dictum, quosd in habitus tantum generari ex actibus uniformibus, quosdam vero ex difformibus. Alioquin quis poterit opinari non esse nisi unam virtutem moralem, quæ genita sit ex quocunque actu moraliter bono, & exinde augeri, non modo per similes actus, sed etiam per difformes, quemadmodum opinantes afferunt de habitu scientiæ.

Si Scientia est habitus simplex idem est de habitu morali.

Deinde, Verum inquantum evidens natum est causare habitum in intellectu cognitivum ejus objecti; alia autem est ratio evidentiæ veritatis in principio & conclusione: principium enim est verum propter se ex terminis; conclusio vero est evidens propter aliud, ex quo ipsa infertur conclusio; ergo alium atque alium habitum cognoscitivum causant in intellectu hæc duo alterius & alterius rationis objecta. Rursus, cum intellectu principiorum aliquorum, & scientia aliquarum conclusionum in Geometria stat ignorantia alicujus conclusionis ejusdem scientiæ; non tantum ignorantia negationis sed etiam dispositionis per falsigraphum generata: impossibile est autem respectu ejusdem complexi simul in eodem intellectu stare habitus oppositos; ergo respectu conclusionis ignoratæ non habetur habitus qui sit scientia ejus.

Alius habitus principii, alius conclusionis.

Confirmatur, Cum addiscitur conclusio ignorata, habitus præcedenti oppositus inducitur; ergo habitui scientiali jam præexistenti fit additio alterius habitus respectu conclusionis prius opinatæ & nequaquam scitæ. Rursus, contradictio omnino videtur, unum eundemque habitum esse respectu objecti disignati, ut conclusionis ignoratæ, & tamen potentiam habitu præditam nullum prorsus habere posse actum ne imperfectissimum quidem circa tale objectum. Est autem evidens respectu conclusionis ignoratæ intellectum de præexistentis habitus virtute in nullum exire posse actum sciendi, imo nec opinandi, cum firmiter ob apparentem deductionem teneat oppositum; ergo habitus scientiæ præexistens nulla ratione esse potest idem numero cum habitu nuper acquisito conclusionis olim ignoratæ.

Amplius, ex habitu intenso quis perfectius tendere potest circa quodcunque objectum, cujus est, quam ex remisso: ergo si addiscendo novas conclusiones intenditur habitus prior, poterit habitu præditus perfectius speculari quodlibet, respectu cujus ponitur habitus, ac sibi licuerit prius. Hoc autem esse plane falsum, declaratur: Nam possibile est, ut dum quis attendit novis addiscendis conclusionibus, jam scitarum, vel alicujus ex eis, obliviscatur, aut certe minus perfecte sciat, ac antea, quam primum scitas conclusiones considerasset. Hoc ipsa experientia docet: Nam addiscens secundum librum Geometriæ, negligit interim considerare primi libri conclusiones, saltem aliquas, quarum non est tunc usus. Nunquid tali in casu, cum quis addidicerit secundum, perfectius poterit speculari quamlibet conclusionem primi, quam prius, quando ignorans secundum, frequenter conclusiones primi libri speculabitur?

Confirmatur: Siquidem aliter opinantes afferunt, duplicem esse modum augendi habitum, nempe per actus similes & per difformes. Cum per similes crescit, ajunt, id perfectius sciri cujus sunt illi actus, quam aliud, circa quod tot actus non eliciuntur; ergo habitus respiciens frequenter hoc speculatum, augetur sine augmento habitus respicientis illud raro speculatum, quod est impossibile, ponendo hunc habitum esse unam eandemque simplicem qualitatem.

Postremo, In quacunque qualitate sunt gradus differentes secundum magis & minus, habentes utique ordinem essentialem sic, ut unus includat alterum virtualiter usque ad supremum, ut patet in albedine; & alioquin nihil unum conflaretur ex omnibus illis. Sed in habitu scientiæ juxta hanc positionem, non est dare tales gradus ordinatos respectu diversorum scibilium; ergo quæ diversa respiciunt scibilia esse non possunt ejusdem habitus gradus: Sint ergo oportet habitus differentes. Probatio minoris: Complures sunt conclusiones Geometriæ, quarum utralibet potest indifferenter addisci ante aliam; ergo gradus respicientes unam illarum non habet per se ordinem ad illum, qui respicit aliam. Respondeo: gradus in habitu habent ordinem, esto non sit ordo objectorum. Contra: Omnis gradus habitus respicit quodlibet contentum sub primo subjecto ejus habitus, licet per actum magis & minus intensum: In casu quicunque gradus præcise non respicit quodcunque objectum secundum actum quemcunque.

Gradus habitus non sũt inter se ordinati in contraria positione.

Si dicatur sic: Gradus infimus non respicit quodlibet sub primo objecto, sed illud tantum circa quod esse potest imperfectissima operatio. Exemplum de minimo calore respectu stupæ.

Contra; Saltem quantumcunque detur minimum scibile, in illud potest omnis gradus superior, sed non e converso. Hoc etiam argumento probatur multas esse prudentias: nam contingit habere rationem rectam circa materiam temperantiæ, & non circa materiam fortitudinis, & e converso. Sed de his *infra*.

Hucusque inductas rationes licet posset quis eludere distinguendo de habitu, ut est in tali & tali gradu, & considerando in tali gradu non esse habitus talis objecti, sed ut in alio; quas evasiones perscrutari brevitatis gratia omitto; non videtur tamen quomodo ad aliquas saltem illarum rationabiliter responderi queat. Etenim oporteret respondentem negare propositiones universales circa materiam de habitibus ab omnibus admissas, ultroque concessas in aliis habitibus; quas sane negando, nec instantias in medium proferendo, nisi in casu, plane est irrationabiliter protervire, ex 8. *Topicor.* Aliter enim videretur posse negari tales universales in aliis habitibus, nec superessent principia ulla probandi distinctionem quorumcunque habituum, ut tactum fuit in confirmatione primæ rationis.

Eas tamen evasiones accurate refellit Mastrius Scotista *disput.* 12. *in Logica q.* 2. *art.* 2.

Quod adducitur pro confirmatione illius opinionis, principium magis cognosci quam conclusio ex eo deducitur. Id si verum est non concludit, conclusionis habitum non esse alium ab illo: nam licet sit alius habitus, ut docet Aristoteles 6. *Ethic. cap.* 3. attamen principii habitus intenditur propter speculationem principii in se, quæ forte tunc est intensior quum ex illo conclusio deducitur, quam quando in se consideratur sine ordine ad quodcunque aliud.

Pro quæsiti solutione esto primum dictum: Loquendo de habitu, quatenus est qualitas intellectui indita ex frequenti consideratione, vel unica perfecta formaliter inclinans intellectum respe-

respectu complexi speculandi, tot sunt habitus scientiales specie distincti, quot sunt conclusiones diversæ demonstrabiles. Declaratio: Scientia est habitus cognitivus conclusionis demonstrationis ex diffinitione ipsius *scire*, 1. Poster. tex. com. 5. ergo quot sunt conclusiones demonstrabiles tot sunt scientiæ. Consequentia probatur: Siquidem habitus distinguitur per objecta, & subinde scientiæ distinguuntur per scibilia: hæc scibilia sunt conclusiones demonstrabiles. Deinde, habitus innotescunt per actus: respectu diversarum conclusionum sunt diversi actus sciendi specie; ergo & habitus diversi: minor probatur: Nam illi sciendi actus diversi sunt non tantum numero, quia sic distinguuntur actus sciendi circa eandem conclusionem eliciti: differentia major differentia numerali est differentia specifica. Rursus, aliquid per causam cognoscere, est ipsum scire, 1. *Poster. tex.* 5. cum ergo alia demonstratio sit per quam ejusmodi conclusio cognoscitur, & alia qua innotescit aliud scibile, videntur specie differre hæ scientiæ. Quodlibet igitur complexum habet habitum proprium. Et quidem si principium est intellectus, habitu attingitur, quemadmodum & conclusio per scientiæ habitum, qui formaliter inclinat intellectum ad speculationem illius scibilis, veluti naturalis similitudo ex ejus consideratione derelicta.

Qua ratione tot Scientiæ quot scibilia. Hoc præterea docet Doctor, 1. *d.* 3. *q.* 7. 6. *An secundum in oppositum*. 3. *d.* 36. *art.* 2. Pro his exactius intelligendis videndus Mastrius Scotista *cit. disput.*

Secundum dictum: Loquendo de habitu, qui virtualiter inclinat ad speculationem scibilium, etsi formaliter determinet intellectum ad considerandum id, in quo alia scibilia virtualiter continentur, is habitus unus est respectu multorum complexorum scibilium, unicaque scientia ea omnia complectens. Declaratio: Nam conclusiones in principiis virtualiter continentur; principia vero virtualiter sunt in subjecto; Siquidem subjectum virtualiter includit prædicatum in principiis primis; idque vel essentialiter si pertineant ad primum modum dicendi per se, vel virtualiter, si ad secundum spectent modum; igitur in subjecto complexo quiditative cognito, virtualiter continentur principia, & conclusiones de tali subjecto, ac tota proinde notitia, quæ de ipso subjecto nata est haberi, & præterea etiam notitia, quæ nata est haberi de aliis per rationem ejus, sive sint inferiora contenta sub ipso; sive sint alia attributa ad ipsum, tanquam ad primum; ergo habitus inclinans formaliter ad speculandum tale subjectum secundum rationem quiditativam, inclinat virtualiter ad omnia complexa ad ipsum aliquo ex prædictis modis pertinentia. Sed primo & per se ad cognoscenda de ipso subjecto; per se autem, sed non primo ad alia speculanda per rationem ejus, atque ita respectu omnium istorum unus est habitus virtualis.

Qua ratione habitus scientialis unus sit & dicatus.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic; Proportio objecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile, vel activi ad passum. At proportio subjecti ad habitum est sicut proportio causæ ad effectum, quandocunque autem agens agit in passum potest quodlibet agens ejusdem rationis in quodlibet passum ejusdem rationis agere; ergo prima extrema proportionis activi ad passivum sunt communia ad omnia per se extrema illius proportionis. Nam inter illa communissima est adæquatio, quia in quocunque est ratio unius, illud respicit quodlibet in quo est ratio alterius; Sed prima extrema proportionis causæ ad effectum non sunt communissima, quia inter illa non est adæquatio. Non enim sequitur, si commune potest causare habitum quod speciale pariter possit, & e converso. Non enim quodlibet contentum sub illo communi respicit habitum illum ut effectum ejus; Sed tantum aliquod primum objectum contentivum, quod virtualiter continet omnia, ad quæ habitus se extendit. Non ergo aliud ex assumpta propositione recte inferri potest, quam quod docet *secunda conclusio*, non vero quod illa simplex qualitas usqueadeo sit unus habitus, ut alterum non admittat, quia per ipsum sciri non possunt formaliter illa omnia, ad quæ cognoscenda virtualiter inclinat.

Hæc minus placent Cajetano in *Comment. prælen. tis arti. ubi*. Sed videnda expositio Mag. Lycheti *loc. cit.* Prologi sent.

Ad secundum respondeo ex dictis. Nam habitus est forma simplex, ipsaque non constituitur ex pluribus, nisi plura hæc intelligantur gradus perfectionales ejus. Veruntamen loquendo de habitu per se & primo respiciente objectum in quo plura scibilia virtualiter continentur, ad ea in specie cognoscenda formaliter non inclinat, sed virtualiter pro ratione nimirum primi objecti habitus. Ad cognitionem ergo formalem eorum requiruntur alii actus, qui sunt peculiarium habituum generativi, qui omnes determinant intellectum & inclinant formaliter ad ea scibilia noscenda, ad quæ per habitum objecti primi tantum virtualiter inclinabatur.

Ad tertium dicimus, multorum habituum specie differentium esse posse aliquod objectum commune, sicut ab objectis eorum abstrahi potest objectum commune. Ac tali pacto in scientiis assignatur objectum commune, a quo non est habitus unus secundum speciem, sed tantum secundum genus.

Ad primum in oppositum respondetur: Successio in generatione habitus non contingit ex eo quod pars ejus generetur post partem, sed magis quia subjectum non statim consequitur dispositionem firmam, & difficile mobilem, & ex eo quod primo imperfecte incipit *esse* in subjecto & paulatim perficitur: Sicut etiam est de aliis qualitatibus. Contra, supra *q.* 51. *art.* 3. dictum est, ex unico actu rationis causari posse in intellectu habitum scientiæ, etiam in sententia ita respondentium: tunc ergo possibilis intellectus statim consequitur dispositionem firmam & difficile mobilem. Si igitur is habitus est talis, ut nulla sibi queat fieri additio, cur non inclinat ad scibilia noscenda, quæ stante scientiæ habitu adhuc ignorantur? Sed non libet repetere dicta, cum argueremus contra talem opinionem. Secundam causam, quæ tangitur rejecimus supra *quæst.* 52. *art.* 1.

Ad secundum respondent sic: Qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam unius conclusionis, habet quidem habitum sed imperfecte: cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se se extenders, eo quod conclusiones & demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, & una derivatur ex alia. Hanc responsionem improbant inducta argumenta contra opinionem, ut nihil sit ultra addendum.

QUÆ-

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD SUAS ESSENTIAS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Conſequenter conſiderandum eſt de habitibus in ſpeciali. Et quia habitus, ut dictum eſt, diſtinguuntur per bonum & malum, primo dicendum eſt de habitibus bonis qui ſunt virtutes & alia eis adjuncta, ſcilicet, dona, beatitudines, fructus. Secundo de habitibus malis, ſcilicet de vitiis, & peccatis.

Circa virtutes autem quinque conſideranda ſunt. Primo, de eſſentia virtutis. Secundo de ſubjecto ejus. Tertio, de diviſione virtutum. Quarto, de cauſa virtutis, Quinto de quibuſdam proprietatibus virtutis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum virtus humana ſit habitus.
II. Utrum ſit habitus operativus.
III. Utrum ſit habitus bonus.
IV. De deffinitione virtutis.

ARTICULUS I.

Utrum virtus humana ſit habitus.

Doctor 1. *d.* 17. *q.* 3. 2. *d.* 7. & 40. *Quodl.* *q.* 18. *art.* 1. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 55. *art.* 1.

De hac re videndus Magiſt. Alenſis *Col.* 15. *art.* 7. & 9.



RESPONDEO dicendum, Revera nomine *Virtutis* habitum ſignificari inclinantem ad actus moraliter bonos, ex quibus habitus ille genitus, & inditus animæ fuit. Unde Ariſtoteles 2 Ethic. cap. 5. ſcribit, *Virtus eſt, quæ habentem perficit, & opus ejus bonum reddit.* Et cap. 6. *Virtus eſt habitus electivus medii, ut determinatur a ratione recta.* Itaque ratio recta præfigit, dictatque de iis, quæ neceſſario concurrere debent adhoc, ut recta ſit electio, & bonum opus, quod eligitur.

Contra hanc Doctoris ſententiam reclamat Cajetanus *in Comment.* aliique Thomiſtæ communiter. Etſi Scoti placitum Vaſquezio *diſp.* 74. *cap.* 1. late explicata Scoti mente, videatur ſatis probabile. Videndus tamen Maſtrius Scotiſta *diſput.* 7. *ſuper* 3. *ſent.* *q.* 1.

Ex quo fit, ut virtus moralis non addat ſuper ſubſtantiam habitus, ut eſt forma de genere Qualitatis, niſi habitualem conformitatem ad dictamen rationis rectæ. Nam idem habitus in natura, qui generaretur ex actibus abſtinentiæ elicitis ſub dictamine rationis errantis, ceſſante errore intellectus, ac dirigente ratione recta, eſſet virtus abſtinentiæ, habitus qui modo non erat virtus, quia non inclinabat ad electionem medii, ut determinatur a ratione recta, quippe quæ recta ratio non aderat operanti, cui potuiſſet actus ſuos conformare ut regulæ ipſorum. Aliud ergo non addit ratio virtutis habitui, ut eſt forma de genere Qualitatis niſi habitualiter conjungi prudentiæ, vel dictamini recto, propterea quod is habitus ex ſui natura natus ſit eſſe conformis prudentiæ, quam conformitatem non præſeferret, ſi foret genitus ille habitus ex actibus tranſgredientibus medium determinatum a ratione recta.

Quotieſcunque igitur qualitas, quæ nata eſt eſſe conformis prudentiæ coexiſtit cum ea, tunc non tantum habet conformitatem aptitudinalem ad prudentiam, ſed etiam actualem, quia ad ſimilia inclinat uterque habitus, atque inde actus elicitus juxta inclinationem illorum eſt moraliter bonus, qui ſi eliceretur ſecundum inclinationem illius qualitatis tantum, quæ eſt materialiter virtus moralis, prudentia non coexiſtente in eodem operante, nec ſubinde ad opus inclinante, non foret actus ille moraliter bonus. De qua re magis *articulo ſequenti*.

ARTICULUS II.

Utrum virtus humana ſit habitus operativus.

Doctor 1. *d.* 17. *q.* 3. & *Collat.* 6. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 55. *art* 2.

VIdetur habitus moralis inquantum virtus, eſſe principium operativum, ſive activum reſpectu bonitatis repertæ in actu. Etenim Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 3 *Virtus eſt*, inquit, *quæ habentem perficit, & opus ejus bonum reddit*. Non reddit autem opus bonum in ratione principii paſſivi, cum non ſit ratio recipiendi; ergo inquantum virtus eſt principium activum.

Præterea, *Virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum*, ex 7. Phyſ. tex. com. 17. Sed non eſt diſpoſitio paſſiva, quia, ut dictum eſt, non eſt ratio recipiendi; ergo eſt diſpoſitio activa.

Confirmatur: Ita ſe habet optimum ad optimum ſicut bonum ad bonum; eſt autem optima ratio principii activi; ergo ſecundum hanc rationem oportet virtutem perficere potentiam, & ſubinde ad agendum.

Præterea, Virtus moderatrix paſſionum eſt: Sed non moderatur per rationem principii paſſivi; nam objectum cum ſit cauſa naturalis, efficit actum ſecundum ultimum ſuæ potentiæ, atque ita quantum poteſt agit, modo non impediatur per contrarium agens, & compeſcendo paſſionem, moderatur eam per rationem principii activi.

Præterea, Philoſophus 2. *Ethic. cap.* 4. ſcribit: *Non habens juſtitiam etſi poſſit operari juſta, non tamen juſte* & ita de aliis actibus virtutum. Bonitas autem moralis requirit operari juſte vel fortiter, vel moderate, & ſic de aliis; ergo virtus uſqueadeo eſt principium actus, inquantum bonus moraliter, ut ſine ipſa eſſe nequeat moraliter bonus.

Præterea, Tanto perfectior eſt virtus reſpectu

pectu actus sui, quam ars respectu proprii actus, quanto virtus est arte melior: Sed omnis ars est causa unde principium motus respectu operationis secundum Comment. 2. *Ethic. cap.* 10. *in fine* ergo multo magis virtus active influat oportet in actum virtutis.

Confirmatur. Dans actum primum tribuit & actum secundum: Virtus dat actum primum; ea enim appellatur quis virtute præditus; ergo præstat quoque agere virtuose: influit proinde active in actum moraliter bonum.

Contra, Si habitus inquantum virtus, esset principium activum bonitatis moralis in actu cum habitus non sit virtus nisi ex conformitate ejus ad prudentiam: *Est enim habitus electivus medii ut determinatur a recta ratione* ergo aliqua ratio relativa in habitu esset principium activum actus, quod est impossibile.

Bonitas actus moralis est quidam decor ipsius actus pro formali, includens pro materiali aggregationem omnium, quæ recta ratio dictat oportere illi convenire.

Respondeo dicendum, habitum inquantum est virtus haud esse principium activum bonitatis in actu. Ad cujus intelligentiam sciendum, quod sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figuræ & coloris, & aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus, & ad se invicem; ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad objectum, ad finem, ad modum, ad tempus, ad locum, idque, ut ea omnia recta ratio judicat debere actui convenire: Adeout recte dici queat, convenientiam actus ad rationem rectam esse id, quo posito actus est bonus, eo autem non concurrente, quibuscunque aliis actus conveniat, rectus esse non possit. Nam etsi actus versetur circa objectum qualecunque, nisi juxta rectum rationis dictamen eliciatur operatio non est bonus actus. Potissimum ergo conformitas actus ad rationem rectam plane de circumstantiis omnibus dictantem est bonitas moralis actus: Hujus autem bonitatis nullum est principium proprie activum, sicuti nec est alicujus respectus, maxime cum is respectus ad rationem rectam consequantur extrema ex natura ipsorum: impossibile est enim aliquem actum poni *in esse* & rationem rectam *inesse*, quin ex natura extremorum consequatur in actu conformitas ad rationem rectam: at relatio consequens extrema necessario non habet causam propriam, quæ sit alia a causa extremorum.

Relatio bonitatis moralis non habet causam aliam a causa extremorum.

Non potest igitur habitui *inesse* activa causalitas respectu bonitatis moralis actus, nisi in quantum active influit in substantiam ipsius actus, qui actus natus est convenire completo dictamini prudentiæ, & ad illum actum in se inclinat habitus aliquis ex natura habitus, atque ex eo consequenter inclinat ad actum, qui sit conformis rectæ rationi, modo recta ratio insit operanti.

Idem habitus moralis nunc vitium, nunc virtus esse potest.

Atque consimili ratione hæc suo modo habitui applicantes, dicimus, virtutem moralem non addere super substantiam habitus, ut est forma de genere Qualitatis nisi habitualem conformitatem ad rectam rationem. Idem enim habitus in natura, qui generaretur ex actibus abstinentiæ elicitis cum ratione erronea, accedente dictamine recto foret abstinentiæ virtus; prius tamen non erat habitus virtutis, quandiu aberat recta ratio abstinendi: nec tamen aliquid mutatum est circa habitum in se, sed tantum nunc conjungitur prudentiæ, antea non sic illi conjungebatur.

Ratio virtutis superaddit habitui tantum respectũ ad prudentiã.

Conjungi itaque prudentiæ dat habitui ut est forma de genere Qualitatis, esse virtutem quotiescunque is habitus ex sui natura natus est esse prudentiæ conformis. Ac proinde nihil aliud in entitate absoluta importat habitus qui est virtus moralis ab illo, qui est talis in natura, & & non virtus, si sit sine prudentia, & per consequens nullam aliam causalitatem potest habere, ut est virtus, quam ut est talis qualitas naturalis; quatenus tamen prudentiæ conjungitur, natus est esse causa secunda quasi directa a prudentia respectu effectus communis amborum, qui effectus est actus virtutis, vel actus moraliter bonus, cujus nihilominus esse causa secunda non potest si prudentia absit. Quemadmodum visus in phrenetico esse nequit potentia libera per participationem, quia ille caret usu voluntatis, quæ est per essentiam libera: In sano autem visus habet usum potentiæ liberæ per participationem, estque causa quasi secunda respectu voluntatis præcipientis potentiæ visivæ ut videat, aut secus.

Virtus ablato respectu ad prudentiam manet ut qualitas naturalis non bona, nec mala moraliter.

Et nihilominus, quum est causa secunda respectu prudentiæ, causalitatem propriam præcise habet, ex eo quod est talis forma vel qualitas in natura: non vero per respectum conformitatis ad prudentiam: Imo, nec ut causa secunda inest sibi causalitas respectu actus, nisi ratione naturæ suæ, quæ est qualitas, & non ex tali conjunctione prudentiæ. Nam etsi causa secunda conjuncta primæ aliter agat, quam sine ea; non tamen habet virtutem activam ex tali conjunctione, sed ex natura sua absoluta; ergo nec ex parte actus, inquantum est bonus moraliter, nec ex parte habitus inquantum est virtus moralis, potest inveniri ratio specialis, secundum quam virtus ut virtus sit principium actus ut bonus moraliter, nisi ista, quæ est ex parte habitus, & actus quantum ad naturam eorum.

Ad argumenta. Quoniam (ut prædictum est) bonitas moralis est integritas omnium conditionum in actu & circumstantiarum, idque præsertim, ut recta ratio judicat, ea omnia debere actui convenire, proinde est omnino necessarium, ut bonitatem actus moralis præcedat dictamen completum rationis rectæ, quo ei recto dictamini conformis esse queat actus moralis, non secus ac mensuratum mensuræ. Sed non oportet id dictamen rectum emanare ab habitu aliquo intellectivo, puta prudentia: nec actum dictamini recto conformem elici aliquo modo ab habitu morali appetitivo. Simpliciter enim dictamen rectum præcedit prudentiam, siquidem per ipsum generatur primus gradus prudentiæ; & consimiliter recta electio præcedit habitum moralem, quia per ipsam electionem generatur in potentia appetitiva virtus moralis in primo gradu. Tunc in primo actu recte dictat sine prudentiæ habitu, & recte moraliter eligit sine virtute morali generata. Prudentiæ tamen habitus per primum actum, vel ex compluribus rectis dictaminibus generatus, magis inclinat ad consimilia dictamina elicienda, idest ad recte concludendum conclusiones syllogismorum practicorum de omnibus circumstantiis, quæ inesse debent actui eliciendo. Et pariter virtus moralis generata post primum actum, vel per consequentes magis inclinat ad eliciendos

Hoc ipso Doctor *Collat. 6. cit.* probat lateque deducit habitum, qui est virtus active non influere in bonitatem actus, cũ ante habitum virtutis esse queat actus moraliter bonus.

Dictamen rectum non oportet ut eliciatur ab habitu prudentiæ.

dos actus similes illorum ex quibus ipsa inducta fuit.

Intelligendum est autem, quod de virtute morali generatur ex actibus, quandam esse qualitatem in cujus ratione non includitur conformitas ejus ad prudentiam. Nam recte intelligi potest eadem qualitas sine prudentia, imo cum ratione erronea, si operanti inesset. Qualitas ergo hæc qua talis non est virtus sed præterea requiritur conformitas ejus ad prudentiam, vel coexistentia ipsius cum prudentia in eodem operante. Semper quidem, seu prudentia insit seu non, is habitus natus est esse prudentiæ conformis, ut habitus abstinentiæ generatus ex actibus abstinendi cum ratione errante, natus est regulari per prudentiam in actibus suis, sed non ille qui esset genitus ex actibus excessivis. Cum igitur qualitas, quæ nata est esse prudentiæ conformis coexistit cum illa in eodem operante, tunc nedum sibi inest conformitas aptitudinalis, verum etiam actualis ad prudentiam etenim ad similia inclinat uterque habitus; actus ergo elicitus juxta inclinationem ipsorum habituum est bonus moraliter, qui si foret elicitus tantum secundum inclinationem illius qualitatis, quæ est materialiter virtus moralis, prudentia non coexistente in eodem operante, nec ad actum illum inclinante, actus ille non foret bonus moraliter.

Habitus abstinentiæ generatus ex ratione erronea natus est esse conformis rationi rectæ.

Hæc itaque qualitas, quæ materialiter est virtus moralis, & formale complementum virtutis, accipit a prudentia dictante, se habere ad prudentiam sicut causa secunda ad primam, idque respectu ejusdem effectus repræsentandi ab eis. Et prudentia quidem est quasi causa prior, habitus vero moralis quasi causa posterior. His ergo una concurrentibus ad actum ipse est moraliter bonus, qualis non esset, si sola causa secunda concurreret sine recta ratione, & prudentiæ dictamine. Tribuere quidem moralem bonitatem, est tribuere conformitatem ad rationem rectam, & quod dat qualitas illa non ex eo qualitas est, sed quia in causando coexistit prudentiæ simul inclinanti.

Prudentia est quasi causa prior, & habitus moralis ut causa secunda respectu actus moraliter boni.

Ex hactenus expositis perspicuum est quod in *solutione* dicebamus, nempe qualitatem illam quæ virtus est, nulla pollere causalitate activa respectu bonitatis moralis in actu, sed præcise ex eo quod virtus est præseferre coexistentiam cum alia causa ejusdem actus, quæ causa una concurrens ad actum, tribuit ei moralem bonitatem, quia conformitatem moralem sibi ipsi, Sed adhuc tamen habitus iste nullam habet causalitatem respectu actus ex hac ratione, quæ est coexistentia ejus cum prudentia, sed tantum quia est qualitas. Ac propterea nullo modo est concedenda causalitas aliqua specialis habitus, quatenus est virtus ultra illam, qua pollet inquantum est talis qualitas in natura. Porro advertendum, bonitatem, quæ habitui prudentiæ attribuitur, nec necessario, nec soli illi convenire, sed etiam actui illi, qui natus est esse actus prudentiæ, qui est dictamen rectum prudentiæ utique generativum. Si enim is actus insit, atque juxta dictamen ejus, veluti secundum mensuram, appetitus appetat, rectus est actus moraliter. Et si id rectum dictamen non inesset, adesset nihilominus prudentia, actus elicitus sine dictamine recto, haud foret perfecte bonus. Itaque si prudentiæ habitus non adsit, ad actum moraliter bonum sufficit dictamen rectum, & e contra sola prudentia sine recto dictamine satis non est dandæ rectitudini actui; atque ita rectitudinem quam tribuit prudentia actui morali, præstat mediante actu suo qui est rectum rationis dictamen.

Nulla est causalitas virtutis ultra causalitatem habitus ut est qualitas.

His ita declaratis respondeo ad allatas auctoritates, quæ videntur significare esse habitui, qua virtus est, attribuendam activam causalitatem respectu bonitatis, qua ornatur actus moralis; & primo ad illam ex 2 Ethic. *Opus ejus bonum reddit* dicendum, Vel reddere bonum inclinando, quod sane habitui competit, quatenus est talis qualitas in specie naturæ. Vel si id non sufficiat (nam sic inclinaret etiam absente prudentia) reddere bonum qua virtus, idest, unde est prudentiæ coexistens. Tunc ergo virtutem efficere bonum opus vel actum in suo genere causandi, quia ut est causa secunda, & virtute causæ superioris, quæ est prudentia secundum quod expositum fuit. Non quasi prudentia sit causa actus moralis quantum ad substantiam, & intensionem ejus, sed propterea quod reddat actum sibi ipsi conformem.

Qua ratione virtus reddat opus bonum.

Secunda auctoritas ex 7. *Phys.* videtur facere opinioni attribuenti habitui, qui est virtus pro materiali, vim activam respectu actus, quod nos *articulo præcedenti* probabilius putavimus. Sed eam activitatem eidem haud competere posse, qua virtus est, ostensum est supra.

Ad tertium de *moderari*, negamus virtutem moralem active moderari passionem, quasi jam inductam ab objecto efficiat minorem, & remissiorem. Nam objectum delectabile præsens necessario movet secundum ultimum potentiæ suæ. Habitus tamen facere potest objectum minus conveniens potentiæ habituatæ, quam potentiæ habitu carenti: Sicut gravi magis disconveniens est sursum esse, quam corpori neutro, licet gravitas non esset principium activum descensus. Ita potentiæ secundum se conveniens esset aliquod delectabile excessivum; potentiæ autem habituatæ per habitum inclinantem ad actus moderatos, est disconveniens, vel certe non sic conveniens illud delectabile excessivum, atque ita quasi per repugnantiam formalem, vel virtualem respectu effectuum, habitus moderatur, ne delectabile immoderate delectet. At exinde non sequitur, habitui qua virtus attribui oportere activitatem, sicuti nec humiditati in ligno, licet ipse moderetur ne ignis ita vehementer calefaciat, ut siccum calefaceret.

Quomodo habitus moderatur passiones circa eorum efficaciam.

Aliter etiam respondeo sic: Virtus moderatur passionem non jam factam, sed fiendam, quatenus nempe inclinat potentiam, idque cum prudentia coexistente, ut fugiat immoderata delectabilia, quæ nata sunt inferre delectationes immoderatas, neve admittat nisi quæ nata sunt moderate delectare; atque in eo recte dicitur virtus passionum moderatrix, non quidem inexistentium, sed earum quæ inessent, nisi caute per prudentiam prævenirentur.

Habitus separat delectationem non existentem, sed præveniendo, ne insit.

Ad quartum dico, In primo actu quando inest dictamen rectum prudentiæ generativum, eique conformis est electio alicujus justi, tunc quis non tantum operatur justum, sed etiam juste operatur: est ergo intelligendum dictum Philosophi asserentis sine justia neminem juste operari, quatenus tunc non operatur secundum omnem perfectionem qua posset aliquis juste operari, quarum una est delectabilitas, & facilitas in operando, quas perfectiones in opere non

Sine justitiæ habitu non juste operari potest.

re non experitur potentia habitu destituta, adsunt tamen potentiæ habitu ornatæ.

Ex Collat. cit. §. Ad primā rationem, & §. Ad octavū.

Ad quintum dicimus, Prudentiam esse actu nobiliorem, quia dirigit circa actus virtutum moralium, qui actus sunt in voluntate, aut in appetitu sensitivo: ars autem dirigit circa operationem transeuntem in exteriorem materiam, & ea quoque de causa dici factivam non vero activam. Quod si hi habitus dicantur principia agendi partialia, quatenus sunt absolutæ qualitates, non negamus; sed non tamen inde potest inferri prudentiam effective influere in bonitatem actus, aut artem in artefactum, nisi quatenus hoc illi ut suæ regulæ conforme excusum est.

Ad confirmationem dicimus ex eo quod virtus dat esse virtuosum, tribuere pariter & agere; nam quantitas dat *esse* primum, & tamen non est principium activum alicujus operationis nisi quando ad *esse* primum sequitur actus secundus, quod in casu non contingit.

ARTICULUS III.

Utrum virtus humana sit habitus bonus.

Doctor loc. cit. articulis præcedent. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 55. *art.* 3.

Hoc non placet Cajetano in *Comment. præcedent. articuli.* Sed fundamenta Doctoris manent inconcussa. Accedit quod eadem esse videtur mens S. Thomæ, ut annotavit Mastrius Scotist. *disp.* 7. *in. super* 3. *sent. q.* . *art.* 1. *n.* 12.

RESpondeo, secundum dicta in *præcedentibus*, Virtutem humanam non esse habitum suapte natura bonum, adeout moralis bonitas importet differentiam essentialem rationi habitus intrinsece superadditam. Nam quod generatur de virtute morali est quædam qualitas: de cujus ratione ut est absolute talis qualitas non est conformitas ipsius ad prudentiam. Siquidem eadem qualitas generari posset ex actibus similibus in eadem specie elicitis sine prudentia; imo cum ratione erronea si inesset. Hæc autem qualitas quæ ex his gignitur actibus in natura, non est virtus, eo quod talis qualitas sit, sed præterea necessario requiritur conformitas ejus ad prudentiam, vel dictamen rectæ rationis, ut docet Aristoteles 2. *Ethic. cap* 6. dicens, *virtutem esse habitum electivum medii ut determinatur a recta ratione*: Ordo igitur iste ad rationem prudenter medium determinantem, ut recta sit electio, vel coexistentia ejus qualitatis cum prudentia in eodem operante, hoc inquam est quod dat habitui illi rationem moralis virtutis. Et semper quidem habitus ejusmodi de actibus generatus, seu prudentia insit, seu non natus est esse prudentiæ conformis, si inesset. Sicuti habitus abstinendi inditus ex actibus ratione errante elicitis, semper de se natus est esse prudentiæ conformis, quando rectum adest dictamen, actus est moraliter bonus, ut non bonus, cum de ratione erronea procedit. Moralis ergo bonitas non est differentia aliqua essentialis habitus, ut est quædam qualitas in natura, sed magis conditio accidentalis ipsius.

Cum ergo scribit Aristoteles 2. Ethic. cap. 5. *Virtus est quæ habentem perficit, & opus ejus bonum reddit*. Est intelligendum (ut dictum fuit *articulo præcedenti*) reddere opus bonum vel inclinando potentiam ad operandum, idque ut est talis qualitas in specie naturæ. Vel certe (quia sic etiam sine prudentia inclinat) efficere opus bonum, quatenus virtus est, quia revera ut prudentiæ qualitas illa coexistit in eodem operante, exit opus bonum, nempe actus moraliter bonus. Quare virtus reddit opus bonum in suo genere causæ, scilicet ut causa secunda, & virtute causæ superioris, quæ est prudentia.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus convenienter definiatur.

Magist. Alensis Collat. 16. *art.* 1. & 2. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 55. *art.* 4.

VIdetur minus esse conveniens definitio virtutis, quæ ex Augustino 2. *de lib. arb. cap.* 18. affertur a Magistro, 2. sentent. dist. 27. A. *Virtus*, inquiens *est bona qualitas mentis qua recte vivitur, & qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Etenim ejusmodi descriptio nullo negotio aptari potest gratiæ, donis, & fructibus, atque etiam beatitudinibus: de his enim omnibus dici potest quod sint bona qualitas mentis. Non est igitur convertibilis cum diffinito, & subinde haud probanda.

Præterea, Qualitas est virtutis genus remotum. Siquidem genus ejus proximum *Habitus* est. Id vero leges rectæ deffinitionis non admittunt.

Præterea, Nullum genus prædicatur denominative de specie: Bonitas est genus virtutis: omnis enim virtus est bona, sed non e converso; ergo genus non prædicatur denominative de virtute; haud igitur recte dicitur, *Virtus est bona*.

Præterea, Minus vere appositum videtur Tò *Qua recte vivitur*, & *quo nullus male utitur*. Nam vivente vita spirituali, est actus gratiæ; non est igitur id virtuti attribuendum. Deinde contingit interdum aliquos de virtute, qua præditi sunt superbire; ergo falsum est, neminem male uti virtute.

Præterea, Non omnis virtus est in mente; ergo non convenienter dicitur, *Virtus est qualitas mentis*.

Præterea, Quod dicitur: *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, improbatur per illud Augustini Tract. 72. in Joann. *Qui creavit te, sine te non justificabit te sine te*; minus ergo convenienter in virtutis deffinitione id additum videtur.

Contra, ex Augustini sententia ita est ratio virtutis explicanda.

Respondeo dicendum, Maxime probandam esse præallatam Virtutis deffinitionem. Siquidem ea notificatione genus omne virtutis comprehenditur, etiam gratuitarum. Et sane cum dicitur, *Bona qualitas*, sejungitur a vitio, quod pravam qualitatem importat. Appositio autem illa, *qua recte vivitur*, distinguit virtutem ab habitibus scientialibus, sicuti a potentiis innuitur distingui cum additur, *qua nullus male utitur*; potentiis enim contingit male uti. *Ultima particula*, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, dicit comparationem ad efficiens.

Ad argumenta. Ad primum dicimus utique illam diffinitionem complecti & habitus gratum facientes, ac proinde non excludi gratiam, vel dona, fructus & beatitudines; his enim omnibus est communis Augustini deffinitio.

Sustinendo tamen, deffinitionem precise virtutem complecti moralem, inde est ratio accipienda, quia ea recte vivitur: rectitudo enim est,

Qua ratione deffinitio soli virtuti morali conveniat.

est, cujus medium non exit ab extremis, importatque comparationem ad opus exterius ordinantem in finem. Unde gratia quidem vivitur, sed virtute vivitur recte; donis autem expedite vivitur: gratia etiam est ad vivificandum, virtutes ad rectificandum, dona ad expediendum, fructus ad delectandum, beatitudines autem ad quiete agendum.

Quare in deffinitione virtutis ponitur *Qualitas* non vero *habitus*.

Ad secundum dicendum, etsi qualitas genus remotum sit, sufficienter tamen specificari per ea quæ subiiciuntur. Quidam tamen ajunt, idcirco in deffinitione positum esse *Tò qualitas*, ut significaretur numero virtutum non comprehendi beatitudinem. Nos autem dicimus, propterea loco generis proximi positum esse remotum genus, quia deffinitur virtus per convenientiam ad minora bona, & media, & differentia, quibus omnibus est communis *qualitas*, non vero habitus, vel aliud genus propinquum.

Virtus quomodo bona.

Ad tertium respondeo, virtutem dici *bonam*, quia hoc est differentia ipsius. Et quippe propria perfectio virtutis suus finis, ad quem ordinatur. Dicta non est ergo *bona* denominative, quasi ei bonitas inhæreret, sed quia ducit in finem: finis autem bonum est. Substantivum vero dicitur bonum denominative eo quod virtus, quæ est bonitas ipsius eidem inhæreat; & præterea bonitas prædicatur de virtute causaliter, quia dat bonitatem operi, & subjecto cui inhæret.

Gratia dat bene esse. virtus bene operari. De hac re Scotus 3. d. 36. 6. *Per hoc patet* n. 9.

Ad quartum dictum est prius, quia gratia vivificat, sed virtute recte vivitur. Gratia etiam vivitur quantum ad bene *esse*: at virtute quantum ad bene operari. Cum subditur contingit non raro abuti virtutibus. Respondeo, virtute contingit male uti materialiter, sive objective, non autem formaliter sive effective. Quidam autem ulterius dicunt quod contingit male uti virtute etiam objective, idest opere virtutis, non vero virtute, idest, habitu virtutis.

Qua ratione virtutes sint in in viribus inferioribus animæ.

Ad quintum respondeo sic *Mens* ibi ponitur ut subjectum primum infusæ virtutis: dona enim, quæ fluunt a Patre luminum primo recipiuntur ab eo, quod propinquissimum est Deo, uti est pars superior animæ, quæ est mens secundum Augustinum. Vires autem animæ inferiores, vel etiam potentiæ, quæ secundum se sunt irrationabiles, secundum tamen ordinem ad rationem participant qualitatem a ratione, & ita participant etiam mentem, propter quam participationem fiunt subjectum virtutum.

Ad sextum dicendum, Deum operari in nobis virtutem sine nobis merentibus & cooperantibus, sed non sine nobis consentientibus, & recipientibus.

QUÆSTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de subjecto virtutis.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.
II. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.
III. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.
IV. Utrum irascibilis, & concupiscibilis.
V. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ.
VI. Utrum voluntas.

ARTICULUS I.

Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Doctor 2. *d.* 26. *utriusque scripti. S. Tomas* 1. 2. *q.* 56. *art.* 1.

Mag. 2. sen. tent. dist. 17. cap. 1.



IDETUR virtus haud esse in potentiis animæ ut in subjecto Nam juxta Augustinum 2. de lib. arb. cap. 26. *Virtus est qua recte vivitur*, Vivere autem non est per animæ potentias, sed magis per essentiam; ergo virtus non est in animæ potentiis tanquam in subjecto, sed potius in ipsius animæ essentia.

1. d. 17. q. 3. In argumentis principalibus.

Præterea, Ex Philosopho 2. Ethic. cap. 5. *Virtus est quæ habentem perficit, & opus ejus bonum reddit*. Sed quemadmodum opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per animæ essentiam; ergo virtus primum pertinet ad animæ essentiam, & exinde ad potentiam.

Præterea, Forma determinans ad agendum magis statui debet in principali agente, quam in instrumento ipsius: Essentia est principale agens potentia vero sicut instrumentale juxta Anselmum de *Concep. Virg. c.* 19. ergo virtus est in essentia animæ veluti in subjecto.

Contra, habitus est in potentiis animæ ex dictis supra *q.* 50. *art.* 2. Virtus autem habitus est; ergo non in animæ essentia, sed in ejusdem potentiis est statuenda.

1. d. 3. q. 7. n. 34.

Respondeo dicendum, Virtutem pertinere ad animæ potentiam, non vero ad ejusdem essentiam nisi mediantibus potentiis, Cujus solutionis rationem non accipimus ex eo quod habitus sit operativus inquantum est virtus: oppositum enim ostendimus *art.* 2, *quæst. præced.* Sed magis propterea quod habitus generatur ex actibus vel ex aliquo actu elicito secundum Philosophum 2. *Eth. cap.* 1. ibi ergo primum habitus

tus virtutis sit oportet ut in subjecto ubi primo generatur. Actus autem omnes habituum productivi de potentiis proficiscuntur; ergo ipsis in potentiis relinquunt ipsorum similitudinem naturalem, quæ est potentiarum quodammodo determinans, ac facilitans, & inclinans ad actus eosdem eliciendos. Sunt igitur habitus virtutum in potentiis animæ ut in proprio ipsorum subjecto, quandoquidem propter eos actus ipsi habitus generantur veluti ipsarum perfectiones potentiarum. Deinde, ratio, quam tetigimus *art. 2. cit. quæstio. 50.* hoc ipsum plane convincit. Siquidem quotiescunque forma aliqua est juxta virtutem activam ipsius ad plura indeterminata, id, quod præcise respicit unam actionem minime perficit talem formam qua indeterminata est, sed potius inquantum ad unam illarum est determinata. Anima est plane determinata ad plures actus sibi convenientes pro diversitate potentiarum, quibus instructa est; ergo quicunque habitus intellectualis non perficit animam inquantum indeterminata, sed præcise inquantum intellectus. Et sic de habitibus virtutum appetitivarum: siquidem hi perficere nequeunt animam quatenus indeterminata ad tot actus, quot habet potentias, sed præcise ut est appetitus intellectivus. Alioquin si inquantum virtus activa indeterminata est, supervenientibus habitibus perficeretur, unico habitu vel virtute ornata, posset in quemcunque actum virtutum, quod est plane falsum; quemadmodum unica illa activa virtute ipsa in suo ordine influit in omnem actum, qui de ipsius exeunt potentiis.

2. d. 3. q. 10.

Ad argumenta. Ad primum dicimus *vivere* in Augustini deffinitione intelligi debere non ipsam animæ essentiam a qua est ut homo vivat, sed potius animæ ipsius operationem, quæ operatio vita quædam est secundum Philosophum 10. *Eth.* juxta igitur hanc operationem de virtutis inclinatione elicitam recte, & laudabiliter vivitur.

Quodl. q. 13. §. *Ad ista.*

Ad secundum respondeo, Utique virtutem perficere eum, qui ipsa ornatur. At tale habens esse non posse animæ essentiam, sed potentiam in qua gignitur, ostendunt dicta in *solutione*.

Ad tertium respondeo, Assumptum esse verum de instrumento extrinseco. Ars quippe fabrilis est in artifice, non vero in instrumentis quibus utitur ad artefacta perficienda. At alia est ratio de intrinsecis instrumentis, quales sunt animæ potentiæ juxta Anselmi loquutionem. Nam quoniam ejusmodi instrumenta habent rationem determinate operativam, atque per ea exit anima in proprias operationes, forma determinans actionem poni debet in instrumento, non vero in agente principali, ut ab instrumento tali distinguitur.

ARTICULUS II.

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Doctor locis in margine citatis. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 56. *art.* 2.

Videtur una virtus esse posse in pluribus potentiis. Etenim prudentia est in ratione: ipsa siquidem est recta ratio agibilium, 6. *Eth.* Sed est etiam in voluntate, quia esse nequit cum appetitu non recto: ergo una eademque virtus esse potest in pluribus potentiis.

Præterea, Ex actibus devenimus in cognitionem habituum: Sed unus actus exit a diversis potentiis suo modo unaquaque in illum influente; ergo est in eis unus habitus: Minor probatur: Nam potentiam motivam appetitus impellit ad motum, ratio vero dirigit, ipsa motiva imperium superioris domini exequente.

Contra, Idem accidens esse nequit in duobus subjectis; ergo nec una virtus in duabus potentiis.

Respondeo dicendum, Fieri non posse, ut una eademque virtus in pluribus potentiis reperiatur, ut in subjecto. Declaratio: Nam licet habitus non habens evidentiam ex objecto, ut Theologia, non distinguatur secundum distinctionem objectorum: de habitibus tamen genitis ex actibus, ad quos ut causæ partiales concurrunt objecta, alia, & quidem contraria est ratio: nam cum hi inclinent potentiam ad consimiles actus ab ipsis objectis mutuant distinctionem. Et quidem inclinant ad objecta magis determinate quam ab ipsis potentiis illa respiciantur: Nam habitus determinatus includit objectum a quo habet vim, inclinando potentiam ad ipsum. Unde etsi in una potentia subjectari queant diversi habitus; attamen unus habitus esse non potest in diversis potentiis, quia sub unius potentiæ virtutem cadere possunt diversa objecta, sed quo ad eadem inclinetur determinate sibi opus est pluralitate habituum. Idem proinde simplex habitus virtutis perficere non potest duas potentias & ratio est, quia distinctio posterioris (ut innuimus) non arguit distinctionem in priori: major enim unitas semper esse debet in priori, quam in posteriori: habitus autem est unus; igitur magis una sit oportet potentia, quam informat & perficit, ac proinde habitus necessario est illius potentiæ, cujus est per se talis operatio Deinde, idipsum ostendit ratio tacta *articulo præcedenti*. Nam si una virtus æque perficere posset ac inclinare duas potentias ad proprios actus, pariter posset eam perficere in ordine ad quemcunque, & ita non oporteret multiplicare habitus & virtutes ad perfectionem operantis, & operis exeuntis ab ipso quod nihil est dictu.

Prologi q. 4. & 5. n. 28.

1. d. 19. q. 3. n. 28.

2. d. 24. n. 4.

3. d. 33. §. *Ad oppositum*.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, etsi prudentia sit in ratione sicut in subjecto, tunc tamen esse perfectum, completumque prudentiæ dictamen, quum voluntas eligit conformiter ad ipsum, sicut causa non dicitur perfecte causare, nisi attingendo illud, ad quod ordinatur. Sed ex hoc non sequitur unam virtutem in duabus potentiis reperiri.

2. d. 39. q. 2. n. 6.

Ad secundum dicimus, aliam atque aliam esse regulam actus interioris & exterioris imperantis & imperati, ut supra *quæst.* 20. *art.* 4. expositum fuit, ut proinde falsum sit de eodem habitu diversas potentias in actum exire.

Quodl. q. 18 §. *De terti princip.*

ARTICULUS III.

Utrum intellectus esse possit subjectum virtutis.

Doctor locis in margine citatis. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 56. *art.* 3.

Videtur intellectus haud esse posse subjectum virtutis. Nam Augustinus *de moribus Ecclesiæ cap.* 15. scribit, quatuor virtutes morales non esse nisi amorem ordinatum, vel amo-

3. d. 33. n.

amoris ordinati; ergo non in intellectu statuendæ sunt, sed magis in voluntate, cujus solius est ordinate diligere.

Ubi supra §. Ad opposit. Præterea, Virtus est habitus electivus, 2. Eth. cap. 6. Sed electio est actus voluntatis; est enim appetitus consiliativus; id autem ad voluntatem pertinet, quæ operatur præsupposita cognitione; Cum igitur habitus sit in ea potentia, cujus est operatio per se, ad quam sequitur habitus, manifeste virtutes sunt in voluntate, ut in subjecto.

3. d. 17. q. 3. in argumentis principalibus. Præterea, Virtus est, quæ habentem perficit, & opus ejus bonum reddit, 2. Eth. cap. 6. Sed habitus intellectus, etsi quodammodo perficiant ipsum, non reddunt tamen bonum opus ita habituati. Non enim ex habitibus Geometriæ, & scientiæ naturalis, vel alterius artis, dicitur aliquis bonus, sed tantum appellatur sciens illius facultates; ergo virtus non est in intellectu tanquam in subjecto.

Mag. 1. d. 17. cap. 1. Contra, Augustinus 2. de lib arb. cap 18. Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, & qua nullus male utitur. Nomine mentis intellectus significatur; ergo virtus est in intellectu.

Respondeo dubitari non posse, quin intellectus sit subjectum virtutum intellectualium, ut appetitivæ virtutes ipso in appetitu subjectantur. Cum enim in ea potentia sit habitus, 3. d. 34. n. 8. cujus est per se operatio, qua acquiritur, vel derelinquitur habitus, intellectus præditus sit oportet multis habitibus tum practicis, tum speculativis; Sed scientia speculativa quia non perficit hominem ad bene operandum, inter virtutes non computatur. Habitus igitur intellectivi disponentes homines ad recte vivendum sunt prudentia, & scientia practica, & fides ad bene vivendum in politia ecclesiæ. His ad præsens suppositis, amplius deinceps declarandis. Dicitur hic in sententia, intellectum non S. Thomæ opinio articulo præsent. esse subjectum virtutis simpliciter dictæ, nisi in ordine ad voluntatem, a qua ipse intellectus movetur, considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult illud considerare. Sicut ergo intellectus speculativus est subjectum fidei secundum quod dicit ordinem ad voluntatem, nullus enim credit nisi volens: ita intellectus practicus est subjectum prudentiæ virtutis ex ordine ad appetitum; requiritur enim ad prudentiam ut homo bene se habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis sicut ad principia speculabilia per naturale lumen intellectus agentis, & ideo sicut subjectum scientiæ est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

2. d. 17. §. Ad argumentum. Nos dicimus, Etsi virtutes morales acquisitæ perficiant eum, qui eis præditus est in ordine ad lumen recti dictaminis intellectus, quod est prudentia vel prudentiæ productivum, ipsam nihilominus prudentiam, quæ est simpliciter virtus, non perficere in ordine ad lumen moralium virtutum, sed potius ad lumen agentis intellectus. Nam licet fieri non posset ut electio sit 3. d. 36. §. licet istud videatur. moraliter recta, nisi quatenus suæ regulæ concors, suæque adæquetur mensuræ recte dictanti hæc & illa esse eligenda ad finem temperantiæ vel castitatis assequendum, nihilominus rectum dictamen, quod natum est generare prudentiam esto unicum sit, simpliciter esse potest in intellectu, quamvis ipsum non sequatur electio recta, ut si foret obliqua, aut nulla; ergo prudentiæ virtus est in intellectu ut in subjecto, non per ordinem ad voluntatem bene affectam circa materiam virtutum, sed independenter ad hunc ordinem, sub lumine tamen agentis intellectus. Huc facit Philosophi auctoritas 2. Eth. cap. 2. & 4. Ratio, inquit, parum vel nihil valet ad virtutem. Ubi supra §. Contra hæc n. 12. Si autem rectitudo intellectus in considerando, necessario haberet per concomitantiam volitionem rectam de inclinatione virtutis vel actus, quo gignitur virtus, cum scientia plurimum conducat ad recte considerandum, subinde ratio plurimum faceret ad virtutem, cujus oppositum scribit Aristoteles: quinimo vitiosi non forent monendi, ut malis rejectis consiliis incumberent acquirendis virtutibus, sed potius, ut darent operam considerationi secundum habitum intellectus. Nam juxta aliter opinantes intellectu recte considerante voluntas esse nequit non recta; non est ergo vitiosus monendus ut recte velit, eligatque meliora, sed ut recte cogitet.

Quemadmodum igitur rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate, ita simpliciter reperitur in intellectu veluti in proprio subjecto habitus ille genitus ex dictaminibus citra omnem ordinem ad voluntatem: seu dictamina illa sint circa fines quosdam particulares, qui sunt proprii fines moralium virtutum, seu circa media ordinata ad illos fines. Est ergo proprie prudentia in intellectu, quamvis recta electio non sequatur in eodem dictante, atque ita prudentia dictante de materia alicujus virtutis non necessario ipsi ea virtus connectitur, ac proinde non ex ordine ad voluntatem est prudentia in intellectu, sed per respectum ad lumen intellectus agentis. Sed infra quæst. 65. art 1. de hac re erit nobis sermo prolixior.

Non diffitemur tamen (ut articulo præcedenti annotatum fuit) tunc esse completum perfectumque prudentiæ dictamen, quum voluntas conformiter ad ipsum amplectitur eligitque quod recte dictat. 3. d. 39. q. 2. §. Ad primũ secundæ quæstionis. Videtis glossam Mag. Lycheti. Sicut causa non dicitur perfecte causare, nisi reipsa attingat effectum, ad quem ordinatur. Prudentia tamen ut est virtus directiva est voluntatis in rectis electionibus, quæ nihilominus si non sequantur nihil sibi detrahitur, sed tantum deest sibi illa perfectio & complementum, secundum quod habitus practici inhærentes intellectui dicuntur boni, vel mali propter convenientiam, vel difformitatem eorum ad voluntatem.

Putamus recte monere Mastriũ Scotistam; dum disp. 7. 3. sent. q. 6. art. 2. n. 128. ait, videri sibi S. Doctores inter & Thomistas Scotum & S. Thomã circa hoc quæsitũ non esse a lã controversiã, quam in modo loquendi. Sed reipsa eandem esse utriusque scholæ sententiam.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, Augustini dictum accipi debere juxta ejusdem expositionem 14. de Civit. ubi cum in cap 5. & 6. divisisset in voluntate etiam a corpore separata reperiri passiones cupiditatis, timoris, delectationis, tristitiæ, iræ &c. cap. deinde 7. reducens quodammodo omnes ejusdem passiones ad amorem dicit: Recta itaque voluntas est bonus amor, & voluntas perversa malus amor. Quia ergo morales virtutes ex rectis gignuntur electionibus voluntatis omnes sunt ex amore ordinato voluntatis eligentis media conducentia ad finem ipsorum. Cæterum prudentia virtus intellectualis non est electio recta, sed quam sequitur recta ejusdem electio.

Ad secundum dicimus, concludere de virtutibus appetitivis, non de prudentia, quæ est virtus intellectualis.

Ad tertium patet ex dictis in calce *solutionis*. Explicatum est enim qua ratione ex recto dictamine prudentiæ fiat opus bonum, & perfectum.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis & concupiscibilis sint subjectum virtutis.

Doctor 3. *d.* 33. *S. Thomas* 1. 2. *quæstione* 56. *art.* 4.

Videntur irascibilis & concupiscibilis esse subjectum virtutis. Siquidem Aristoteles 3. *Ethic. cap.* 10. expresse dicit fortitudinem in irascibili reperiri, temperantiam vero in concupiscibili; igitur hæ sensitivi appetitus vires sunt subjecta moralium virtutum.

Præterea, Actus, qui progreditur ab una potentia, inquantum est mota ab alia, minime esse potest perfectus, nisi utraque sit bene disposita ad actum. Irascibilis, & concupiscibilis exeunt in actum ex imperio voluntatis: sunt enim obedibiles rationi; ergo quod actus dicatur perfectus & virtuosus, sint oportet bene dispositæ per habitus moralium virtutum.

Contra, Principalis actus virtutis moralis est electio: Sed electio non est actus irascibilis sed rationis; ergo virtus moralis non est in irascibili, & concupiscibili, sed in ratione.

S. Thomæ sententia *hic.* Respondeo, Aliquorum est hic opinio talis: Irascibilis & concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum scilicet sunt partes appetitus sensitivi, & hac ratione non competit eis esse subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natæ sunt rationi obtemperare, & quatenus ita intelliguntur, esse queunt hæ vires subjectum humanæ virtutis. Quod & persuadere conantur rationibus ad partem affirmativam allatis.

Nos dicimus vires illas sensitivi appetitus (a) nequaquam esse subjectum virtutis proprie acceptæ; posse tamen ex imperio voluntatis recte eligentis derelinqui aliquem habitum inclinantem ad ea, quæ consona sunt rectæ rationi. Declaratio: Nam *virtus habitus electivus est*: Sic enim deffinitur 2. *Eth. cap.* 6. Non est autem sensitivi appetitus secundum aliquam ex suis viribus eligere, adeout ex his electionibus innascatur sibi aliquis habitus ad consimiles actus inclinans. Siquidem ipse non exercet nec habet dominium aliquod super proprios actus, sed trahitur ab objecto; non est ergo in sui potestate eligere unum præ alio, nec proinde eligere potest ullum actum virtutis, ut ii ab habitu proficiscuntur electivo, & etiam ut intelligitur subdi rationi eique obtemperare: Nam prius naturaliter eligit voluntas, quam ipsa, vel ratio quidquam imperet appetitui sensitivo. Siquidem ratio non attingit appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate, quæ est proprie appetitus rationalis: Voluntas autem prius vult aliquid in se, quam imperet inferiori potentiæ aliquid circa illud: non enim quia imperat potentiæ inferiori ideo vult, sed e converso: in illo igitur priori voluntas ex rectis electionibus generat in se ipsa habitum inclinantem ad recte eligendum, qui habitus propriissime est virtus, quia propriissime habitus electivus inclinans ad consimiles actus, ex quibus generatur. Per hoc ergo quod imperat sensitivo appetitu ut retrahat se ab delectabili utque illud moderate prosequatur, non fit ut ipse virtutum sit subjectum, sed tantum, ut ex rectis imperiis acquirat aliquem habitum, cujus virtute delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis: qui habitus derelictus licet proprie virtus non sit, nec dici queat, quia non est habitus electivus, nec ad electiones rectas inclinans, quodammodo tamen appellari potest virtus, quatenus ad ea propendit, quæ consona sunt rectæ rationi, & quidem per virtutem homo efficit opus bonum per quod est laude, præmioque dignus: mirabile proinde videtur, illud propter quod homo laudatur in operando primo residere in eo, quod est sibi commune cum brutis: præstat ergo dicere virtutis primariam sedem, & subjectum esse partem hominis rationalem, etsi indi queat ex actibus illius potentiis inferioribus habilitas quædam, qua promptius & facilius moveantur ad obtemperandum rationi, nec omni qua pollent naturali inclinatione ad delectabilia & commoda servanda ferantur, nec conentur contra rectum dictamen rationis. Sed de his amplius infra *articulo* 6.

Hanc ingerit Doctor instantiam sibique & S. Thomæ cōmunem de qua actum *q.* 50. *art.* 3.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, eam, quæ affertur, auctoritatem, aliasque similes esse concedendas, nempe in appetitu sensitivo reperiri qualitatem de rectis electionibus appetitus rationalis derivatam, quandam virtutis similitudinem habentem, propterea quod inclinat ad ea, quæ sunt rectæ consona rationi: Sed negamus ejusmodi qualitatem determinativam appetitus ad objectum, & materiam virtutis proprie esse & dici posse virtutem, cum ejus materialis potentiæ non sit attingere formalem rationem objecti virtutis. Ex multis enim replicatisque voluntatis jussionibus retrahitur quodammodo appetitus ab excessive appetendo convenientia sibi & delectabilia, atque non adeo difficulter circa media virtutum versatur, & fertur. Sed ipse non eligit medium virtutis, cum post objectum naturæ impetu feratur, nec valeat se se cohibere unamque sequi rationem alia posthabita. Si ergo ad objectum virtutis inclinatur illud pro materiali attingens, qualitas dans ei inclinationem transumptive tantum meretur nomen virtutis.

Ad secundum concedimus, vires illas concupiscibilis & irascibilis indigere ordinari circa propria objecta; nempe ut concupiscibilis non inordinate feratur circa ea, quæ nata sunt primo appeti, sed secundum moderamen rectæ rationis

(a) Solutio Doctoris ex quæst. citata §. *Ad quæstionem* Hanc sententiam docuerunt Magister Alensis collat. 76 *articulo* 6. *S.* Bonaventura 3. *d.* 33. *art.* 1. *q.* 3. Mag. Richardus *ibidem art.* 1. *q.* 1. Videlis Mastrium Scotistam *disput.* 7. *super* 3. *q.* 4. *art.* 1. Sed & Vasquesium 2. *p. disp.* 89. *c.* 2. arbitrantem Scoti sententiam longe opposita probabiliorem, cui & subinde adhæret. Objicit Valentia contra Doctorem *disp.* 5. *q.* 2. *pun.* 2. Appetitus sensitivi actus sunt liberi, & laudabiles ut a voluntate distinguuntur, quod sufficit ad rationem virtutis. Nos dicimus eadem ratione commendari posse artificum instrumenta, quia fabro libere agenti inserviunt. At quia appetitus irrationabilis capax est habituum; propterea dictum est gigni posse in ipso qualitatem inclinantem ad medium virtutis; ipse tamen ad ejus non assurgit attingendam virtutis honestatem, etsi ad materiale virtutis inclinet, quod ab recta ratione dictatur. Cajetanus hic queritur, Scotum non respondere ad Aristotelis auctoritatem nec ad responsionem S. Thomæ §. *Ad quartum* quidquam reponere· quod tamen argumentum inquit, ponit pro fundamento suæ opinionis. Nos dicimus hunc expositorem leviter Scoti textum pertractasse: quin & addimus cum Vasquesio S. Doctorem non scripsisse in appetitu irrationabili esse veras virtutes, etsi posuerit in viribus ipsius virtutes utcunque, in qua re forte hi duo Doctores idem in sententia docuerunt.

3.d.34.n.11. Videndus Alensis *loc. cit.* ubi hæc omnia luculentius expendit.

nis; & consimiliter irascibili moderamine opus est, ne immoderate velit propellere offendens, & ulcisci plusquam recta ratio dictat esse faciendum; id moderamen tribuit eis habitus virtutis, cuique proprius. Sed non sunt ii habitus appetitus sensitivi, ut est concupiscens, & irascens. Sed magis in appetitu rationali ejus viribus prædito, etsi subinde, ut dictum est, relinquatur in irascibili, & concupiscibili sensitivi appetitus quædam qualitas referens similitudinem virtutum, queis ornatur pars rationalis. Frequenter enim obtemperando rationi fit ut facilius obediant illi tendendo circa objecta virtutum.

Ad argumentum in oppositum respondetur sic: In electione duo sunt, scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, & præacceptio ejus, quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur 6. *Eth. cap.* 1. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis & concupiscibilis; & ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili, & concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

Nos dicimus, quoniam secundum Augustinum, 14. *de Civit. cap.* 5. *&* 6. in voluntate sunt passiones concupiscendi, irascendi, timendi, sperandi &c. ipsam maxime indigere habitibus virtutum, ne juxta inclinationem earum passionum feratur, sed magis secundum dictamen rationis. In habentibus tamen appetitum sensitivum voluntas esse potest principium multarum electionum respectu objecti moralis, & ista volitio efficax est electio, quæ sola nata est generare habitum virtutis: qui licet sit prior omni habitu in appetitu sensitivo, tamen natus est esse principium imperandi tali appetitui. Et cum dicitur, ex bona dispositione irascibilis & concupiscibilis fit, ut voluntas habeat rectam intentionem finis circa moderandas animæ passiones. Responsio: In solutione declaratum est, has bonas dispositiones appetitui sensitivo non inesse nisi ex voluntate recte eligente, ac in se habitum virtutis generante, quia prius naturaliter eligit voluntas ac ipsa quicquam imperet appetitui sensitivo. Voluntas quippe prius vult aliquid in se, quam imperet potentiæ inferiori actum circa illud: non enim quia imperat potentiæ inferiori ideo vult, sed e converso; igitur ideo bene invenitur dispositus appetitus sensitivus, quia id acceptum habet ab appetitu rationali recte eligente, & proinde is non recte eligit, quia alius est bene dispositus, & propterea sensitivus appetitus nullas in se habet veras virtutes, sed habitus tantum inclinantes ad materiale virtutum.

Quæst. cit. 3. n. 9. 13. & 17. Miratur Cajetanus Doctorem non satisfecisse Aristotelis auctoritati, nec responsum dedisse S. Thomæ solventi *quartū principale*, quod est unicum inquit Scoti fundamentum. Nos invenimus utrumque Doctore repræsentasse.

ARTICULUS V.

Utrum vires apprehensivæ sint subjectum virtutum.

Doctor 2. *d.* 3. *q.* 10. *(.* Ad secundum pro prima opinione, *&* 3. *dist.* 33. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 56. *art.* 5.

Respondeo inhærendo iis, quæ exposita sunt supra *q.* 50. *art.* 3. & *art. præced.* Dicimus, vires apprehensivas esse posse subjectum quorundam habituum, sed nequaquam eos habitus dici debere virtutes. Etenim habitus non generantur in iis, quæ summe sunt ad unum determinata: sed generantur in potentiis de se in determinatis ad actum minus, & magis intensum. Ex frequenti enim actuum productione innascitur in eis quædam facilitas inclinans ad actus consimiles; ex quo fit, ut stante æquali conatu, actus perfectior exeat; ex quibus statim sequitur potentias apprehensivas esse habituum capaces, & porro iis instructas reddi, quoties de imperio voluntatis frequentius objectis apphrehendendis intendunt: tunc enim profecto facilitatem acquirunt ad perfectius eadem consideranda.

Quod vero hi habitus vel qualitates inclinantes apprehensivas potentias, virtutes proprie dici non possint, quamvis similitudinem quandam gerant virtutum intellectualium, explicavimus *articul. præced.* loquentes de habilitatibus acquisitis appetitus sensitivi, ut propterea hic aliud non sit addendum.

Cæterum sentientes, habitus sensitivi appetitus esse virtutes, negant idipsum dici posse de habitibus virium apprehensivarum propter hanc rationem: Appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, qui est appetitus rationis, sicuti motus ab eo, & ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, & propterea is appetitus est subjectum virtutis, vires autem apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur 3. *de Anim. tex.* 18. & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur.

S. Thom. hic §. *Ad primum*

Nos dicimus, Propterea quod sensitivus appetitus subdatur rationali in actibus suis, fieri ut in ipso derelinquatur quædam qualitas ex eo præseferens similitudinem virtutis quod inclinet ad objectum ejus, sed quia attingere non potest formalem rationem objecti virtutis, sitam in ejus objecti honestate, & convenientia ad rationem, propterea excidere essentialiter a natura virtutis. Dictum est etiam supra *q.* 18. *art.* 4. inveniri posse in potentia volitiva, cujus solius est elicere, completam rationem virtutis citra omnem ordinem ad actum imperatum, ut in casu impossibilitatis exequendi quod electum fuit secundum dictamen rectum intellectus. In rationali ergo appetitu consumatur, & perfecta intelligitur natura virtutis, & non ex dependentia consummationis obtinendæ ab appetitu sensitivo. Atque eadem pariter de causa putamus habitus apprehensivarum virium excidere a ratione virtutis, & non quia opus cognitionis in intellectu terminatur, tametsi vere apprehensiva materialiter ad intellectivam ordinetur.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis.

Doctor 3. *d.* 33. *S. Thom.* 3. *d.* 33. *q.* 2. *art.* 4. *&* 1. 2. *q.* 56. *art.* 6.

Videtur voluntas haud esse subjectum moralium virtutum, saltem omnium. Nam voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter; illud enim vel est proprium objectum ejus, ut distinguitur contra bonum ut nunc quale est objectum appetitus sensitivi: vel si tendere potest in bonum particulare, sufficienter determinatur ad prosequutionem, vel fugam ejus ex ipsius objecti ostensione. Atqui objectum movet voluntatem ut apprehenditur, eique ostenditur; ergo non oportet in ea aliquem statuere habitum, cum satis disposita de se intelligatur, modo intellectus sufficienter perfi-

ciatur ad recte ostendendum.

Præterea, Voluntas cum suapte natura libera sit, sufficienter valet se determinare; non est ergo indiga alterius determinantis, ut habitus alicujus. Amplius: Si potentia hæc libere agit; repugnat igitur sibi ad agendum determinari per modum naturæ, quem modum & non alium habet virtus; modo igitur agendi voluntatis est incompossibilis habitus virtutis.

Præterea, Ubi sunt extrema, ibi sit oportet & medium; ergo in quo sunt passiones excedentes, ibi statuenda est & virtus, quæ est earundem passionum moderatrix. Passiones autem ipsum afficiunt sensitivum appetitum, non vero voluntatem.

Præterea, Si in voluntate virtus esse posset, inducta per actus ejus moraliter rectos, & alios ab actibus sensitivi appetitus; ergo eadem ratione Angelus propter rectas volitiones acquirere posset virtutes morales; consequens videtur inconveniens, & contra Philosophum 10. *Ethic. cap.* 10. negantem eas virtutes in Intelligentiis separatis reperiri.

Præterea, Si virtus moralis esset in voluntate, ipsa nobilior esset quam prudentia. Nam nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio consequens est contra Philosophum, 6.*Ethic.cap.*6. igitur & antecedens.

Præterea, Voluntas sufficienter perficitur virtutibus Theologicis; ergo superflue in ipsa adstruuntur virtutes morales. Sunt igitur istæ in sensitivo appetitu ponendæ.

Contra, Virtus est *habitus electivus*: Sic enim diffinitur, 2. *Ethic. cap.* 6. Electio autem est actus voluntatis vel rationis, 6. *Ethic. cap.* 3. Est enim appetitus consiliativus, ut *ibidem* habetur. Hæc vero manifeste ad voluntatem pertinent, quæ operatur prævia cognitione rationis. Cum igitur habitus illius potentiæ sit, cujus est per se operatio, ad quam sequitur, profecto habitus moralis est per se voluntatis. Rursum, Virtus habet pro per se objecto bonum honestum: tale bonum sola attingit voluntas, & nulla vis sensitiva, & naturalis; ergo nullus habitus sub formali ratione virtutis esse potest in sensitivo appetitu.

Respondeo, Quorundam est hic sententia talis: Quoniam per habitum perficitur potentia ad agendum, profecto tunc ei opus est habitu, cum propriæ vires satis non sunt ad objectum attingendum. Cum autem objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, respectu ejus non indiget voluntas habitu perficiente. At si quod bonum immineat homini volendum, volentis ipsius excedens proportionem sive quoad totam speciem humanam, sicuti est bonum divinum, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi, sic voluntas indiget virtute; & ideo virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia, & ejusmodi.

Nos dicimus, hanc opinionem non esse probandam, imo virtutes morales in universum in voluntate, ut in proprio subjecto esse ponendas. Hoc enim docuisse invenitur Philosophus, 1. Polit. cap. 1. *Necesse est*, inquiens, *principantem habere virtutem, ut recte principetur, & principaliorem quam in servo, ut recte subjiciatur*, idque applicat ad partem superiorem & inferiorem in anima. Pars autem intellectiva est, cui subjicitur & obedit sensitiva; ergo illi sunt magis necessariæ virtutes, quam parti sensitivæ. Deinde, opinio hæc concedit justitiam esse in voluntate; ergo quantumvis determinata ad bonum apprehensum, ipsa est capax virtutis moralis: alioquin in ipsa non reperiretur justitia; igitur rationes opinantium, quibus perinde excluditur a voluntate justitia, ac cæteræ morales virtutes nihil concludunt. Vel si valere arbitrantur, dicendum est cur non concludant adversus justitiæ virtutem.

Quia vero isti rationibus pro parte negativa relatis, potissimum nituntur, opere pretium ducimus primum quanti sint faciendæ perpendere. Et primam quidem inflectimus ad oppositum sic: Voluntas est indeterminata non tantum ad opposita, sed etiam in modo agendi, nam potest recte, & non recte agere, est igitur sibi opus aliquo determinate inclinante ad recte agendum, & illud ita inclinans virtus est. Nam propterea statuuntur virtutes in potentiis, quatenus quæ de se valent recte & secus exire in opus, regulentur per virtutes. Prob. anteced. Voluntas potest velle sibi quodcunque bonum, in quo ostenditur ratio sui primi objecti. In diligendo autem & volendo talia bona potest non recte velle diligere. Nec profecto sufficit (ut ajunt) rationem recte ostendere bonum prosequendum, aut fugiendum, ac propterea non voluntatem, sed rationem virtute indigere. Hoc, inquam, non sufficit: nam tunc oporteret prius rationem errare in ostendendo, quam voluntatem male eligere, & ita ante primum voluntatis peccatum præcederet error in intellectu, quod est irrationabile; alioquin pœna inflicta culpam præcederet.

Rationes S. Thomæ, Doctor inflectit ad oppositum ejus, quod probare intendunt.

Deinde, etsi voluntas sufficienter determinari queat per intellectum ad recte eligendum; non tamen ex eo sequitur, haud gigni habitum in ea: Siquidem intellectus magis determinatus ad recte judicandum, capax est habitus prudentiæ genitus ex rectis dictaminibus ipsius. Cum ergo voluntas ex se non sit magis determinata ad unum, quam intellectus, potest in ipsa ex frequenter elicitis actibus, gigni quædam habilitas ad similes actus inclinans, atque eam appello virtutem. Denique, habitus non tantum ponuntur in potentiis, ut per eos potentiæ agant recte, sed ut delectabiliter, & prompte agant. Et quidem recte potest agere, quis sine habitu proprie acquisito, sicut patet in vitioso recens ad bonam frugem redeunte, cui si ratio recta dictet aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, etsi id exequatur, non tamen delectabiliter: non enim statim in primo actu corruptus est habitus vitiosus, imo vel nihil, vel modicum remissus; intantum ut delectabile sibi foret eligere juxta inclinationem habitus vitiosi; igitur ad hoc, ut voluntas delectabiliter amplectatur, ac sequatur quod fuerit a recta ratione dictatum, opus est sibi habitu ad eliciendum actum ipsi habitui conformem.

Assignatur finis proprius ob quem ponitur habitus acquisitus.

Ex secundo medio oppositum ostendo sic: Magis indiget disponi per virtutem habens actionem in sui potestate, quam non habens; Siquidem carens hac dominativa potestate non efficit aliquid laude, vel vituperio dignum, bene tamen potens operari recte, vel secus; igitur tale agens indiget illo, per quod laudi sibi sint opera ejus. Hoc autem ponitur virtus. Atqui voluntas habet in sui potestate propriam operationem, & actiones potentiarum, quibus imperat, non vero appetitus sensitivus; ergo

mirum

mirum videtur id, propter quod homo laudatur in operando præcise reperiri in eo subjecto, quod est sibi commune cum brutis. Illud quoque mirandum, cum non negetur habitus in intellectu, qui magis naturaliter agit, quam voluntas, eo quod intellectus non sit ex se summe determinatus vel inclinatus, abdiudicari voluntati, quæ in sui potestate habet proprias actiones, ac proinde multo magis indeterminata, non indeterminatione orta ex imperfectione, sed magis ob sui activam perfectionem.

Tertia ratio de moderatione passionum ducitur ad oppositum sic: Nam in voluntate sunt passiones secundum Augustinum 14. *de Civit. cap.* 5. & 6. Si ergo gratia moderandarum passionum adstruendæ sint virtutes, est profecto virtus statuenda in supremo ejus potentiæ, in qua est passio. Ac proinde quoniam in suprema parte animæ, quæ est voluntas passiones reperiuntur, sunt ibi ponendæ virtutes, ut in subjecto, quibus retundantur, ac frangantur vires passionum.

Qua ratione voluntatis sit moderari passiones magis, quam sensitivi appetitus.

Deinde, Passionum moderatio intelligi potest bifariam, scilicet, aut passionis inexistentis, aut futuræ. Inexistentem moderari contingit dupliciter: vel minuendo passionem quæ nata est fieri ab objecto secundum se, ne sit immoderata, sicuti objectum esset natum delectare potentiam sensitivam sibi derelictam: aut referendo delectationem illam in finem convenientem rationi rectæ, ad quem finem non refertur ex ratione absoluta objecti appetitus sensitivi. Naturam etiam moderari potest intelligi dupliciter: vel declinando ab objecto, quod natum est immoderatam delectationem potentiæ inferre, vel prosequendo ea tantum objecta, quæ nata sunt moderate delectare, quo in casu passio futura non moderatur in se, sed ne immoderata insit præcavetur. Quocunque istorum modorum intelligatur moderatio passionum magis potest voluntati competere, quam appetitui sensitivo, si passio inest, vel inerit appetitui sensitivo. Et quidem si possibile est minui passionem inexistentem, potius id efficere valebit rationalis appetitus, cujus est libere agere quam appetitus sensitivus, qui patitur, & ducitur ab objecto, illi coagendo quantum potest.

Voluntas potentia est proprie collativa non item sensitivus appetitus.

Magis etiam voluntas potest referre ad finem consonum rationi rectæ, quam appetitus sensitivus, quia voluntas est proprie appetitus rationalis, & ita proprie collativa ad finem, quem ratio sibi ostendit. Uti enim quod est referre aliquid ad debitum finem, non est actus sensitivi appetitus, sed voluntatis: proprie enim conferre non conceditur appetitui sensitivo, vel sensui cuicunque, sicuti voluntati, & intellectui. Si intelligatur de passione, quæ immoderata debet præcaveri, & moderate assumi, perspicuum videtur voluntatem magis habere posse actum rectum circa futurum quam sensitivum appetitum: quia cognitiva voluntatis, quæ est ratio, magis potest consiliari de futuris, quam sensus.

Solutio Doctoris Virtutes morales esse in voluntate ut in subjecto, & non in sensitivo appetitu. (*a*)

Ea propter dicendum, voluntatem ipsam esse proprium subjectum appetitivarum virtutum, & non sensitivum appetitum. Quamvis enim virtute non indigeat voluntas ad recte actum eliciendum etiam moraliter bonum, sicut & intellectus potest recte dictare sine omni habitu intellectuali: primus enim actus rectus, & prima volitio recta habitum præcedunt; eget nihilominus habitibus virtutum ad facilius; expeditius, & perfectius operandum virtuose idque late ostendimus rationibus allatis, quæ his mediis procedunt. Nam ipsa voluntas est rectificabilis in actibus suis, & non est de se recta. Tum, quia ipsa est indeterminata, & determinabilis non minus, quam intellectus, a quo tamen non negatur habitus. Tum, quia ejus est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est; & operationes humanæ requirunt in principali agente virtutem, ratione cujus sunt laude dignæ. Tum, quia nata est proprie delectari suis in operationibus, ac subinde habitu ornari potest, & indiget, quo delectabiliter operetur. Tum denique, quia voluntas magis potest per habitus moderari passiones debito modo, quam appetitus sensitivus, si ei habitus inessent virtutum.

Hoc ipsum quoque directe ostendit ratio adducta supra *art.* 4. Nam prius naturaliter eligit voluntas, quam quidquam imperet appetitui sensitivo, & ratio quidem nonnisi mediante rationali appetitu, attingit sensitivum. Voluntas autem prius vult aliquid in se, quum imperet potentiæ inferiori exire in actum circa illud; & sane non quia imperat ideo vult, sed potius e contra. Cum igitur voluntas in illo priori sit indeterminata, & determinabilis, potest recte eligendo generare in se ipsa habitum ad recte eligendum inclinantem. Is habitus propriissime virtus est, quia propriissime habitus electivus de sui natura inclinans ad actus similes illorum ex quibus genitus est.

Volũtas ideo imperat quia vult, non e converso.

Ad argumenta. Ad primum respondeo procedere ex æquivocatione ejus, quod est bonum simpliciter. Illud enim potest intelligi, vel ut distinguitur contra bonum apparens, vel ut distinguitur contra bonum in singulari acceptum. Si primo modo accipiatur, bonum simpliciter non est objectum voluntatis; quia tunc voluntas nequiret habere aliquem actum circa bonum apparens: Nam nulla potentia potest habere actum circa illud, in quo non salvatur ratio sui primi objecti; atque ita voluntas cujuscunque viatoris ex objecto suo foret confirmata, ne posset peccare. Secundo modo potest concedi, quia bonum sub ratione boni in universali est objectum appetitivæ, & suæ proprie cognitivæ: Sensus autem secundum communiter loquentes cognoscit singulare, & intellectus universale: ideo appetitus sensitivus habet pro objecto bonum ut nunc, idest, bonum singulare conditionibus individuantibus determinatum. Voluntatis autem objectum est bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale, idque est bonum simpliciter. Quod additur, sufficere rationem rectum ostendere. Si hoc valeret, tunc voluntas non posset peccare, qui est error.

Ad secundum quod duobus constatur probationibus Respondeo ad primam, licet voluntas ex sui libertate valeat se determinare in agendo, ex actibus tamen suis esse receptivam alicujus habilitatis directe inclinantis ad similem actionem. Sua enim ipsius determinatio non est per formam naturalem, qualis est in igne ad calefaciendum, sed ex libera actione, quæ a potentia indeterminata procedit, & ita determinabili per habitum. Secunda probatio si conclu-

(*a*) Huic subscribunt Vasquesius citat. *art.* 4. Valentia *disp.* 5. *q.* 2.6. *Quartum dico*, aliique modernorum. Suarez *disp.* 3. *de Virtut. in genere sect.* 7. Sed videndus S. Bonavent. 3. *d.* 33. *art.* 1. *q* 4. & Mag. Richardus *ead. dist. art.* 1. *q.* 1. Mag. Aureolus, 3. *dist.* 33. *q.* 1. *art.* 3. satagit utramque sententiam concordare.

cluderet, ipsa pariter probaretur charitatem, & spem non esse in voluntate; quod est contra omnes Theologos. Quare breviter dico, quoniam virtus est respectu voluntatis causa secunda, etsi naturaliter inclinet ad actionem utrique communem, ipsa tamen libere fit propter libertatem causæ principalis.

Ad tertium patet ex dictis, cum tertia illa ratio duceretur ad oppositum; Qualiter voluntatis fit & non sensitivi appetitus moderari passiones, seu inexistant, seu futuræ prævideantur.

Hanc responsionem latius prosequitur Doctor in textu apud ipsum videnda.

Ad quartum respondeo dupliciter. Primo concedendo consequentiam: quia si Angelus esset creatus in puris naturalibus, carens virtutibus moralibus, eæ possent generari in eo ex multis rectis electionibus, non quidem circa passiones in appetitu sensitivo sibi inexistentes; nec etiam quæ infuerunt, vel inerint, vel possunt inesse, sed solum circa tales passiones in universali per intellectum ostensas, qua ostensione posita, & dictato quid esset eligendum, si possibile foret ipsis eis inesse passiones, Angeli voluntas ei dictamini consona ex multis electionibus, acquirere posset habitum moralem rectum, puta temperentiæ, quatenus vult mihi bonum temperantiæ, nec alium habitum in se generaret voluntas Angelica, quam temperantiæ, quia per *mihi* & *tibi* non variatur ratio formalis habitus.

Hanc responsionem priori præfert *hic* Doctor, & 2. *d.* 3. *q.* 10. *n.* 18.

Si hoc asserere non placeret, Respondeo secundo negando consequentiam, quia virtus non est circa quodcunque bonum, sed circa bonum difficile: bonum autem, quod est objectum virtutis, non est difficile nisi habenti appetitum sensitivum, qui natus est ferri in oppositum ejus boni, saltem quantum ad aliquam circumstantiam: & ex hoc quod appetitus sensitivus sic inclinatur, voluntas in eodem nata est sibi condelectari, ac propterea difficile est voluntati tendere in bonum debite circumstantionatum. Voluntas autem Angeli quia non est conjuncta appetitui sensitivo, non est nata illi condelectari, & ideo circa difficultatem tendens in bonum morale recte circumstantionatum ex quibusvis actibus sibi non acquirit majorem facilitatem tendendi in illud ac habuerit ante omnes actus.

Ad quintum, quanquam posset negari quod dicitur, oportere omnem perfectionem nobilioris perfectibilis esse perfectiorem quacunque perfectione perfectibilis minus nobilis; quia satis est, ut suprema nobilioris excedat supremum minus nobilis. Virtus autem moralis non est suprema voluntatis perfectio, nec prudentia intellectus, sed ejusmodi est charitas in voluntate, & fides in intellectu; charitas autem fidei præstat. Hæc nihilominus responsio non multum roboris præseferre videtur, propterea quod respectu ejusdem objecti nobilior potentia exerit actum nobiliorem, utraque agente secundum omnem virtutem sui; cum enim non intelligatur excessus ex parte objecti, cum unum idemque sit excessus, ipsas est refundendus in potentias, quarum nobilior minus nobilem excedit.

Electio nobilior dictamine.

Cum igitur circa bonum morale, quod est idem objectum sit actus intellectus practici, & voluntatis, si utraque potentia perfecte agat, hæc dictando, illa eligendo, simpliciter perfectior erit electio recta dictamine recto, & subinde habitus generatus ex electionibus rectis nobilior erit habitu genito ex dictaminibus rectis, quod concedo.

Prudentia regula est moralium virtutum.

Ad Philosophum itaque præferentem prudentiam, Respondeo; Prudentia quodammodo est regula aliarum virtutum, quatenus ipsa, vel actus ejus generatione præcedit habitum, & actum virtutis moralis. Qua ex prioritate habet, ut actus, habitusque moralis sit sibi conformis, tanquam priori, & non e converso. Similiter hæc prioritas apud Philosophum videtur concludere rationem regulæ & mensuræ, & in hoc dignitatem, sed non sequitur; ergo simpliciter dignior.

Virtus Theologica perficit in ordine ad bonum divinum; moralis in ordine ad bonum creatum, nec propterea sunt ii habitus non recti

Ad sextum respondeo, voluntatem sufficienter perfici per virtutem Theologicam respectu boni divini, & respectu illius alterius, nisi in ordine ad Deum summe dilectum, intantum ut nullus actus eliciatur ex charitate, nisi quia objectum ad quod sistitur, est Deus, esto mediis aliis objectis ad illum deveniatur. Non solum autem possum ordinate velle Deum, vel hoc bonum in ordine ad Deum: sed etiam bonum hoc inquantum pollet tali bonitate mihi conveniente secundum propriam rationem, & sic velle hoc bonum de alio habitu procedit, qui virtus Theologica non est.

Etsi dicas, Is alius habitus a virtute Theologica non est ratio referendi in Deum; igitur haud rectus erit; quia actus ejus videtur frui bono creato. Responsio: Habitus inferior non habet de se actum habitus superioris: charitas autem, quæ est habitus superior refert hunc actum immediate in Deum: nullus igitur alius habitus habet proprie ex se sic referre, sed tantum dicit ordinem ad actum proprium diligendi hoc bonum: quod bonum est ulterius ordinabile ad Deum per charitatem. Nec exinde debet inferri, inferiorem habitum non esse rectum vel malum, tanquam principium fruendi bono creato: quia etsi non referat tantum negative fruendo, tamen non contrarie, scilicet repugnando rectæ, ordinatæque fruitioni. Id vero *frui* non est: *Frui* enim nedum includit non referre negative, sed etiam oppositum ejus quod est non referre contrarie, scilicet *uti*.

QUÆ-

QUÆSTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de distinctione virtutum.

Et primo, quantum ad virtutes intellectuales. Secundo, quantum ad morales; Tertio, quantum ad Theologicas.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.
II. Utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia, & intellectus.
III. Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.
IV. Utrum Prudentia sit virtus distincta ab arte.
V. Utrum Prudentia sit virtus necessaria homini.
VI. Utrum Eubulia, Synesis, & Gnomen sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I.

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 57. *art.* 1.

3. d. 17. q. 3. §. Ad oppositum; d. 34. §. Notandum. n. 8.



RESPONDEO dicendum haud convenire nomen virtutis habitibus speculativis, prout eo nomine significatur habitus electivus medii ut determinatur a recta ratione, sicuti scribit Aristoteles, 2. *Ethic. cap.* 6. Nam scientia speculativa quamvis perfectio sit hominis, non perficit tamen ipsum ad bene operandum, alioquin haud foret speculativa sed practica, seu directiva & regulativa operis, boni quidem si suæ sint regulæ conformis, aut pravi, si ab illa dissentiant. Non sunt igitur hi habitus speculativi virtutes, juxta hanc propriam virtutis acceptionem, & ideo nec numerantur hi habitus intellectuales speculativi inter virtutes Cardinales. Et quidem minus sunt necessarii homini ad recte vivendum humane, quam prudentia, qui & habitus intellectualis est, sed practicus, & etiam quam fides ad recte vivendum in politia Ecclesiæ. Quoniam ergo ejusmodi habitus nullum involvunt ordinem ad potentiam appetitivam, tantundem excidunt a ratione virtutis, quantum eis repugnat inclinare ad electionem medii, prout determinatur a recta ratione. Verum quia reipsa ob eos habitus intellectus perfectior evadit, cujus opus bonum est verum attingere seu practice, seu speculative, profecto iidem habitus virtutes dicendi sunt eo quod habentem perficiant, atque opus ejus bonum reddant, quod virtutis esse ait Aristoteles 2. *Ethic. cap.* 5. Quapropter Philosophus 6. *Ethic. cap.* 3. *& inde*, habitus enumerans intellectuales, sunt inquit, *Sapientia, Intellectus, Scientia, Prudentia, & Ars.* Qui proinde sicut quidam ad speculativum pertinent intellectum, quidam ad practicum, virtutes tamen omnes merito appellantur.

3. d. 17. q. 3. in argumentis principalibus. 4. d. 14. q. 2. V. Ulterius in speciali n. 5. In comment. super cap. 1. metaphy. Videndus Mayron 3. d. 37. q. 1. de habitibus intellectualibus materiam tribus & decem articulis optime expedens.

Illud quoque accedit, quod cum voluntas sibi imperet, & intellectui, de inclinatione alicujus virtutis, ut justitiæ vel charitatis, potest imperare exercitium habituum speculativorum: tunc in his actibus intellectualium habituum speculativorum, nedum relucet bonum intellectus quod est verum attingere, sed etiam perfectio alterius virtutis, influentis in eos actus, qui licet, ut præcise attingunt speculabilia, non sint multum utiles secundum se, accedente tamen virtute morali, ac in eos inclinante, & laudabiliores evadunt.

4. d. 14. q. 2. 3. d. 34. §. Ulterius n. 16.

ARTICULUS II.

Utrum sint tantum tres habitus speculativi, scilicet, sapientia, scientia, & intellectus.

Doctor in Comm. super 1. *cap. Metaph. n.* 17. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 57. *art.* 2.

Videsis Mayronem 3. d. 37. q. 1. art. 2.

RESpondeo dicendum tres præcise esse habitus intellectuales speculativos, nempe sapientiam, scientiam, & intellectum. Declaratio: Habitus distinctionem, & specificam rationem mutuatur ab objectis: objecta autem scibilia, & praxim non dirigentia triplicis generis sunt. Aut enim sunt nota de se, idest, aut terminorum connexio adeo necessaria & evidens est intellectui ut statim ei assentiatur, ex ipsa terminorum apprehensione nihil aliud postulantium, per quod innotescat eorum necessaria connexio, ut *Omne totum est majus sui parte: Impossibile est idem simul esse, & non esse* Aliaque id genus. Aut certe ejusmodi est terminorum connexio, ut non statim illi intellectus assensum præbeat, sed gratia alterius principii noti de se, assentiatur. Et tales sunt conclusiones ex principiis per formam syllogisticam deductæ. Habitus scibilium primi generis *Intellectus* est, ut habitus conclusionum ex principiis deductarum, est *Scientia*.

At sapientia versatur circa causas altissimas quæ sunt principia entis; inquantum sive primæ causæ sint principia incomplexa, ut substantiæ immateriales, sive complexa, cujusmodi sunt dignitates, & maxime propositiones, quæ demonstrationem omnium ingrediuntur virtualiter. Nec proinde sapientiæ habitus cum *Intellectu* est confundendus nam is habitus speci-

fica.

ficationem accipit a principiis propriis demonstrationis, quæ proinde demonstrationem ingrediuntur secundum substantiam; quum tamen principia prima, de quibus est habitus sapientiæ tantum virtualiter, ut dictum est, pertineant ad demonstrationes. Hi ergo tantum & non plures sunt habitus intellectus speculativi; de quibus agit Aristoteles, 6. *Ethic. cap.* 3. & *seqq.*

ARTICULUS III.

Utrum habitus intellectualis, qui est Ars, sit virtus

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 57. *art.* 3.

In *Comment. super* 1. *capui metaphys.* n. 17.

RESPONDEO Aristoteles 6. *Ethic. cap.* 5. enumerans virtutes intellectuales eas inter posuit & *Artem*, dicens *esse habitum cum recta ratione factivum*: Cum igitur circa factibilia versetur, dirigens in operationem, quæ est actio transiens, manifeste virtus quæ est Ars pertinet ad intellectum practicum, non vero ad partem animæ speculativam.

1. d. 38. 6. *Ad auctoritatem Augustini.*

Quo tradita Artis diffinitio completa esse intelligatur, *Tò ratio recta* accipi debet quod sit directiva, sive rectificans potentiam aliam, cujus est operari secundum artem. Alioquin si per hunc habitum tantum apprehenderetur rectitudo agendorum, & non foret habitus directivus, sive rectificativus in agendis, diminute *Ars* dicendus esset. Quo plane sensu videntur quidam accipere, & sentire habitum hunc esse proximum speculativis habitibus, propterea quod non dicat ordinem ad appetitivum instar speculativorum, ad quos præcisæ pertinet considerare, qualiter se habeant res, quas speculatur non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Nos dicimus, utique habitus speculativos tales esse, quia non dicunt ordinem ad aliam potentiam, quæ debeat se conformiter agere ad illos in actibus suis; sed quia e contra potentia alia rectificatur ab arte, ideo hanc esse simpliciter practicam, & nihil commune habere cum habitibus speculativis.

Quodl. q. 8 6. *Ad ista.* V. *Illud etiam.* Prologi q. 4. n. 44. 6. *Ideo aliter dicendum.*

Si quando autem inveniatur aliquis dixisse, artem universalem esse speculativam, particularem vero practicam quoniam habitus omnis factivus est simpliciter practicus, dictum, illud indiget expositione, & potest sic intelligi: Quanto aliquod medium magis ab uno recedit extremo, tanto non solum accedit ad alterum, sed etiam dicitur habere rationem illius, sicut patet 5. *Phys. t.* 52. ubi habetur quod rubeus color respectu albi dicitur niger. Cognitio autem de se speculativa ea est, quæ nullo modo est directiva in opus: cognitio vero perfecta practica est illa, quæ immediate est directiva in opus; cognitio ergo media quatenus ab uno recedit extremorum, dici potest sub altero contineri. Atqui cognitio artis universalis non est immediate directiva in opus, quia operationes sunt circa singularia, 1. *Metaphy. in proemio*: Notitia autem artis particularis est immediate directiva; qua de causa ars universalis dici potest speculativa, simpliciter tamen practica est: quia conclusiones practicæ resolvuntur in principia practica saltem, ut in principia proxima: imo nulla ratione resolvi queunt in principia speculativa, nisi practica speculativæ subalternetur, habens pro principiis conclusiones illius. Omnis enim doctrina conclusiones proprias in propria resolvit principia.

Qua igitur ratione Ars virtutis rationem involvit, propter quam virtutis nomine significetur, & exprimatur? Est sententia dicentium, eo modo *Artem* habere rationem virtutis, quo virtutes recte appellantur habitus speculativi, inquantum scilicet, nec ars, nec habitus speculativus efficiunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum. Nos dicimus, ideo artem esse unam ex intellectualibus virtutibus, quia suo modo perficit habentem, redditque bonum opus ejus, si de potentia regulata per artem exeat suæ ideæ, regulisque artis consentaneum. Nec appellamus practicum simpliciter hunc habitum, quia regulat appetitivæ operationem, sed magis quoniam est directivus factionis procedentis de potentia applicata ad opus exterius. Cum autem habitus speculativus non sit regula operationis appetitivæ, nec potentiæ factivæ exeuntis in opus perficit quidem habentem in suo ordine, sed nequaquam virtus dici potest, sed ab omni interim præscindens ordine ad praxim, opus nullum ejus qui ipsa arte potitur, bonum reddere potest.

Quo pacto *Ars* sit virtus intellectualis.

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte

Doctor locis in margine citatis. S. Tomas 1. 2. *q.* 57. *art.* 4.

S. Thomæ sententia.

RESPONDEO, quorundam est hic sententia talis, Quoniam ars præstat tantum artifici facultatem boni operis faciendi, quia non respicit appetitum, & prudentia non solum dat boni operis facultatem, sed etiam usum. Nam appetitum respicit tanquam præsupponens rectitudinem ejus; manifeste prudentia ab arte distinguitur cujus differentiæ ratio est, quia ars est recta ratio factibilium, prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere, & agere; quia factio est actus transiens in exteriorem materiam, agere autem est actus permanens in ipso agente, quare eodem modo se habet prudentia ad ejusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum, & habituum sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum, ad quæ comparantur. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculabilibus, & ideo ad prudentiam requiritur, ut homo sit bene dispositus circa fines, quod sane evenit per rectum appetitum, ac subinde ad prudentiam requiritur moralis virtus, qua sit appetitus rectus: bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed ipsorum artefactorum, & ideo ars non præsupponit appetitum rectum.

De his infra *quæst. sequenti art.* 5.

Nos dicimus, supra *quæst.* 56. *art.* 3. explicavisse, qualiter prudentia simpliciter virtus reperiri potest in intellectu sine ordine ad appetitum rectum. Siquidem intellectu recte atque exacte dictante; & ostendente appetitui quid facto opus sit, quidve sit eligendum circa materiam virtutis temperantiæ, voluntas potest contra id dictamen rectum eligere, ac perperam intemperantiam amplecti, aut certe ab omni actu abstinere, & nihil juxta, aut contra dictamen eligere; stat igitur in intellectu recta ratio agibilium

bilitum, appetitu interea affectui inordinato subjecto. Non est ergo probandum quod asseritur, ad prudentiam nempe requiri, ut hominis appetitus sit rectus, artem vero nihil tale præexigere, ac in eo hos habitus ad invicem distingui.

Deinde, quod ajunt, artem præbere boni operis faciendi facultatem, non usum, prudentiam vero tribuere utrunque, nempe & facultatem bene agendi, & usum rectum potentiarum, & habituum, improbatur per idem. Etenim ad perfectissimum prudentiæ dictamen sequi potest usus obliquus potentiarum, & habituum moralium virtutum, etsi non de inclinatione eorundem habituum. Cum ergo, secundum istos, habitus virtutum sint collocandi in appetitu sensitivo, atque ars dirigat potentias quoad externas factiones, mirum est hos habitus tribuere quidem facultatem recte operandi non vero usum potentiarum, atque habituum.

De his supra q. 56. *art.* 4.

Est igitur dicendum, habitum prudentiæ differre ab *Arte* virtute, non per ordinem ad voluntatem, sed ex propriis objectis, ex quibus pariter alii habitus specificam distinctionem accipiunt. Tametsi enim ambo practici intellectus perfectiones sint, ejusdemque recta ratio, inde tamen distinguuntur, quia prudentia versatur circa agibilia, eique nata est esse conformis recta praxis, quæ est actio immanens. Ars autem pariter est recta ratio rerum factibilium, ut determinat Aristoteles, 6, *Ethic cap.* 5. propterea hæc circa factibilia versatur, dirigens in operationem, quæ est actio transiens.

Solutio Doctoris, *ex Comment. super* 1. *caput metaphy.*

Ad ampliorem explicationem, atque intelligentiam prædictorum, Sciendum, cum prudentia diffinitur *recta ratio agibilium*, vel *habitus activus cum ratione vera*. Eam prudentiæ deffinitionem esse intelligendam de habitu activo proximo, qualis est habitus acquisitus ex actibus. Unde sicut circa factibilia Ars se habet ad habitum experientiæ (Nam experientia magis dirigit in operando, quam Ars sine experientia, 1. *Metaphy. in proemio*. ubi habetur, expertum habitu Artis carentem certius operari artifice inexperto) sic inquam circa agibilia se habet scientia moralis ad habitum prudentiæ, quia habitus artis & scientiæ moralis quasi sunt remoti ad dirigendum sunt enim habitus universales; sed habitus prudentiæ & esperientiæ, eo quod ex actibus sint generati, sunt particulares & propinqui ad dirigendum. Et ita fortassis intelligebant dicentes, prudentiam præstare usum, & facultatem bene agendi, non vero artem; quia Ars ut est habitus universalis ex se non sufficit ad dirigendum ex usu habentis sine particulari determinante, & applicante, quod fit per habitum experientiæ, perfectius & de propinquo dirigentem in opus faciendum.

Prologi q. 4. n. 14. V. *Ad secundum dicto*. Et 6. Metaphy. q. 1. *Ad secundum principale.* & lib. 1. q. 5.

Eadem est sententia Doctoris Scoti, & S. Thomæ circa præsens quæsitum. Videsis notá marginalem *art.* 3. *quæstionis præcedentis* §. Putamus.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 57. *art.* 5.

Videtur prudentia haud esse homini necessaria. Etenim ars est artifici necessaria dum actu versatur circa factibilia per artem, ut ait Aristoteles 6. *Ethic. capite* 5. Sed postquam effectum consummatum fuerit, sibi arte opus non est; ergo pariter & prudentia præsto sit oportet homini cupienti virtuose operari: postquam igitur virtute præditus est, sine prudentia sibi bene erit.

Prologi q. 4. n. 4.

Præterea, Non contingit falsum pronunciare, aut concludere secundum virtutem intellectualem. Sed homines in consultationibus suis circa agenda frequenter errant, consiliari autem habitus prudentiæ est, ergo prudentia videtur minus homini necessaria.

3. d. 34. §. *De donis*.

Contra, Sapient. 8. scribitur de divina sapientia, *sobrietatem & prudentiam docet, & justitiam, & virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*. Est igitur prudentia omnino homini necessaria.

Ubi supra §. *His suppositis*.

Respondeo dicendum, Prudentiæ virtutem esse homini maxime necessariam. Declaratio: Natura quæcunque non habens ex se perfectionem, qua potest ornari & perfici, aliunde quærit sibi accersere illam, ex qua sibi bene sit. Habitus moralium virtutum, sunt quædam potentiarum perfectiones, per quas homo evadit perfectus moraliter, & non sunt sibi innatæ, sed tamen acquirendæ per potentiarum actus. Et quidem quoad appetitivam, perficitur per habitus bene ipsam disponentes circa ea, quæ sunt appetibilia seu in ordine ad se, seu in ordine ad aliud; Eæ autem sunt temperantia, fortitudo, & justitia. Quoto enim gradu ii habitus sunt in homine, tantundem est secundum vires appetitivas perfectus. Non contingit autem, eos habitus sub ratione moralis virtutis inesse homini, sublata prudentia in parte intellectiva ipsius; ergo prudentia virtus est maxime homini necessaria ad recte vivendum humane. Siquidem aliud non est virtus, quam *habitus electivus medii, ut determinatur a recta ratione*, ut inquit Aristoteles 2. *Ethic cap.* 6. Intellectui non datur determinare medium, idest, non imperare, sed ostendere voluntati eligere cupienti medium virtutis sine dictamine recto, ex quibus rectis dictaminibus, vel ex uno perfecto, habitus gignitur prudentiæ; quo igitur homo reddatur moraliter perfectus per virtutes potentiæ appetitivæ, quam maxime est sibi necessario prudentia, & etiamsi sibi acquirere valeat eas qualitates, quæ sunt subjectæ virtutibus sine prudentia, nunquam tamen dici poterunt morales virtutes, nisi coexistant prudentiæ dictanti, & ostendenti materiam ipsarum, & media, quæ sunt formalia objecta virtutum.

3. d. 36. §. Ad istam quæstionem Notandum.

3. d. 33.

1. d. 17. q. 3.

Et quamvis intellectus ornatus sit omni scientia morali, sine prudentia tamen non valet proficere in virtutibus. Nam scientia moralis tradit quidem principia generalia actuum humanorum, docetque inde consimiles inferre conclusiones, sed dictare non potest de circumstantiis specialibus eos actus singulares afficientibus. Quandoquidem non ubique & semper recta ratio dictat, eas circumstantias perinde concurrere debere, & oportere, ut actus morales boni sint & dicantur, sed ipsorum variatio incidens, & applicatio facienda petenda est ab recto rationis dictamine, cui ut propriæ & intrinsecæ regulæ commensurantur, exacteque correspondeant oportet. Quemadmodum ergo dictum est *articulo præcedenti* de habitu intellectuali *Artis* a longinquo, & remote influente in artefacta, & subinde non adeo certo dirigente in opus extrinsecus, nisi sibi uniatur habitus experientiæ, certius regulas generales applicans operi faciundo; ita pariter se habet scientia moralis respectu prudentiæ. Illius enim est tradere & docere rationes generales, & conclusiones pariter talium principiorum circa virtutes morales, sed prudentiæ interest illas specialibus actibus & conditio-

D. 6. metaphy. q. 1. *Ad secundum principale*.

Quodl. q. 18. §. *De primo*.

ditionibus hominum applicare ut rectæ ſint, atque homo ſecundum illas bene vivere dicatur. Quare quod quis bene moraliter agat, quodve laudabiliter & virtuoſe verſetur in Republica quoad alios, uni eſt prudentiæ attribuendum; eſt igitur ipſa ſumme neceſſaria homini moraliter agenti, quod erat declarandum.

Ex dictis *art. præcedenti.* Ad argumenta. Ad primum dicendum, quia *Ars* influit in opus exterius, homini agenti ſecundum artem neceſſaria eſt quoadusque opus perficiatur, qui tamen facilius errabit ſine experimentis, quam expertus ſine artis habitu: artefacto autem graſice Arti ſuæ correſpondente, eamque extrinſecus exprimente: Artifex ſi arte excidat nihil ſibi deperit ad vitam recte traducendam. Quia vero virtutes morales ſunt perfectiones hominis diſponentes ad optimum, ut ait Ariſtoteles 7. *Phyſ. tex* 27. quod optimum eſt felicitas, atque homo ſemper agat, ut magis magiſque diſponatur quoad operationes immanentes, donec ad optimum perducatur, ſibi opus eſt coexiſtentia prudentiæ in eodem operante, quatenus ſecundum ejus dictamina exeat in proprias operantiones, qua prudentia ſi excidere forte contingat, aut contra regulas ejus operari malit, nedum opus laudabile ſibi non erit, ſed etiam in ejus vituperium cedet. Natus eſt enim præſeferre & elici ſecundum omnes circumſtantias quas prudentia dictat, oportere ei actui ſingulari convenire ut ſit actus virtutis.

1. d. 17. q. 3. *In argum. principalib.*

2. d. 7. & 40. & *alibi.*

S. Thom. hic. *Ad tertium.* (a) Ad ſecundum reſpondetur ſic: Illud intereſt inter verum intellectus practici, & ſpeculativi, quod veritas ſpeculativa accipitur per conformitatem intellectus ad rem, quæ niſi ſit neceſſaria non erit infallibilis conformitas intellectus ad ipſum; & ideo nullus habitus ſpeculativus contingentium eſt virtus intellectualis. At veritas intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum, quæ quidem conformitas in neceſſariis locum non habet: neceſſaria enim voluntate humana non fiunt, ſed ſolum in contingentibus, quæ poſſunt a nobis fieri, ſeu ſint agibilia interiora, ſeu factibilia exteriora, quare circa ſola contingentia verſatur virtus intellectus practici: circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia.

3. d. 36. §. *ſecundus articulus* V. *Contra.* Videndæ cōmentationes Poncii ſuper citatam quæſtionem ſuper §. *Licet iſtud videatur.*

Nos dicimus, approbandum eſſe quod ajunt, virtutes practici intellectus, quales ſunt *Ars*, & *Prudentia* circa ea verſari, quæ a nobis ſunt factu poſſibilia, ſeu agibilia interiora ſint, ſeu factibilia exteriora. At non perinde nobis probandum videtur aliud dictum, quo aſſeritur, intellectus practici veritatem accipi per conformitatem ad appetitum rectum. Siquidem ſub lumine intellectus agentis ratione recta dictante, ac oſtendente voluntati quid ſequendum, quidve fugiendum ſit, tam in univerſali, quam in particulari, ut temperate eſſe vivendum ad cuſtodiam caſtitatis, voluntas pro ſui dominativa poteſtate poteſt amplecti rectum prudentiæ dictamen, & item reiicere, & quod maluerit ſequi, aut etiam nihil eligere: non ergo per conformitatem ad appetitum rectum, quippe qui in caſu obliquus ſit, ſtat veritas intellectus practici, ſed magis per lumen intellectus agentis. Sed de hac re amplius *quæſt. ſequenti articulo* 5.

(a) Notat hic Cajetanus de Scoti doctrina ſatisfieri non poſſe huic difficultati: Si habitus prudentiæ eſt intellectualis virtus, ergo ſemper verus; non igitur eſt contingentium, quæ non ſemper eodem modo ſe habent. Hanc difficultatem, inquit, non poteſt effugere quiſquis perfectionem intellectus practici in ſola cognitione ponit, ut Scotus, qui 3. ſent. diſt. 36. prudentiam in ſola ratione abſque appetitus bonitate ſtatuit, putans intellectum practicum tunc eſſe verum, quum recta electio nata eſt ſibi eſſe conformis. Et pergit: Sed quantus ſit hic error, manifeſte patet ex allata difficultate. Nam quantumcunque intellectus noſter diſcurrat, nunquam ad hoc pervenire poteſt, ut de particularibus contingentibus habitum per ſe verum acquirat: Contingentia enim aliter atque aliter ſe habent; ergo impoſſibile eſt, quod intellectus noſtri cognitio infallibiliter conformetur contingentibus: aut ergo non eſt virtus prudentia illa Scotica, quia virtus intellectualis non eſt niſi verorum; aut ſi eſt virtus non eſt circa contingentia, & ſic non eſt prudentia, ſed ſcientia moralis. Et ſicut erravit in hoc, ita etiam erravit in gloſſa illa ſuper tex. Ariſtotelis ex 6. Eth & in conſequentibus, de quibus infra erit ſermo. Hæc Cajetanus.

Nos dicimus prudentiam eſſe virtutem intellectualem de finibus virtutum in particulari, & de mediis ad eos conſequendos utilibus judicantem, & dictantem voluntatem eſſe fines illos eligendos; quod ſi eveniat, ipſa ratio juſſu illius attendit perquiſitioni mediorum. Nos dicimus autem virtutem hanc eſſe verorum, quia ordinatur ad rectum appetitum, ſed quoniam judicat de honeſtate finium virtutum per ordinem ad agentem intellectum. Sub cujus lumine ratio recte dictat principia generalia accepta ex ſcientia morali, eſſe hic & nunc applicanda, aut ſecus. Quo facto, ut recta eſt ratio, ita & vera, etſi contraria dictamini, aut nulla ſequatur electio. Quod vero dictum Ariſtotelis, Veritas conſiderationis practicæ eſt *confeſſe ſe habens appetitui recto*, ſit intelligendum active, & paſſive, ideſt non actu conformis, ſed conformativa, ex eo eſt evidens, quia alioquin prudentia a virtute morali eſſentialiter dependeret, & viciſſim moralis virtus a prudentia, & utraque utramque præſupponeret, nempe virtus moralis prudentiam, ut ſui intrinſecam menſuram, & prudentia præſupponeret electionem rectam. Quorum primum eſt verum, ſecundum vero falſum; tum ob mutuam dependentiam eſſentialem in eodem genere cauſæ quam Phyloſophia ignorat; tum quia omnis electio recta neceſſario ſequitur dictamen rectum, quod vel a prudentiæ habitu eſt, vel certe prudentiæ generativum. Sed videndus *art.* 5. *quæſtionis ſequentis*. Poncius in Comment. *diſt.* 36. 3. & Maſtrius Scotiſta, diſp. de virtutibus moralibus, quæſt. 6. *art.* 1. aliique recentiores, & veteres Scotiſtæ *ſuper* 3. *ſententiarum*.

ARTICULUS VI.

Utrum *Eubulia*, *Syneſis*, & *Gnomen* ſint virtutes adjunctæ prudentiæ.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thom. 1. 2. *q.* 57. *art.* 6.

Græcis hiſce vocibus (de quibus Ariſtoteles 6. *Ethic.*) hæc ſubeſt ſignificatio: *Eubulia* importat habitum, quo bene conſiliamur, unde Eubulia, bene eſt conſiliativa. *Syneſis* vero & *Gnomen* dicuntur habitus bene judicativi; hoc diſcrimine, quod Syneſis judicativa eſt de agendis ſecundum communem legem, Gnomen autem judicat juxta ipſam rationem naturalem, in quibus deficit lex communis.

S.Thom. opinio *hic* Præſens quæſitū luculenter expendit Mag. Alen. *Collat.* 87. *art.* 4. Sed & Mag. Richardus 3. *d.* 33. *art.* 2. *quæſt. ultima.* Videndus Magiſter Aureolus 3. *d.* 33. *art.* 3. qui pariter aſſerit imperare eſſe intellectus. Sed forte diverſis vocibus ſubeſt idē conceptus.

Itaque quoniam circa humana agibilia tres actus rationis inveniuntur, quorum primus eſt conſiliari, ſecundus judicare, tertius vero præcipere, ideo duo primi dicuntur reſpondere actibus intellectus ſpeculativi, qui ſunt inquirere & judicare, nam conſilium inquiſitio quædam eſt. Sed tertius actus eſt proprie practici intellectus inquantum eſt operativus. Manifeſtum eſt autem, quod in his, quæ per hominem fiunt principalis actus eſt præcipere, ad quem alii ordinantur, & ideo virtuti, quæ eſt bene præceptiva, ſcilicet prudentia, tanquam principaliori adiunguntur veluti ſecundaria *Eubulia*, *Syneſis*, & *Gnomen*.

Qua in ſententia nobis in primis probandum non videtur quod dicitur, præcipere vel imperare eſſe actum rationis, & quidem præſtantiorem cæteris, qui ſunt inquirere & judicare. Nos enim late oſtendimus ſupra *quæſt.* 17. *art.* 1. Solius voluntatis eſſe imperare & ſibi & aliis

aliis potentiis in Regno animæ; ei enim soli pro innata dominativa potestate convenit intellectum ab hoc aut illo avertere objecto, & præcipere ut alia consideret, intellectum vero quæcunque objecta illi ostendat, haud efficere posse, ut ipsa voluntas suis se dictaminibus conformetur, eaque sic sequatur ut non possit non obtemperare præcipienti, id est ostendenti, & dictanti de eligendis. Quod si hoc aliter opinantes inferre non contendant, ne præjudicium inferre dicantur voluntatis libertati, aut saltem libero usui suæ potestatis, quodnam est igitur rationis imperium in appetitivam, quippe quæ valeat non obtemperare? Potius ipse rationalis appetitus dicendus est aliis imperare potentiis, quandoquidem illius jussionibus pareant, aliter facere nequeuntes. *. d. 36. q. et istud.*

Deinde, falsum putamus inquisitionem & judicium de inventis pertinere ad intellectum speculativum; ex his enim actibus gignitur prudentiæ habitus, vel dictamen rectum completum, quæ est conclusio syllogismi practici; impossibile est ergo inquirere & judicare, ut præcedunt habitum prudentiæ, vel conclusionem practicam evidenter deductam pertinere ad intellectum speculativum, alioquin ex principiis speculativis deduceretur practica conclusio, quod omnino falsum nos arbitramur.

Veruntamen dicimus, electionem supponere inquisitionem mediorum & discursum usque ad sententiam ultimatam, quæ est deducta conclusio per pratictam illationem, cui tanquam regulæ suæ oportet electionem esse conformem ad hoc, ut sit recta. Voluntate itaque efficaciter intendente finem, illico intellectus dat operam inveniendi media ei fini assequendo opportuna. Et si quidem finis intentus sit rectus in intellectu bene, recteque dictante de mediis, gignitur habitus prudentiæ, & in voluntate conformiter eligente habitus virtutis; huic igitur dictamini recto gignendo subserviunt inquisitio & consultatio de mediis, discursus practicus, & judicium intellectus practici inferentis hoc vel illud medium esse aliis præferendum. Quod quidem judicium quo proxime voluntati ostenditur quid sibi prosequendum, aut fugiendum sit, est ipsa conclusio syllogismi practici, ad quam immediate sequitur electio.

1. d. 39. q. 5. 6. Quantum ad primum.

3. d. 36. 6. Quantum ad istum articulum.

Videndus articulus ultimus quæstionis sequentis.

QUÆSTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS.

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA;

DEINDE CONSIDERANDUM EST DE VIRTUTIBUS MORALIBUS.

Et primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus. Secundo, de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam. Tertio, de distinctione principalium, vel Cardinalium ab aliis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUINQUE.

I. Vtrum omnis virtus sit virtus moralis.
II. Vtrum virtus moralis distingnatur ab intellectuali.
III. Vtrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem, & moralem.
IV. Vtrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.
V. Vtrum e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnis virtus sit virtus moralis.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. q. 58. art. 1.



RESPONDEO dicendum adipisci nos posse virtutem, quæ moralis dicenda non sit. Declaratio: Secundum Philosophum 2. Ethic. cap. 1 Virtus dicitur moralis a consuetudine & more. Eæ igitur virtutes sunt morales, quæ acquiruntur assuetudine circa aliquam materiam virtutis appetitiva potentia frequenter se exercente, ac eligente media perveniendi ad finem, quem desiderat assequi: ex tali quippe consuetudine in ipsa habitus generatur inclinans appetitivam per modum naturæ. Ex quo fit, ut illud unicuique videatur, ad quod secundum habitum inclinatur. Et ideo quæ juxta habitum sunt videntur homini nottora. Habitus itaque ex consuetudine acquisitus inclinans secundum rectam rationem appetitivam ad eliciendos actus similes illis, ex quibus genitus est, virtus moralis dicenda est: est enim habitus electivus regulatus per rationem rectam.

. d. 14 q. 1. 5. in Reprt. ibidem.

I in Comment. super c. 3. 1. meth. n. 22.

Veruntamen, quia ultra virtutes appetitivæ inhærentes, eamque inclinantes ex consuetudine ad eligendum per modum naturæ, consuetudo enim quodammodo vertitur in naturam, dantur etiam habitus intellectuales, qui non sunt electivi; non enim afficiunt potentiam appetitivam, sed intellectum, & nihilominus vere sunt virtutes, *ut quæst. antec. art. 1* fuit declaratum: ideo non omnis virtus est moralis quia non quæcunque ex consuetudine & more genita, est inclinans ad electionem mediorum ad finis assequutionem.

ARTICVLVS II.

Utrum virtus moralis diſtinguatur ab inteſtuali.

Doctor. 3. *d*. 34 §. Ad iſtam quæſt. S. *Tom*. 1. 2. *q*. 58. *art*. 2.

1. d. 17. q. 3. & 3. d. 36.

Videntur virtutes intellectuales ab moralibus non diſtingui. Etenim ex 2. Ethic. cap. 6. *Virtus eſt habitus electivus in medietate exiſtens quoad nos determinata ratione, & ut utique ſapiens determinabit*. Ratio igitur recta, ſeu prudentia ingreditur virtutis moralis deffinitionem; ergo prudentia non diſtinguitur a virtute morali, ut nec deffinitio a deffinito.

3. d. 33. §. *Tertia ratio*.

Præterea, Auguſtinus 1. ſoliloq. *Virtus*, inquit, *perfecta eſt ratio in anima perveniens ad finem*. Quod autem rationem perficit virtus intellectualis eſt; ergo virtus moralis ab intellectuali non diſtinguitur.

3. d. 36. §. *Contra hoc arguitur*.

Contra, 2. Ethic. cap. 2. & 4. *Ratio parum vel nihil valet ad virtutem*. Si autem morales virtutes non diſtinguerentur ab intellectualibus, ratio, in qua intellectuales virtutes reperiuntur ut in proprio ſubjecto, plurimum faceret ad morales virtutes, imo una inciperent, perficerentur, atque immanerent.

Videndus Aureolus, 3. *d*. 33. *art*. 4.

Reſpondeo dicendum, Oportere virtutes morales diſtingui ab intellectualibus virtutibus. Quæ ſolutio ab aliquibus ſic declaratur. Humanorum operum in univerſum ratio eſt principium primum; quæcunque enim alia operum humanorum principia rationi obediunt, ſed non eodem modo. Quædam enim illi obtemperant ad nutum, nihil penitus contradicentes, ut potentia loco motiva. At pars appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, ſed cum aliqua contradictione, intantum, ut quandoque paſſionibus vel habitibus appetitivæ partis uſus rationis impediatur. Quare ad hoc ut recta ſequatur actio opus eſt & rationem & appetitum recte diſponi per habitus intellectuales & morales. Sicut igitur appetitus diſtinguitur a ratione, ita virtus moralis diſtinguitur ab intellectuali. Unde quemadmodum appetitus eſt principium humani actus, ſecundum hoc, quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ inquantum rationi conformatur.

(a)

3. d. 33. §. *Hæc opinio*.

Nos dicimus appetitum rationalem eſſe quidem perſuaſibilem a ratione, ſed nequaquam obedibilem rationi; etſi ſenſitivus appetitus rationi omnino obediat: dominativa enim, & libera poteſtas perſuaderi quidem poteſt per rationem oſtendentem quid facto opus ſit, ſed nequaquam cogi ſic, ut alterius imperio non obtemperare non poſſit, imo ratione rectiſſime oſtendente, & judicante temperantiam eſſe ſequendam, poteſt eligere media conducentia ad vitium illi oppoſitum virtuti. Non eſt ergo approbandum quod iſti perſuadere nituntur, imperium eſſe actum rationis, cum ſolius ſit voluntatis & ſibi & aliis potentiis in regno animæ imperare, ut ſupra quæſtione 17. late extitit declaratum.

Propterea non dicimus has virtutes inter ſe diſtingui quia ratio imperat appetitui, in quo morales ſubjectantur virtutes, ut intellectuales reperiuntur in ratione, ſed quoniam habitus in ea eſt potentia ſtatuendus, cujus potentiæ eſt per ſe actus, ex quo gignitur habitus: virtutes autem intellectuales per ſe gignuntur ex actibus de ratione procedentibus, ut appetitivæ ex actibus electivis; ergo hæ in appetitu reperiuntur, illæ vero in intellectu ſubjectantur.

3. d. 33. §. *Ad quæſtionem*.

Deinde verum non arbitramur, nec putamus neceſſarium ad hoc ut recta ſequatur actio, oportere rationem diſponi per habitum intellectualem, & appetitum per habitus morales, imo ſine omni habitu has potentias exire poſſe in actus rectos. Nam cum primum intellectus exit in actum rectum, & prima actio voluntatis recta, utique habitum omnem præcedunt, etiam ſecundum quemcunque gradum. Siquidem ex eis generatur quicquid primo ineſt de habitu: etenim ſicuti in intellectu, vel per primum actum, vel alios conſequentes recte gignitur habitus prudentiæ, ita per rectum eligere rectæ conſenum rationi gignitur in voluntate virtutis habitus inclinans ipſum ad recte eligendum non oportet ergo rectum dictamen intellectus præcedere habitum intellectualem, ut nec rectæ electioni præſupponi habitum moraliter bonum.

Quare non hac de cauſa ſunt in ratione ſtatuendi habitus intellectuales, & morales in appetitu: Sed quia circa hos habitus non intelligitur perfectus viator eo modo quo perfici poteſt circa omne aliud bonum a Deo. Habitus autem intellectivi perficientes intellectum, ſunt virtutes intellectuales, quæ viatorem perficiunt quantum poſſibile eſt, & ad conſiderandum, ſuntque ſapientia, Intellectus, & ſcientia, & ad ſyllogizandum practice, ut prudentia, & ars. Habitus autem appetitivi ſunt morales virtutes appetitivam partem perficientes, quibus recte appetit, diligitque tum ſe, tum alia, ad ſe enim & ad alia recte & ordinate appetenda & diligenda ipſæ appetitivæ virtutes diſponunt, & perficiunt, atque inclinant. Vt ergo virtutes intellectuales & morales ſunt neceſſariæ ad integram perfectionem hominis viatoris, ita & inter ſe genere diſtinguuntur tum ob potentias quibus inhærent & perficiunt, tum propter objecta circa quæ verſantur.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, quod prudentia ingrediatur deffinitionem moralis virtutis, tantum ſequitur, prudentiam eſſe habitu appetitivo natura priorem, quod concedo. Et quidem regula eſt eo quod regulatur natura prior. Cum enim moralis bonitas ex pluribus conſletur, non ſufficit ea omnia concurrere, niſi id fiat ſecundum dictamen rectæ rationis ut late explicatum fuit ſupra *quæſt*. 18. *per totum*. Quia ergo per conformitatem ad ſuam regulam intrinſecus dictantem, actus eſt bonus, & habitus ita inclinans ſimiliter inde accipiat bonitatis moralis rationem, merito actus virtutis per prudentiam diffinitur inſtar aliorum correlativorum. Sed ex eo haud inferre licet non diſtingui inter ſe cum potius oppoſitum ſequatur. Nam idem haud eſſe poteſt regula & regulatum.

Quodl. q. 21 §. *De tert principali*

Atque ex his patet reſponſio. Ad ſecundum.

ARTI-

(*a*) Notat *hic* Cajetanus S. Doctorem in calce eſſe intelligendum non de conformitate ſupradictæ relationis, ſed de conformitate eſſentiali, quia virtus moralis eſt eſſentialiter habitus conformis rationi, & non ſit habitus de non virtute virtus per ſuperadditam relationem ad rationem rectam. Sed utrum iſte trahat literam ad ſenſum literæ repugnantem, aliorum judicium eſto. Nos dicimus, intelligi non poſſe, habitum ullum eſſentialiter conformem rationi rectæ, niſi in ſenſu reduplicativo, qui optime ſalvatur intelligendo ſupradictam relationem coexiſtentiæ ad prudentiam. Sed de hoc actum ſupra *quæſt*. 18. *art*. 5.

ARTICULUS III.

Vtrum sufficienter virtus dividatur per moralem, & intellectualem.

Doctor 3. *d.* 34. §. Ad istam quæst. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 58. *art.* 3.

Videtur virtus humana haud sufficienter dividi per moralem & intellectualem; perinde, ac forent membra immediata. Etenim prudentia enumeratur inter virtutes Cardinales quæ morales virtutes perhibentur. Sed prudentia est etiam virtus intellectualis secundum Philosophum 6. *Eth cap.* 3. ergo divisio hæc non traditur per membra immediata, atque ita minus sufficienter virtus in hæc membra dividitur.

Præterea, Tres virtutes Theologicæ non pertinent ad genus virtutum intellectualium: non enim numerantur inter illas. Sed neque morales dicendæ sunt, quia non est ipsarum passiones moderari, circa quas passiones moderandas versantur morales; ergo divisio illa non est sufficiens.

Contra, Duæ sunt in homine potentiæ virtutum susceptivæ, & per eas perfectibiles, nempe intellectus, & voluntas. Siquidem appetitus sensitivus non est capax virtutum ex dictis supra *quæst.* 56. *art.* 4. ergo duo tantum erunt genera virtutum, intellectualium scilicet & moralium, adeoque sufficienter virtus in ea duo membra dividitur.

Respondeo dicendum præfatam divisionem esse sufficientem, atque adæquatam. Declaratio: Virtutis est perficere hominem ad bene operandum; habentem enim ipsa perficit, opusque ejus bonum reddit, estque commendabile. Nihil autem est facienti imputabile, seu laude, aut vituperio dignum, nisi quod est in potestate voluntatis immediate, ut actus volendi & nolendi, vel mediate, uti sunt actus imperati intellectus, vel aliarum potentiarum. Isti ergo actus tantum boni, vel mali sunt & perfecti, quatenus eliciuntur juxta inclinationem virtutis. Ac proinde ut homo perfectus intelligatur ad operandum opera digna laude immediate, indiget habitibus perficientibus voluntatem, sicuti opus sibi est perfici secundum intellectum ad repræsentanda opera perfecta mediate: sibi nempe imputabilia ad laudem, quatenus opus illud simpliciter est in potestate voluntatis, per cujus jussionem intellectus circa hoc vel illud objectum versatur, ejusque intendit considerationi. Perfectiones complentes intellectum circa speculabilia & operabilia sunt virtutes intellectuales. Habitus vero perficientes appetitivam partem circa optabilia in ordine ad se, & circa appetibilia in ordine ad alterum, sunt virtutes morales; sufficienter ergo dividitur virtus per moralem, & intellectualem, quorum habituum necessitas ratione naturali concludatur.

Quodl. q. 18. §. De secundo in isto articulo.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, prudentiam esse formaliter virtutem intellectualem, quas inter a Philosopho 6. *Eth.* numeratur, & prudentia quidem est quoddam genus intermedium virtutis intellectualis ad multas practicas acquisitas. Et cum dicitur, ponitur etiam inter virtutes Cardinales vel morales. Respondeo, id evenire, propterea quod ipsa sit regula omnium appetitivarum virtutum, quæ profecto tales non erunt, nisi propriæ regulæ seu dictamini recto sint conformes. Hoc tamen non efficere quin prudentia ipsa formaliter distincta sit a virtutibus moralibus, quæ omnes simpliciter sunt prudentia perfectiores.

3. d. 33. §. Ad secundum principale.

Ad secundum dicendum, Theologicas virtutes desuper infundi, nec acquiri posse viribus naturæ. Ad præsens autem nobis esse sermonem de acquisita virtute, quam dicimus adæquate, & sufficienter dividi in moralem & intellectualem.

ARTICULUS IV.

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Doctor 3. *d.* 36. §. Licet istud videatur *S. Thom.* 1. 2. *q.* 58. *art.* 4.

Videtur virtus moralis reperiri posse in appetitu absque eo quod intellectus ornetur virtute intellectuali. Siquidem ratione existente erronea, voluntas potest elicere actum contra id, quod ratio judicat esse faciendum, & ita recte eligere; ergo ex ejusmodi electionibus repetitis potest in voluntate gigni habitus moralis, & interim intellectus errans nullam acquiret prudentiam, quæ præcise recta consequitur rationis dictamina; ergo esse potest virtus moralis sine prudentia, & subinde sine cæteris intellectualibus.

Præterea, Habitus abstinentiæ genitus ex actibus temperantiæ ratione minus recte dictante virtus moralis est. Sed dum is habitus inducebatur, nulla ei correspondebat in intellectu virtus; ergo non existentibus intellectualibus virtutibus esse potest virtus moralis in appetitu rationali. Probatio minoris; Qualitas illa acquisita per rationem errantem perficit habentem, & opus ejus bonum reddit. Ut enim pravi sunt actus intemperantiæ, ita recti sunt actus abstinentiæ. 1. d. 17. q. 3.

Præterea, Virtus moralis ex more & consuetudine innascitur inclinans appetitum per modum naturæ, ex dictis *art.* 1. Sed inclinatio per modum naturæ non prærequirit virtutem intellectualem: etsi enim natura dirigatur a superiori ratione, attamen non oportet rationem, conjungi ei, quod sic inclinatur; ergo fieri potest ut quis operetur secundum virtutem moralem, etiamsi non dictetur a ratione.

Contra, Bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui, non absolute ex natura actus, sed juxta dictamen rectæ rationis; ergo impossibile est virtutem moralem innasci, aut exire in actum, nisi præcedat dictamen rectæ rationis. 2. d. 40. §. De secundo.

Respondeo dicendum Virtutem moralem esse quidem posse sine quibusdam virtutibus intellectualibus, quales sunt Ars, Scientia, & Sapientia; Sed nequaquam gigni, & in actum exire sine prudentia, rectoque dictamine intellectus. Declaratio: Quamvis voluntas sine ullo habitu virtutis intellectualis exire queat in actum rectum moraliter bonum, quia primus actus moralis virtutis nullum præsupponit habitum: nihilominus ad eliciendum actum moraliter bonum est sibi necessarium rectum dictamen rationis. Cum enim is actus sit electivus de libero arbitrio procedens natus est habere regulam intrinsecam rectitudinis suæ. Quæ rectitudo coalescit ex integra convenientia omnium, 3. d. 33. §. Ad quæstionem. Quodl. q. 18. §. De primo Vltra istud judicium.

quæ

quæ recta ratio judicat concurrere oportere sic, ut juxta tale judicium actus fiat: ex huiusmodi autem dictaminibus recte judicantibus de convenientia concurrentium atque integrantium actus moralis bonitatem, gignitur prudentiæ virtus in intellectu, sicuti ex una aut pluribus electionibus consentanee se habentibus ad dictamen rectum generatur habitus virtutis: virtus ergo moralis esse non potest sine virtutem intellectuali prudentiæ circa suam materiam.

Prologi q.3. §. *Ad istas quæstiones*. V. *Tertia conditio*.

Atque hoc est quod docet Philosophus 6. *Ethic. c.* 3. dicens rectam electionem necessario requirere rationem rectam. Id vero non tantum verificatur de electione stricte sumpta, sed etiam de qualibet volitione recta: quæcunque siquidem exigit rationem rectam, cui consentanee eliciatur. Nam intellectus intelligit sibi & aliis, juxta Augustinum 15. *de Trinit. cap.* 7. ergo sicut potest judicare de actu suo, ita & de actibus aliarum potentiarum, adeoque & judicium ferre super actu naturaliter posteriore sua operatione, idque prius naturaliter, quam actus ille eliciatur, proinde recte eo judicante, oportet omnino actum natura posteriorem tali judicio esse consentaneum, alioquin a rectitudine excedens obliquus erit.

2. d. 29. q. 2. §. *Ad quæstiones istas*, ubi videnda glossa Mag. Lycheti.

Dictamen hoc rectum intellectus, ex quibus habitus prudentiæ generatur, proprie est conclusio syllogismi practici, eique nata est esse conformis electio recta in agibilibus: ea autem conclusio ex practicis principiis necessario deducitur, quæ principia semper recta sunt, & circa ea est virtus intellectualis practica; Nam ex ratione terminorum statim intellectus acquiescit illis: quare virtus moralis præexigit in intellectu & practicam cognitionem principiorum & pariter conclusionum deductarum, quæ sunt dictamina recta, seu practica intellectus judicia.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, licet ex frequenter sic operari generetur quædam qualitas, quæ nata est esse concors rectæ rationi, foretque reipsa virtus si ei recta ratio adesset in operando; ex eo quod tamen absit rectum dictamen in operante deficit regula operationis rectæ, ac propterea electio, quæ nata est esse recta, recta non est, quia non est regulata ut oporteret per propriam regulam & mensuram. Quare genita qualitas ex actibus frequenter eliciris, non est habitus electivus, nec virtus subinde.

Atque ex his patet. Ad secundum.

Ad tertium respondeo sic: Actus electivus ab operante per intellectivam cognitionem natus est habere pro intrinseca sui regula & mensura propriam cognitionem, qua judicetur de convenientia necessariorum ad actum virtutis intantum ut si alterius dictamini conformetur, etiamsi rectum sit, & suum erroneum, adhuc recta non sit, quia non est suæ regulæ concors. Quantumvis ergo mos, & consuetudo transierit in naturam appetitivæ virtutis, eamque plurimum inclinantes, nisi juxta regulam intrinsecam repræsententur actus morales, nullatenus erunt actus moralis virtutis.

ARTICULUS V.

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali

Doctor 3. *d.* 36. §. secund. articulus, & §. Licet istud. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 58. *art.* 5.

Videtur prudentia haud subsistere posse in intellectu nisi morali virtute prædita sit pars appetitiva. Nam velle malum facere directe opponitur virtuti morali: non autem opponitur alicui quod sine morali virtute esse potest. Atqui opponitur prudentiæ, quod volens peccet, ut dicitur. 6. *Ethic. cap.* 9. non ergo prudentia potest esse sine morali virtute.

S. Thomæ fundamenta opinandi, nullam esse veram prudentiam sine morali virtute. Quo in quæsito putamus S. Doctorem & Scotum eandem sententiam docuisse, etsi verbis differre videantur. Prologi q. 4. §. *Ex hoc articulo*.

Præterea, Secundum Philosophum 6. Ethic. cap. 3. *Veritas considerationis practicæ est confesse se habens appetitui recto*. Appetitus autem est rectus per moralem virtutem; ergo non datur in intellectu prudentia dictans de mediis acquirendæ virtutis, nisi una ei coexistat in appetitu moralis virtus. Hoc ipsum quoque Aristoteles asserit 7. *Ethic. cap.* 13. ubi in sententia habet, intellectum male dictare, si voluntas male eligit.

Præterea, Prudentia est recta ratio agibilium, non solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones: recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit. Sed non sufficit nosse generalia principia ad recte ratiocinandum circa particularia; ergo ad hoc ut homo recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, indiget virtute morali, Virtuosus enim recte judicat de fine virtutis: non subsistit igitur prudentia in intellectu, nisi pars appetitiva polleat virtute inclinante ad fines particulares virtutum.

S. Thomæ primum & tertium principale.

Contra, Perfectio prioris non dependet a perfectione posterioris: Sed ratio est prior appetitu sensitivo, & movens ipsum; ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio partis appetitivæ: potest igitur esse sine ea. Rursum, Prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur 6. *Ethic. cap.* 3. Sed multi bene consiliantur quibus tamen virtutes morales desunt; ergo prudentia esse potest sine virtute morali.

(a)

Respondeo dicendum rectum dictamen simpliciter stare posse in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; ac proinde cum unius actus rectæ rationis generet prudentiam, inerit prudentia intellectui non sequente, aut

(a) Angelici Doctoris sententia est, cæteras virtutes intellectuales subsistère posse sine virtute morali, sed non prudentiam, ob rationes inductas, quod etiam asserit *articulo* 5. *quæst. præced. Ad tertium*, & frequenter Scotus docet dictamen rectum rationis prudentiæ generativum simpliciter reperiri posse in intellectu citra rectam electionem, ex qua fit moralis virtus.

Nos putamus Doctorem esse intelligendum de prudentia existente in eo, qui non secundum prudentiam operatur: S. Thomam vero de prudentia, cui opera correspondent, sicut Scriptura vocat mortuam fidem sine operibus, quæ tamen non desinit esse in anima, nisi ob infidelitatem, & uti hæc est vera fides sine charitate, ita & prudentia stante appetitu non recto. Cæterum & Doctor non negat perfectam tunc esse prudentiam cum actu dirigit in opus, & confesse se habet appetitui recto: quemadmodum nec Aquinas inficiatur, posse voluntatem non sequi rectum dictamen intellectus. Pauca hæc vidisse oportebat Cajetanum, & multis verbis pepercisset, tum in Comment. præsent. articuli, tum *art.* 5. *præcedentis quæstionis* & *art.* 6. *q.* 47. 2. 2.

aut concurrente habitu virtutis in voluntate. Declaratio: Intellectu vel rectissime dictante, voluntas ut potest nihil eligere eorum, quæ intellectus fore sequenda & amplectenda ostendit; sed quidvis aliud, ita se ab omni electione suspendere. Nihil autem eligendo, quod consonum sit dictamini recto, non generatur in ea aliqua virtus, imo habitum vitiosum acquirit si contra rectum dictamen eligere maluerit. Atqui, ex recto dictamine generatur in intellectu prudentia de communi sententia; igitur stare potest intellectualis virtus sine morali. Deinde huc facit Philosophi auctoritas 2. *Ethic. cap.* 3. & 4. *Ratio parum vel nihil valet ad virtutem.* Si autem rectitudo intellectus in considerando necessario haberet per concomitantiam rectam volitionem, cum scientia multum faciat ad considerationem rectam, subinde plurimum prodesset eliciendæ volitioni rectæ. Imo sequeretur, quod non oporteret persuadere alicui ne sordescere vellet in vitiis, sed magis hortandus videretur, ut intenderet considerationi virtutum; nam stante rectitudine intellectus, una voluntas sit recta, si stare non potest prudentia in intellectu sine rectitudine voluntatis.

Denique hæc esse videtur sententia Augustini super illud Psal. 123. *Forte vivos deglutissent nos. Hi sunt*, inquit, *qui vivi absorbentur, qui sciunt malum esse, & lingua consentiunt.* Idem super illud Psalmi 68. *Fiat mensa eorum coram ipsis &c. Quid est vivos? Consentientes illis, & scientes quia consentire non debebamus. Ecce norunt muscipulam, & pedem mittunt.* Idem super illud Psal. 118. *Concupivit anima mea desiderare &c. Præcedit intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus.* Hæc Augustinus quibus dilucide expressit eam, quam declaravimus solutionem.

.d.33. n.5. Ad argumenta. Ad primum, cum dicitur velle malum directe opponitur morali virtuti, Respondeo, si volitio versetur circa materiam inhærentis virtutis, utique primum virtutis habitus debilitatur & tantum destruitur per habitum vitiosum. Ex frequenti enim repetitione actuum intemperantiæ, virtus opposita destruitur, & vitium intemperantiæ acquiritur. Sed interim perstare possunt aliæ virtutes si adsint. Subditur in argumento: Atqui opponitur prudentiæ quod volens peccet. Ita est, loquendo de prudentia dictante de temperantiæ vi tute & mediis acquirendi & conservandi ipsam, sed non opponitur prudentiæ aliarum virtutum: quod sic intelligimus, voluntas sibi præstituens temperantiæ finem, imperat intellectui invenire media necessaria ad delectabilia prosequenda, & tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis recte eligentis generatur in intellectu habitus, qui est prudentia, dictans de mediis conducentibus ad finem bene electum consequendum; ita e converso ex malis dictaminibus de imperio voluntatis ab intellectu elicitis, gignitur habitus directe oppositus habitui prudentiæ, quem habitum recte dixeris imprudentiam vel stultitiam. Atque hoc tantum sensu dici potest mala electio opponi prudentiæ, eamque pelli per malam voluntatem ab intellectu: sed non quod voluntas malum sequens, faciat intellectum errare circa aliqua complexa practica. Nam circa prima principia practica non contingit quemquam errare. Siquidem stantibus quibuscunque erratis quisque potest ad bonum revocari, & apprehensione eorum principiorum, unde intellectus valet certo & evidenter deducere quid sibi sit prosequendum, quidve fugiendum.

(Margin: ... q. cit §. ... e alia pr... &c. Quā... m adistum ... rticulum.)

Cæterum non diffitemur, habitus intellectus practici dici bonos vel malos propter convenientiam eorum ad voluntatem: tunc enim prudentia possidet completam ultimamque habitus practici perfectionem cum actu influit in opus suæ regulæ & mensuræ penitus correspondens: quemadmodum & causæ sua omnimoda inest perfectio cum attingit opus, ad quod propria virtute ordinatur. Quemadmodum tamen hæc vere dicuntur, ita asserimus, habitum inclinantem & ostendentem appetitui, ei esse exeundum in electionem rectam, ac subinde recte dictantem, simpliciter dici debere habitum practicum, & prudentiam, etsi non sibi uniatur electio recta, vel virtus in appetitu.

(Margin: 2.d. 39.q.2. §. Ad argumenta secundæ quæstionis. — De his actũ supra art. 2. & 3. quæst. 56. — Videndus Mag. Richardus 3. d. 33. art. 2. q. 1.)

Ad secundum, cum dicitur oportere ex Philosopho, rationem rectam esse conformem appetitui recto. Hac auctoritate non ostenditur propositum. Nam quodcunque est alio natura prius, nequit possidere aliquid spectans ad sui naturam dependens a posteriori; prudentia est natura prior virtute morali, quia definit ipsam est enim habitus electivus medii secundum quod ratio recta determinat. Cum ergo dicit Aristoteles, *veritas considerationis practicæ est confesse se habens appetitui recto.* Est intelligendus de conformitate virtuali, non actuali, idest, ea sit oportet cognitio practica, ut opus rectum virtutis sibi queat esse consentaneum: & ejusmodi profecto cognitio prudentia est, sive electio sit ei concors, sive non: ipsa enim de se regula fuit rectæ electionis, si voluntas maluisset, ut ei dictabat & ostendebat, eligere.

Ad tertium dicendum sic: Prudentia nedum est circa media ordinata ad consequendum ultimum finem, sed etiam dictando de ipso fine saltem particulari, puta de castitate. Nam virtus moralis semper sequitur ordine naturæ prudentiam aliquam: ex electione autem finis particularis, ut castitatis, gignitur virtus moralis in voluntate; hanc igitur electionem aliqua prudentia præcedit: falsum est igitur quod argumentum dicit, voluntatem eligere finem in particulari, ac exinde prudentiam dictare de mediis utilibus illius consequutioni. Imo ipsa de tali fine dictante ac ostendente virtutis illius pulchritudinem voluntas potest non eligere, at si eligat jubet intellectum vestigare media perveniendi ad possessionem concupiti finis. Quo in facto magis quidem intenditur habitus prudentiæ, sed tamen secundum aliquem gradum simpliciter electionem præcessit. Non ergo de pondere habituum moralium voluntas inclinatur, sed sicut citra habitum acquisitum prudentiæ, intellectus apprehendens principiorum practicorum complexiones, deducit sibi evidentes conclusiones, quæ sunt recta ipsius dictamina, ita voluntas carens virtute morali, ex recto dictamine libere movetur ad eligendum finem virtutis, quem finem sibi recta ratio præostendebat.

(Margin: Prudentia necessario præcedit virtutem moralem, estque etiam circa fines particulares. Videndus Poncius in Comment. ad §. Licet istud.)

Ad primum in oppositum respondetur, Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis: sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea, quæ sunt ad finem; quod utique ad prudentiam pertinet: sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

(Margin: S. Thomæ responsa ad duo argumenta. Ad oppositum.)

Contra, Etsi prudentia dicatur esse habitus

Videndus Poncius *loc. citato* a n. 122.

tus consiliativus & subinde per media ad fines discursivus, attamen de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo a principio practico accepto a fine universali ad particulares qui sane discursus prima consiliatio est. Nam ex principiis primis practicis discurrendo, concluditur, quis finis in particulari potissimum sit eligendus, sive aliis præferendus, & is quidem discursus recte, ut dictum est vocari potest consiliatio; ergo prudentiæ est quatenus habitus consiliativus, dictare de fine virtutis in particulari, quæ profecto consultatio prior est discussione de mediis ad eorum finium assequutionem conducentibus.

Quare concedendum est virtutem intellectualem, qualis est prudentia perficiens rationem, non pendere a virtute morali a qua perficitur pars appetitiva.

Ad secundum respondetur sic: Prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa, & bene præceptiva, id vero esse non potest, nisi amoveatur impedimentum passionum corrumpentium judicium & præceptum prudentiæ, idque per moralem virtutem.

Nos dicimus primo, ratione nullis obsita perturbationibus, ac propterea rectissime judicante, ac per creba ejusmodi judicia sibi habitum prudentiæ comparante, adhuc voluntatem posse eligere oppositum ejus quod per rationem ostensum est. Unde extat hic articulus damnatus Parisiis: *Stante scientia in universali & in particulari, voluntatem non posse velle oppositum*: error.

Rursum, qui de pravæ voluntatis affectu vitia amplectuntur non habent judicium corruptum, nec prudentiæ dictamen (hoc enim putamus ab his vocari *prudentiæ præceptum*) obnubilatum, alioquin non ex mera, puraque malitia peccarent. Quanquam per voluntatem avertentem intellectum ab recti consideratione: rectum intellectus dictamen remittatur; ergo stante malitia in voluntate, reperiri potest prudentia in intellectu. Nec corrumpitur per voluntatis imperium, nisi privative, vel etiam positive, cum inducitur in ipso habitus prudentiæ oppositus, cum voluntate male eligente, jubetur perquirere media obtinendi malum finem. 3. d. 36. §. *Quantum ad istum articulum.*

Deinde dicimus, licet simpliciter & absolute prudentia substare queat in intellectu absque *scientia* morali in voluntate, attamen, eum habitum tunc non esse perfectum & consummatum; quia non correspondet sibi mensuranti actus appetitivæ mensuratum; & ideo is habitus non est perfecte moraliter bonus, quia sibi conforme opus in voluntate non extat. Et propterea talem prudentiam habentes, vel omnem scientiam moralem callentes, non sunt virtutibus præditi, quia etsi norint dicere verba, non sunt tamen scientes scientia practica, quæ liberam operationem sic dirigit, ut sibi sit conformis, suæque mensuræ exacte quadret. 2. d. 39. q. 2. *ad finem.*

Quapropter esto verum sit, vitiosos haud dici debere prudentes, quanquam agibilium notitia sint præditi, quia actus rationis boni non sunt per convenientiam ad voluntatem, simpliciter tamen ornari possunt prudentia sine morali virtute, ut fuit declaratum.



QUÆ-

QUÆSTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM COMPARATIONEM AD PASSIONEM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

E*t quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparatione virtutis ad passionem. Secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones.*

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUINQUE.

I. Utrum virtus moralis sit passio.
II. Utrum virtus moralis possit esse cum passione.
III. Utrum possit esse cum tristitia.
IV. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.
V. Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I.

Utrum virtus moralis sit passio.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2 *q.* 59. *art.* 1.

4. d. 49. q. 3. n. 4. & q. 7. n. 1.



IDETUR virtus moralis esse passio. Etenim secundum Philosophum 1. Eth. cap. 10. *Felicitas est operatio optima secundum optimam virtutem & in vita perfecta*. De Augustini autem sententia 10. Conff. *Beatitudo est gaudium de vita beata*. Cum ergo gaudium sit passio ingrediens rationem beatitudinis, quæ est optima secundum virtutem operatio, ipsa moralis virtus passio erit, juxta Aristotelis præallegatam auctoritatem.

Præterea, Medium participat de extremis, ad id genus spectans, sub quo extrema continentur. Virtus medium inter passiones tenet, easque moderatur; ergo virtus moralis est passio.

Ubi supra n. 3. Contra, Aristoteles 10. *Eth. cap.* 3. *Multa*, inquit, appeteremus etiamsi delectationes non haberemus, ut scire, recordari, & virtutes; ergo virtutes morales non sunt passiones, alioquin idem esset appetere virtutes, ac concupiscere delectationes.

4. d. 49. q. 7. §. Dico ergo. Respondeo dicendum, Virtutes morales haud esse posse passiones. Quæ solutio perspicua est ex eo quia delectatio (& sic de cæteris passionibus) est perfectæ operationis sequela, ex 10. *Eth. cap.* 4. *&* 5. Actus autem perfectus de virtutis inclinatione procedit; per prius ergo pars appetitiva virtute perficitur, atque in opera perfecta exit, & postea passionum ex objectis convenientibus aut disconvenientibus est receptiva. Quare ad opus secundum virtutem perfectum comparatur voluntas ut operativa potentia; ad passiones vero comparatur quatenus est receptiva earum. Deinde, Virtus est immediate in potestate voluntatis, eaque uti potest cum voluerit; passio autem non est in potestate voluntatis nisi quatenus sub ejus dominium cadit actus, unde passio sequitur: nisi attigerit objectum conveniens per actum non (1. d. 17. q. 2. In arg. principalib.) oblectatur, nec tristitia infertur ex disconveniente objecto, nisi evenerit contra ipsius expectationem, & desiderium; ergo fieri non potest ut virtus sit, & dicatur passio.

Ad argumenta. Ad primum dicimus Augustini locutionem, & consimiles, non esse intelligendas in sensu formali, quasi beatitudo, vel felicitas sit formaliter gaudium, quod est passio sed magis causaliter. Nam revera felicitas ingens affert gaudium beatitudinem adeptis. 4. d. 49. q. 7. §. Ad primum principale.

Ad secundum respondeo, quoniam *virtus est habitus electivus medii ut determinatur a recta ratione*, nihil commune habere potest cum passione, quæ non circa medium versatur, ut virtus, sed potius de extremo infertur potentiæ tendenti in illud contra rectam rationem. Virtus itaque non moderatur passionem jam factam, sed fiendam, quatenus potentiam inclinat juxta prudentiæ dictamen, ad declinandum immoderata delectabilia, quæ nata sunt passiones inferre immoderatas, neve admittat nisi ea delectabilia, quæ nata sunt moderate oblectare: in hoc ergo virtus passiones moderatur; non quidem inexistentes minuendo, sed immoderatam, quæ inesset, præcavendo. 1. d. 17. q. 3. n. 15.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

Doctor 3. *d.* 33. §. Tertia ratio. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 59. *art.* 2.

RESpondeo dicendum, virtutem moralem subsistere posse cum passione. Nam expressa sententia Augustini fuit, 14. *de Civit. cap.* 5. animam extra omne corpus constitutam cupere, metuere, lætari, tristari, atque his omnibus motibus posse agitari; & cap. 6. scribit: *Interest autem qualis sit voluntas hominis, quia si perversa est perversos habebit hos motus: Si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed in laudem cedere nulli possunt, nisi secundum virtutis instinctum repræsententur; ergo passiones inesse possunt una cum morali virtute, quemadmodum & cum vitiis cohærent, quoties voluntatem perversam afficiunt.

Deinde, Moralis virtus est passionum moderatrix: quod dupliciter intelligi potest, nempe vel passionis inexistentis, vel futuræ, ut declaratum fuit supra *quæst. 56, art.* 4. Utcunque id fieri, & evenire dicatur oportet virtutem inesse una cum passionibus, & maxime si jam inexistentes moderari dicatur; Nam futuras non moderatur in se, sed ne immoderata insit præcavetur. De placitis stoicorum, & Peripateticorum circa præsens quæsitum, legendus Augustinus, 9. *de Civit. cap.* 4. ubi ait eos potius verbis quam sententiis differre, *& cap. sequenti* docet, qua ratione Christiani per virtutem eas passiones moderentur, iisque ingruentibus ad laudem, & meritum utiliter utantur.

ARTICULUS III.

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

Doctor 3. *d.* 15. *prout in marg. annotatur. S. Thom.* 1. 2. *q.* 59. *art.* 3.

§. Quantum ad secundum articulum.

Videtur virtus moralis cum tristitia haud cohærere posse. Etenim moralis virtus sic præexigit rectam rationem, ut sine ea obtineri non possit: Sed tristitia interdum præripit usum rationis; ergo tristitia haberi non potest cum morali virtute. Prob. min. secundum Augustinum 83. qq. q. 35. *Nemo est qui non plus lugeat dolorem, quam appetat voluptatem, quandoquidem videmus immanissimas bestias etiam asperitatibus terreri dolore, & metu*. Sed aliqua vehemens delectatio sensibilis impedit usum rationis juxta eundem 14. *de Civit. cap.* 16. igitur multo magis dolor vehemens sensibilis natus est communi lege usum impedire rationis.

In argumentis principalibus.

Præterea, Tristitia pellit ab anima delectationem, qua alias afficeretur; ergo & causam naturalem ejus secum non admittit; virtutis autem actum sequitur delectatio; cum ergo hæc non stet cum tristitia, nec ipsa virtus cum tristitia consistere potest. Assumptum docet Aristoteles 7. *Ethic. cap.* 18. & præterea ex eo probatur, quia sunt contraria, & quidem circa idem subjectum, etsi non habeant causam eandem: perinde enim sunt contraria album & nigrum, mutuoque se pellunt ab eodem subjecto, seu sint ab eadem, seu a diversis causis.

Contra, In Christo erant virtutes omnes in gradu excellentissimo, & nihilominus in ipso fuit sub mortem tristitia ingens, cum dixit, *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Matthæi 26. & *Esaiæ* 53. de ipso scribitur; *Vere dolores nostros ipse portavit*; ergo virtus moralis stat cum passione tristitiæ.

4. d. 14. q. 2. §. In ista quæstio.

Respondeo dicendum, Virtutes morales nedum cohærere posse cum tristitia etiam ingenti, ut statim tacto argumento ostenditur: verum etiam de virtutis inclinatione, vel influxu causari posse ex tristitia passionem in anima. Declaratio: Nam *pœnitere* est vindicare peccatum (a) a se commissum. Is actus, cum esse queat conformis rectæ rationi, profecto tunc erit actus virtutis, vel saltem virtutis generativus. Nam quoniam legislator transgressiones contra legem latam recta ratione plectit, subinde quicunque ad illius recta dictamina se se consentanee gerit, recte agit, estque tali in executione ministeriali moralis rectitudo. Si enim legislator recta ratione ulcisci ur errata, minister recta ratione exequitur quod justum est. Universe enim rectitudo in actu subministrationis est ex conformitate ejus ad agens, cui subministrat. Unicuique autem commissum est, esse Dei ministrum ferentis legem suam ad vindicandum in seipsum pro peccatis quæ commisit. Quo in facto de virtutis actu sequitur tristitia; hæc igitur passio & cohæret cum virtute, & est effectus virtutis. Siquidem volens ulcisci peccatum a se commissum habita distincta cognitione ejus, de quo vult pœnitere, principio imperat conjunctionem causarum, ex quibus tristitia procedit: harum partialium conjunctio causarum est proximus effectus ejus imperii, & exinde sequitur effectus remotus imperii, qui tristitia est. Nolendo enim Dei legem transgressum esse, se contra eam fecisse tristatur. Stat ergo moralis virtus cum tristitia.

(a) Videndus August. 14. *de Civit. cap.* 9. ubi late tractat de placito illo stoicorum arbitrantium in animo sapientis reperiri quidem posse quasdam perturbationes, sed sine tristitia. *Verum* (subdit cap. 9.) *his Philosophis quod ad istam quæstionem attinet, jam respondimus in* 9. *hujus operis libro, ostendentes eos non tam de rebus, quam de verbis cupidiores esse contentionis, quam veritatis.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo, etiamsi quis præ tristitia magna excideret usu rationis, adhuc staret cum virtute, si de instinctu virtutis tali vehementi tristitia obrueretur. Nam fortis politicus virtuose exponit se passionibus usum rationis subruentibus; nam id est bonum objectum propter bonum finem (qualis est salus Reipublicæ) eligibile. Quare electio habens pro objecto mortem, & tormenta perferenda, bona est debitis circumstantiis simul concurrentibus, quamvis electio voluntatis formaliter non maneat cum ejusmodi tormentis. Quemadmodum qui fornicatur, si non utatur ratione tali in actu cum consummatur, peccat nihilominus mortaliter exponendo se passioni, in qua sibi uti ratione non licet. *3. d. 15. prout citatur in arguendo.*

Ad secundum patet ex dictis; quia etsi quis ob exercitium virtutis maxima afficiatur tristitia ob quam non percipiat voluptatem, quæ sequitur actum perfectum virtutis; hoc ipsum tamen est objectum eligibile, & ut tale ostenditur ab recta ratione, ut obiicere se periculis & morti ad salvandam rempublicam, & martyrium subire propter virtutes, & confessionem veritatis. Tunc ergo tristitia ingens non excludit virtutem, cum de illa procedat, etsi impediat, ne voluntas exeat in actus aliarum virtutum.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 59. *art.* 4.

Videtur virtus moralis quæcunque versari circa passiones. Nam rationale per participationem est subjectum moralium virtutum; Sed ea animæ pars est, in qua sunt passiones juxta Damascenum *lib.* 2. *cap.* 12. scribentem *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni & mali sensibilis*; ergo virtus omnis moralis sit oportet circa passiones. *3. d. 15. n. 10.*

Ubi supra n. 11.

Præterea, Virtutes morales ponuntur in appetitu, & non in parte cognitiva, ut contra appetitum distinguitur, potissimum propter delectationes, & tristitias vitandas, aut coercendas. Sed nullus est virtutis actus, quem non sequatur voluptas, aut tristitia, secundum quod

quod circa unius aut alterius causam versatur; ergo virtus quælibet moralis est circa passiones moderandas.

Præterea; Fortitudo & temperantia sunt circa passiones; ergo & quæcunque alia moralis virtus circa passiones erit. Prob. conseq. Temperantia circa passiones versatur, quatenus medium tenens rationis ab extremis deflectit; Sed quæcunque alia virtus pariter medium tenet non declinando ad unum seu alterum extremorum; ergo quæcunque virtus moralis est circa passiones.

3. d. 13. n. 3. Contra, secundum Philosophum 5. *Ethic. cap.* 1. justitia in voluntate reperitur, atque ipsa non est circa passiones.

S. Thomæ sententia; Respondeo, *hic* dicitur in sententia sic: Virtus moralis appetitivam animæ partem perficit ordinando ipsam in bonum rationis: est autem rationis bonum id, quod est secundum rationem moderatum, & ordinatum. Unde circa omne id, quod contingit ratione ordinari, & moderari, contingit esse virtutem: ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionum; & ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.

De his longe sermone differit Magister Alensis *Collat.* 7. & 8.

Nos dicimus non esse approbandam causam, quam isti assignant, quare non quæcunque virtus sit circa passiones, putantes voluntatem non esse passionum subjectum. Etenim de sententia Augustini, 14. *de Civit. cap.* 5. & 6. anima etiam corpore exuta afficitur motibus quibusdam similibus illorum, quos sensitivi appetitus passiones vocamus, cujusmodi sunt cupere, metuere, lætari, & tristari; ergo si ob hos motus, & passiones cohibendas ab illis statuuntur virtutes in appetitu sensitivo, eæque dicuntur circa passiones versari, pariter & illæ, quæ dicuntur esse in voluntate circa passiones erunt.

3. d. 33. §. *Tertia ratio.*

Deinde, Falsum putamus, passiones ordinari vel moderari per rationem; id enim tantum præstat rationalis appetitus, cui etsi sensitivus non subdatur dispotice, nec ullo pacto ab illo persuaderi queat, est tamen ipse sensitivus appetitus obedibilis rationi, idest, imperio voluntatis: liberum enim bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis. Et quidem rationis non est imperare appetitui intellectivo, sed præcise ostendere quid facto opus sit, quidve fugiendum, & aversandum, & dictare præterea de circumstantiis cæteris, voluntate exinde pro sui dominativa potestate, ut libuerit, eligente, & imperante rationi, ut insistat considerationi præostensorum, aut jubente eam aliis attendere perscrutandis; inde autem non est inferendum per rationem ordinari, & moderari passiones, nisi dictando modum id exequendi, seu intelligatur de passionibus jam in existentibus, seu de futuris, quæ inessent, nisi præcaverentur; ut explicatum est supra *quæstione* 56. *articulo* 4.

3. d. 33. §. *Hæc opinio*, & §. *Tertia ratio.*

De his actum supra *q.* 17. *art.* 1.

4. d. 46. q. 1. §. *Ad secundum principale.* Quapropter concedentes, haud omnium virtutum esse versari circa passiones, ejus rei hanc esse causam arbitramur. Aliquæ moralium virtutum, ipsarum natura & ratione spectata, præexigunt, postulantque in subjecto, quod afficiunt, posse reperiri aliquam passionem immoderatam, & per virtutem subinde moderandam & coercendam, & id revera est perspicuum in temperantia, & fortitudine, quæ virtutes non intelliguntur inesse, nisi natura per temperantiam moderata, ac per fortitudinem roborata, deflectere posset ad extrema, nimium se oblectando, juxta sensitivi appetitus inclinationem, & deficiendo a medio rationis propter metum impendentis mali, vel temere per nimiam præsumptionem se se obiciendo periculis: Hæ propterea virtutes circa passiones versantur: Sed non ita pariter justitia virtus, quia nihil tale per se respicit in natura, vel voluntate, quam inclinat ad cuique reddendum quod suum est, ut magis declarabitur *in sequentibus*. Ac propterea non quæcunque moralis virtus est circa passiones.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, supra *q.* 56. *art.* 6. declaratum fuisse, qualiter virtutes morales omnes principaliter sunt ponendæ in illa parte hominis, per quam sibi competit operari secundum virtutem, quæ esse nequit illa, secundum quam ipse exercet operationem sibi, brutisque communem: juxta hanc enim homo non est dignus laude, vel vituperio, nisi quatenus subditur & dirigitur per rationalem appetitum: etsi autem passiones radicentur in appetitu sensitivo, similes tamen illarum reperirentur etiam in appetitu intellectivo, & ideo hac de causa sunt in illo collocandæ virtutes temperantiæ & fortitudinis, quibus illæ coercentur passiones. Sed nihilominus justitia has non respicit passiones, verum debitum ad alterum: & ideo hæc est circa operationes, reliquæ duæ circa passiones.

Per rationem tantum homo est dignus laude, vel vituperio.

Ad secundum patet ex statim dictis: ad cohibendas enim voluptates & tristitias homo indiget temperantia, & fortitudine, & ideo hæ virtutes versantur circa passiones. Cæterum quamvis ad actus virtutis sequatur voluptas, & subinde ad justitiæ operationem, hanc tamen illa virtus non moderatur, nec circa ipsam versatur, sed est naturalis sequela ipsius. 1. d. 1. q. 3.

Ad tertium dicendum, utique & justitia rationis medium tenere, perinde ac virtutes alias; quia tamen non inclinat, nec per se versatur circa extrema declinanda, sed tantum ad reddendum alteri quod ipsius est, ideo virtus hæc circa operationes esse dicitur, non vero circa passiones; etsi ex eo quod medium teneat etiam passionum moderatio sequatur.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua virtus moralis esse possit absque passione.

Doctor locis in margine citatis. S. Tomas 1. 2. *q.* 59. *art.* 5.

Videtur nulla virtus moralis esse posse absque passione. Etenim omnis voluntas, in qua non necessario conjunguntur appetere commodum & recte appetere, potest ferri in commodum recte, & inordinate, nempe contra dictamen ostendens sibi rectum modum appetendi: in nulla autem creata voluntate necessario uniuntur appetere & recte appetere: id enim est proprium voluntatis divinæ; ergo nequit moralis virtus dirigere operationes rationalis appetitus sic, ut sint conformes rationi rectæ quin una intelligatur moderari passiones. 3. d. 26. §. *Alio modo.*

Præterea, Virtutum appetitivarum in ordine ad

ne ad se proprium est passiones moderari & ordinare; ergo pariter id præstare debent virtutes perficientes in ordine ad aliud. Prob. conseq. Justitia virtus inclinans voluntatem ad eligendum quicquid aliis reddendum est ad rectæ rationis præscriptum sic versatur circa hanc operationem sistere faciens in medio, ut simul arceat extrema in queis sunt passiones; ergo virtus perficiens in ordine ad alium est circa passiones, ut illa quæ perficit in ordine ad se.

3.d.34. Contra, Virtus eousque perfecta esse potest ut attingat ultimum gradum perfectionis in sua specie, & tunc vocatur heroica virtus ab Aristotele *7. Ethic. cap.* 1. Atqui tali virtute pollentes supra omnes passiones sunt, ut heroica fortitudo nescit timere &c. ergo virtus aliqua esse potest absque passione.

S.Thomæ sententia in præsenti art. Respondeo, Aliquorum est *hic* sententia talis: Nomine passionum significantes motus sensitivi appetitus, evidens est, virtutes quæ circa passiones sunt, ut circa propriam materiam sine passionibus esse non posse: alioquin ipse virtutes redderent sensitivum appetitum omnino otiosum, & actibus propriis vacuum. At alia est ratio de virtutibus, quæ circa operationes sunt; eæ siquidem sine passionibus esse possunt, & hujusmodi est justitia, cæteræque ad alterum animam perficientes. Nam per ipsam justitiam applicatur anima ad proprium actum, qui passio non est, quamvis ad justitiæ actum sequatur gaudium in voluntate, & interdum quoque redundans usque ad sensitivum appetitum si justitiæ operatio magis magisque intendatur.

4.d.46.q.1. §. *Ad secundum principale.*

(a) Nos dicimus hanc solutionem esse probandam: Nam revera Justitia, virtutesque cæteræ ad alterum non postulant in natura quam afficiunt, excessum aliquem in passione, uti temperantia, & reliquæ perficientes in ordine ad se: ex quo fit ut illæ non per se & primo versentur circa passiones moderandas, sed magis perficiunt in ordine ad operationes, debitum dati & accepti respicientes. Atque inde fit ut magis proprie attribuantur Deo virtutes ad alterum, ut justitia, liberalitas, aliaque id genus, quam temperantia: etsi amotis imperfectionibus, ut notum est, astrui posse virtutes omnes in Deo, etiam quæ ad se perficere dicuntur, exponetur infra *art.* 5. *q.* 61.

Ad argumenta. Ad primum concedendum est, posse quemquam eligere reddere alteri quod debet non secundum dictamen rectæ rationis, sed prout inclinat affectio commodi, nempe citra condignum, sed non propterea justitiæ virtutis est hanc passionem per se moderari cum per se tantum inclinet voluntatem ad juste reddendum quod alteri debetur. De consequenti ergo tantum est, ut sequatur moderatio passionis avaritiæ vel commodi emergentis ex injusta retentione rei alienæ, voluntate eligente, secundum ejus virtutis inclinationem. Sicuti sequitur moderatio delectationis consequentis operationem justam non de justitiæ ratione & natura, sed secundario, & magis ex instinctu temperantiæ, quæ circa passiones, ut objectum ejus materiale versatur.

Atque ex his patet responsio. Ad secundum.

Ad argumentum in contrarium respondeo virtutes appetitivæ, quæ hominem perficiunt in ordine ad se, ut temperantia & fortitudo, non propterea dici debent esse absque passionibus quia amplius subdi passionibus non pertimescunt, sed exinde recte appellantur heroicæ, ad quem gradum paucorum est attingere in hac mortalitate; adhuc enim circa passiones versantur, quas tamen omnes devicerunt, ut fuerunt in Christo, qui nihilominus subjectus extitit passionibus timoris doloris &c. Tantum ergo illæ virtutes sunt absque passionibus, quæ semper eædem essent, & persisterent, etiamsi nullæ passiones extitissent, nec essent, quia ipsarum subjectum non sunt passiones, sed operationes, ut dictum est.

(a) Mag. Aureolus 3. d. 27. q. 1. art. 2. *Objectum*, inquit, *materiale virtutum est illud, circa quod virtus operatur, puta passiones. Sed justitia habet pro objecto materiali ipsas actiones quæ sunt ad alterum: licet enim in justitia concurrant passiones, quæ faciunt ad justitiam, ut Zelus, ferocitas & hujusmodi quando ratione regulantur, tamen justitia non est directe moderativa ipsarum passionum sed actionum ut patet, quia amotis omnibus passionibus adhuc requiritur ipsa justitia, ut patet in Angelis: passiones tamen in aliis virtutibus moralibus sunt subjectum materiale circa quod negotiantur: objectum autem formale consistit in quadam proportione, sive medio rationis, ita quod medium rationis est objectum formale virtutum moralium; quod amplius declarat.*



QUÆ-

QUÆSTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AD INVICEM,

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUINQUE.

I. Utrum sit una tantum virtus moralis.
II. Utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes ab his, quæ sunt circa passiones.
III. Utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.
IV. Utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes.
V. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS I.

Utrum sit una tantum virtus moralis.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. *q.* 60. *art.* 1.



Prologi q. 4. VIDETUR una tantum esse virtus moralis. Nam habitus accipit esse, & unitatem ex fine. Finis autem moralium operationum est unus, nempe felicitas actibus virtuosis acquirenda; ergo & una pariter sit oportet virtus moralis.

Præterea, Virtus moralis per se respicit, & versatur circa bonum honestum. Ejusmodi autem bonum est unum genere; ergo ab eo quoque accipit unitatem moralis virtus.

S. Thomæ *primum principale.* Præterea, Una est intellectualis virtus dirigens in omnibus actibus partis animæ appetitivæ, scilicet prudentia; ergo etiam est una tantum moralis virtus inclinans in omnes actus morales.

Contra, Partis appetitivæ animæ vires sunt plures; ergo non sufficit una moralis virtus perficiendis omnibus.

1. d. 17. q. 3. 3. d. 34. & d. 33. *In primo arg. Ad oppositum.* Alensis Collat. 76. *art.* 2. Respondeo, dicendum omnino plures astruendas esse morales virtutes. Declaratio: Virtutis habitus est qui habentem perficit, ac opus ejus bonum, atque laudabile reddit: perficit autem potentiam, prout per se influit in opus, ad quod inclinat. Appetitiva itaque pars animæ est concupiscibilis, & irascibilis; quatenus ergo influit in opus secundum affectionem concupiscibilem, atque exinde habitum acquirit, is perficit ipsam, non prout est irascibilis, sed præcise penes rationem concupiscibilis: quia illius est per se operatio, ex qua operatione repetita fit habitus. Nec per talem habitum ipsa inclinata intelligitur in objecta irascibilis virtutis. Sunt enim alia, atque alia. Ut ergo objectum concupiscibilis tribuit unitatem & specificationem actibus, quibus attingitur, ita & objectum irascibilis dat unitatem & specificationem actibus, & habitibus subinde, per quos vis illa versatur circa ipsum. Porro concupiscibilis respicit conveniens, vel disconveniens; adeout nullo alio interveniente ultra præviam apprehensionem, natus est sequi actus delectandi, vel tristandi. At irascibilis objectum est vindicabile, seu punibile; quemadmodum ergo concupiscibilis indiget ordinari & perfici per habitum circa ea, quæ nata sunt primo appeti, ne inordinate concupiscantur, sed juxta dictamen rectæ rationis, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate velit propellere offendens.

Rursus, Appetibilium omnium non est una ratio, siquidem alia sunt appetibilia in ordine ad se alia in ordine ad aliud. Quare homo ut recte se habeat tam in ordine ad se, quam in ordine ad alios in vita civili, pluribus omnino indiget habitibus diversæ speciei, nec ab uno potest mutuare hanc omnimodam perfectionem. Ac proinde una non est, nec esse poterit virtus moralis, sed plures, quibus perficitur homo quantum fieri potest, ac opera ejus reputantur moraliter bona circa diversas materias, & objecta.

Quidam ita hanc solutionem declarant. In moralibus ratio est, sicut imperans & movens: vis appetitiva sicut imperata, & mota: appetitus autem non recipit impressionem rationis, quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem: unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem, & ita sequitur quod virtutes morales sint diversæ secundum speciem, & non una tantum. S.Thomæ sententia hic in *solutione.*

Nos approbamus hanc rationem; quia revera alterius, & alterius rationis sunt prudentiæ dictamina, nec una prudentia satis est regendis diversarum virtutum electionibus. Nam alio dictamine regulatur concupiscibilis, alio irascibilis: quod utentibus hac deductione non videtur, putantibus unam esse prudentiam regulantem omnes virtutes. Verum hypothesim, cui innituntur de imperio rationis respectu appetitus rationalis, habes exclusam supra *q.* 17. *art.* 1. Nam liberum est quidem persuasibile a ratione, sed non obedibile proprie, uti appetitus sensitivus, qui quoniam libertate destituitur non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis. 3. d. 36. 6. *Licet istud.* 3. d. 33. 6. *Hæc opinio.*

Quod ajunt, appetitum non esse rationalem per essentiam, sed participatione fieri rationalem. Nos dicimus *Tὸ rationale* accipi posse dupliciter. Uno modo stricte, & primo, & hac ratione solum intellectui competere significatum *Rationale sumitur dupliciter.*

catum *rationalis*, alio modo non ſtricte nec primo, ſed ſimpliciter; atque ea in acceptione, & voluntatem ſimpliciter eſſe rationalem: At appetitui ſenſitivo nonniſi tranſumptive competere naturam *rationalis*.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, non omnem finem dare ſpeciem actui morali, ſed præciſe quum finis coincidit cum objecto, ex dictis ſupra *q.*18. *art.*6. Quod ſi dicatur felicitas eſſe objectum, vel finis, ad quem omnes ordinantur virtutes: Is eſſe nequit niſi finis extrinſecus & univerſalis. Sed præterea virtus omnis reſpicit finem intrinſecum, & ſpecialem, ex qua finis unitate ipſa eſt una, & ad ejus electionem principaliter inclinat. Quia ergo unaquæque virtus habet hunc finem particularem, & ſic ſibi proprium, ut nequeat eſſe finis alterius, impoſſibile eſt coincidere cum alia virtute, cujus ratio ſubſiſtit per ordinem ad alium, atque diverſum finem.

3.d.36.§.*licet iſtud.*

Ad ſecundum reſpondeo ex dictis *in ſolutione*, appetitum rationalem verſari quidem circa bonum honeſtum, ſed ſub alia atque alia ratione: non enim eadem eſt ratio eligendi caſtitatem, & fortitudinem, magnanimitatem, & patientiam, & ſic de aliis objectis virtutum. In his ergo omnibus relucet ratio boni honeſti, ſed uno fine, atque ordine attingendi, ac proinde una in homine ſtatui non poteſt moralis virtus.

S.Thom.*hic§ Ad primum.*

Ad tertium reſpondetur ſic: Objectum rationis eſt verum; eſt autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ ſunt contingentia agibilia: unde eſt una ſola virtus in eis dirigens, nempe prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis eſt bonum appetibile, cujus eſt diverſa ratio ſecundum diverſum ordinem ad rationem dirigentem.

Nos hanc reſponſionem non approbamus: ſed quia paucis quæſitum non poteſt expendi, pro clariori dubii intelligentia eſto.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum ſit una tantum prudentia reſpectu omnium agibilium.

Doctor Collat. prima. Et 3 *Sentent. diſt.*36. §. De alia parte hujus artic. *S. Thomas p.*2. *q.*60. §. Ad primum, *ubi Cajetanus aliique Thomiſtæ.*

Huc faciunt dicta *ſupra quæſt.* 54. *art.* 4.

Videtur una tantum prudentia eſſe ſtatuenda reſpectu omnium agibilium. Nam reſpectu objecti unam duntaxat rationem formalem objectivam habentis eſt tantum unus habitus: Sed ratio objectiva objecti prudentiæ eſt præciſe una, eſtque bonum humanum ordinabile ſecundum rationem rectam in debitum finem; ergo prudentia eſt tantum una ſpecie, dirigens circa omnes actus virtutum moralium.

Præterea, Prudentia præſupponit primum principium practicum agibilium, ergo ad tot ſecundum virtutem ejus ſe extendit, quot tale practicum principium amplectitur. Siquidem intellectus de habitu prudentiæ elicit ſyllogizando ex primo principio practico omnes concluſiones agibilium; ergo reſpectu omnium agibilium dirigendorum ſufficit una prudentia.

Præterea, Quamvis ſint diverſa agibilia circa quæ monaſtica prudentia dirigit; omnia tamen præſeferunt, atque involvunt attributionem ad unum finem; nam in agibilibus eſt aliquid unum, quod eſt aliorum finis, propter quem omnia alia agibilia ſunt, & ad quem ordinanda ſunt; ergo propter hanc attributionis unitatem, una prudentia ſpecificam ſortitur unitatem.

Confirmatur, 6. *Eth. cap. ult.* ſcribit Ariſtoteles *Prudentiæ uni exiſtenti omnes inerunt.* Videtur ergo ſenſiſſe, unam tantum prudentiam ſufficere, ut inſint omnes morales virtutes. Has quidem citra prudentiæ dirigentis munus comparare, eſt impoſſibile.

Contra, Sicut ars reſpicit factibilia, ita prudentia agibilia, nec eſt major connexio agibilium ut per unum dirigantur habitum, quam factibilium: Sicut ergo diverſa factibilia diverſas propriaſque poſtulant artes, ita diverſa agibilia diverſas exigunt, & proprias prudentias. Et ſicut aliquis eſſe poteſt moraliter bene affectus circa aliqua agibilia, & male circa alia, etiam in dictando eſſe poteſt habituatus ad recte dictandum circa iſta, & non circa illa.

Reſpondeo, Quoniam aliqui propter argumenta ad partem affirmativam relata, putant unam omnino ſpecie prudentiam ſufficere ad dirigendum omnes actus morales in ſuos fines proprios, oſtendo eorum rationum imbecillitatem, & ſimul declaro veritatem quam argumentum *Ad oppoſitum* efficaciter concludit.

Videndus Mag. Mayron. 3. *d.* 27. *art.* 13 egregie expendens præſens quæſitum ad mentem Mag. Scoti. Sed & Scotiſta Maſtrius *diſp.* 7. *ſuper* 3. *ſentent. q.* 7.

Itaque prima ratio infert prudentiæ unitatem propter unicam rationem ejus objectivam. Secunda ex unitate principii practici: tertia demum ex cauſa unitatis attributionis. Quare contra primam arguo ſic: Quamvis agibilium omnium, circa quæ ſunt morales virtutes, una ſit ratio objectiva, quod eſt bonum humanum; nihilominus bonum hoc humanum multas admittit ſpecies; & aliud quidem eſt, in quod inclinat temperantia virtus, aliud circa quod verſatur fortitudo, & ſic de cæteris agibilibus, alioquin non eſſent plures virtutes ſpecie differentes; ergo quamvis reſpectu agibilium omnium, quatenus in una communi ratione conveniant, una ſit prudentia, tamen prout ea agibilia ſpecie inter ſe ſe differunt, ſpecie diverſas, variaſque exigunt prudentias directivas. Sicuti quamvis de entibus omnibus quatenus entia ſunt, unica ſit metaphyſica; tamen quatenus ſpecifice differunt, diverſos poſtulant habitus ſcientiales, quibus ad ipſorum propriam conſiderationem inclinatur intellectus.

Diverſa ſpecie agibilia petunt prudentias diverſas.

Confirmatur, Major eſt diverſitas totius univerſalis a partibus ſubjectivis, quam totius a partibus integralibus ejus: Sed illa minor diverſitas petit diverſitatem habituum. Nam alius eſt habitus de corpore mobili ſimpliciter, alius de corpore mobili ad locum vel ad formam; igitur cum bona humana ſecundum ſpecificam rationem ſe habeant ad bonum commune, ut partes integrales ipſius, alia profecto erit prudentia reſpectu objecti particularis agibilis ab illa, quæ verſatur circa ipſum bonum in communi conſideratum.

Reſponſio: Diſpar eſt ratio de ſcibilibus, & agibilibus: Illis enim præter rationem objectivam communem, in qua conveniunt, ineſt præterea propria ratio, ſecundum quam ſunt ſcibilia in particulari; ac ſpeciales ſubinde poſtulant habitus. At agibilia ſpecie diverſa præter hoc quod conveniunt in ratione boni humani non præſeferunt diverſas rationes objectivas reſpe-

Propter hanc rationem Durand. 3. *ſent. d.* 36. *q.* 3. tenet prudentiæ unitatem.

respectu prudentiæ nam ex eo est aliquid prudentiæ objectum quia habet naturam boni persuasibilis a ratione. Qui conceptus perinde inveni. tur in objecto temperantiæ, ac in objecto fortitudinis: diversitas ergo omnis repertain agibilibus est tantum materialis, ex qua non efficitur ut diversa sint objecta formalia respectu prudentiæ, cum id sit unum, ut dictum est. Quemadmodum una scientia methodica satis est dirigendis syllogi[z]ationibus omnium scientiarum, quæ proinde ab habitu logicali respiciuntur ut objecta materialia: pariter ergo prudentia una dirigere potest circa omnia agibilia in actibus moralium virtutum; quæ omnia, quatenus conveniunt in una ratione boni humani, sunt ipsius prudentiæ objectum formale.

[margin: ...ore est quod ...ntopere ex ...ggerant co... ...ariæ opinio... ...s Authores.]

Contra: Objectum temperantiæ, qua tale, est agibile formaliter distinctum ab objecto fortitudinis, quatenus est objectum ejus: alioquin temperantia & fortitudo haud forent virtutes diversæ specie distinctæ. Si ergo per comparationem ad prudentiam non essent objecta formaliter distincta, sed tantum materialiter, illud sequeretur, quod sub alia ratione foret aliquod agibile objectum prudentiæ & temperantiæ, & per consequens ex directione prudentiæ circa objectum temperantiæ nunquam temperatus recte per se eligeret per virtutem, sed si recte eligat id casu, & per accidens eveniet, cum prudentia non dirigat circa agibilia, ut sunt objectum formaliter temperatiæ, sed tantum materialiter.

[margin: Improbatur secunda ratio ex unitate principii practici procedens.]

Secunda ratio, quæ procedit ex unitate principii practici improbatur per hoc, Quia si una est statuenda prudentia secundum speciem, respectu omnium agibilium propter unitatem principii practici circa finem ultimum, ex quo per habitum prudentiæ deducuntur conclusiones in omnibus agibilibus; ergo pariter una duntaxat scientia est astruenda de omnibus scibilibus, cum unum sit primum principium a quo dependent scientiarum omnium illationes.

Respondent, Argumentum non concludere, quia primum principium in scientiis speculabilibus specificatur, quo facto unum non dependet ab alio, & ideo diversæ sunt scientiæ, prout postulant diversa objecta ad invicem independentia: At primum principium practicum circa finem communem, licet specificetur a prudentia syllogizando super ea, quæ sunt ad finem hujus virtutis; id tamen fit cum prudentia ad principium specificatum circa finem alterius virtutis, cum virtutes omnes sint connexæ in prudentia, adeout impossibile sit quemque, præditum esse prudentia circa ea, quæ sunt ad finem unius virtutis, quin etiam simul habeatur prudentia, circa ea, quæ sunt ad finem alterius virtutis. Nam quicquid prudentia syllogizat circa materiam temperantiæ, id est propter bonum rationis: Si enim ob aliam causam fiat non est actus prudentiæ, vel virtutis. Bonum autem rationis pariter reperitur in materia alterius virtutis, & ideo per prudentiam nequit quis se habere recte circa materiam unius virtutis, quin bene se habeat circa materiam alterius, & omnium subinde.

*[margin: De his *infra* q. 65. art. 1.]*

[margin: Principium in materia unius virtutis non dependet ab alio.]

Contra, ex principio practico accepto ex fine unius virtutis, ut temperantiæ sufficienter potest practice syllogizari, & concludi hoc aut illud esse fini ejus virtutis consequendo necessarium: sed principium desumptum ex fine virtutis temperantiæ non est principium concludendi id, quod est ordinatum ad finem fortitudinis; igitur principium specificatum circa materiam unius virtutis, non dependet a principio specificato alterius: nec ex principio sumpto circa finem unius virtutis potest inferri aliquid circa materiam alterius virtutis.

Qua propter, si ex principio practico ex fine temperantiæ potest recte syllogizari, & consiliari de his, quæ sunt ad finem temperantiæ, de tali actu frequenter elicito potest generari prudentia dirigens in actibus temperantiæ: Cum igitur principium acceptum ex fine temperantiæ non sit principium, unde queat recte syllogizari circa ea, quæ sunt ad finem fortitudinis, recte sequitur acquiri posse prudentiam perfecte dirigentem circa agibilia temperantiæ absque hoc, quod acquiratur prudentia dirigens objectum fortitudinis.

[margin: Præcipuum Adversariorū fundamentū convellitur.]

Quod ajunt, ex fine temperantiæ includente naturam boni secundum rationem sumi principium ad concludendum ea, quæ sunt ad finem alterius virtutis, eo quod ratio illa inveniatur in fine alterius virtutis, improbatur. Nam id aut est sic accipiendum, ut ratio boni secundum rationem sit objectiva, & formalis ratio cujuslibet virtutis moralis, & finis virtutis moralis; aut intelligendum, virtutes morales habere, ac versari circa propria objecta formaliter distincta, quæ tamen conveniant in communi conceptu boni secundum rationem. Si primo modo intelligatur; ergo tantum erit una virtus moralis formaliter, eo quod tantum unam rationem objectivam habeat: Si autem præter communem rationem præterea statuatur proprium cujusque objectum, circa quod unaqueque juxta exigentiam suæ naturæ versetur, tunc sequitur propositum, nempe principium acceptum ex fine unius virtutis haud esse posse rationem concludendi ea, quæ sunt ad finem alterius virtutis ordinata.

Tertia positionis ratio improbatur sic: Sub qua ratione, prudentia dictat de agibili, sub eadem virtus moralis inclinat in illud. Si igitur prudentia dictat dirigitque circa omnia agibilia, quatenus involvunt attributionem ad finem ultimum, qui est felicitas, profecto morales virtutes eodem modo inclinabunt in propria objecta, quatenus nempe important attributionem ad unum finem. [E]rgo prudenti[æ] sua unitas constat ex tali attributione ad unum finem, similiter & virtutes morales omnes una dicendæ sunt virtus propter eandem attributionis unitatem, inquantum scilicet fines moralium virtutum important attributionem ad ultimum finem moralem.

[margin: Ex specifica prudentiæ unitate de attributione ad unum exorta, una est statuēda virtus moralis.]

Confirmatur ratio: Nam in intellectu una tantum fides infusa ponitur, quia etsi sit respectu omnium credibilium, temporalium nempe, & æternorum, tamen propter unam rationem, quæ est in illis respectu primi credibilis, ad quod alia attributionem habent, sufficit unicus fidei habitus. Similiter unicus est habitus Charitatis in voluntate ob eandem rationem; ergo pariter si virtutum moralium est inclinare appetitum in diversa agibilia bonorum humanorum, ut ordinantur ad unum agibile, sive ad ultimum finem moralem, sane una duntaxat erit virtus moralis, quod falsum est. Igitur virtus moralis absolute inclinans in unum bonum agibile, id non præstat sub ulteriori respectu, adeoque & prudentia pariter diriget absolute, & non per rationem formalem alicujus respectus, & [per] consequens prudentiæ sunt attribuenda di[versa]

[margin: Ad hoc argumentum ... cit Doctor responsionem, eamque pluribus confutat.]

ob-

objecta formalia citra attributionem ad aliquod unum, & ita pro numero virtutum sunt multiplicandæ specie distinctæ prudentiæ.

Deinde, unde virtus suam formalem accipit entitatem, ab eodem & propriam mutuatur unitatem. Virtus autem habitus electivus est determinatus recta ratione; suam ergo entitatem formalem desumit ab rationis determinatione; ergo & ab eadem accipiat oportet & unitatem. Cum igitur determinatio rectæ rationis a prudentia sit, sequitur, virtutem moralem accipere suam unitatem a prudentia, sive ex respectu ad determinationem prudentiæ, ergo si tantum sit una prudentia secundum speciem, una præcise erit moralis virtus secundum speciem.

Postremo, sub eadem ratione formali, qua appetitus inclinatur per morales virtutes, intellectus per prudentiam dirigit in eligendo: & quidem in idem formaliter, in quod virtus inclinat, prudentia dirigit. Nam si diversa dicantur, nunquam ex directione prudentiæ sequeretur recta electio secundum virtutem. Sicut igitur virtus inclinat appetitum in diversa objecta formalia, ita oportet omnino & prudentiam circa eadem dictare, & dirigere ut prodeat recta electio, & sane quatenus sunt hæc, & illa objecta formalia, & non secundum rationem unam. Quemadmodum ergo in appetitu sunt diversi habitus virtutum, propter diversitatem objectivam in diversis materiis repertam, ita sunt in intellectu necessario ponendi diversi habitus prudentiæ, causa formalis diversitatis objectorum, circa quæ diversimode dirigunt.

Experimento convincitur cuique virtuoso propriam correspondere prudentiā.

Quare mirabilis nobis videtur contraria sententia, cujus oppositum certis experimentis tenemus. Siquidem aliquis de prudentiæ dictamine potest recta agere, & repræsentare opera virtutis fortitudinis, dictante recta ratione propter rempublicam, privata commoda nihili esse pendenda, imo mortem esse appetendam propter patriæ libertatem, & interim fieri potest, ut is fortis politicus obnoxius sit passionibus appetitum sensitivum afficientibus, & inclinantibus ad corporeas venandas voluptates.

Inductarum rationum solutio patet ex iis, quæ intulimus contra illas. Unde ad primam dicimus, minorem esse falsam, ut declaratum fuit.

Ad secundam dicendum, Omnino negandum esse, intellectum de uno prudentiæ habitu deducere posse conclusiones omnium agibilium: imo unumquodque eorum, ut sunt objecta singularium virtutum, propria includere principia, ex quibus deducendum est quænam sint, quæ ordinantur ad finem proprium virtutis sic, ut exinde nequeat sciri, aut deduci quænam ordinentur ad finem alterius virtutis.

Tertia concluderet, unam esse moralem virtutem, ut late deductum fuit.

Declaratio auctoritatis Philosophi ex 6. Ethicorum. Propter quam auctoritatem Aureolus 3.d.33. art. 5. recedit ab sententia Magistri Scoti, judicans tamen eam esse probabilem.

Qualiter autem omnes prudentiæ sint unus habitus (ut videtur sentire Aristoteles in præallegata auctoritate *ex 6. Ethic.*) & omnes habitus Geometriæ pertineant ad unam scientiam universalem, declaratum fuit supra *quæst.54. art.4.* Est enim id accipiendum de unitate virtuali, non formali. Habitus quippe ille, qui est de primo objecto, est formaliter unus, & una virtualiter omnium, quæ continentur in illo objecto primo, sed non est formaliter omnium illorum: ita ut ille habitus, qui est formaliter alicujus finis in aliquibus agibilibus, est virtualiter tantum eorum, quorum cognitio practica virtualiter continetur in illo fine, sed non est formaliter omnium illorum; & ita una prudentia est virtualiter omnium virtutum, extendendo nomen *prudentiæ* ad habitum illum, qui est intellectus primi principii practici.

Juxta hæc potest exponi inducta Aristotelis auctoritas, *Uni prudentiæ existenti omnes inerunt virtutes*. Nam si intelligatur loquutus de una prudentia formali, tunc est sensus, prudentiæ existenti uni perfecte & intensive, & extensive omnes inerunt: nunquam autem est perfecta extensive quantum esse potest, nisi sit perfecta circa omnia illa, ad quæ se extendere potest; ea autem sunt omnia pertinentia ad quascunque virtutes morales.

Alio modo etiam exponi potest illa auctoritas, non de unitate formali, sed de unitate generis. Ut enim temperantia apud Philosophum dicitur esse una virtus, & fortitudo alia: utraque tamen illarum est quoddam genus intermedium complectens multas species; ita prudentia correspondens isti communi rationi, vel coordinationi generum mediorum, appellari potest una ex generis intermedii unitate, licet sub se multas species contineat.

Proprie enim prudentia est habitus conclusionum ex practicis principiis deductarum. 2. d. 39. q. 1. Fortassis non aliud intelligit S Thomas Nam optime sciebat posse aliquem recte se gerere circa materiam fortitudinis, & minus recte, vel oblique circa temperantiam Sed ut negat *hic* Doctor prudentiam in sic disposito esse extensive perfectam ita asseruit S. Thomas prudentiam esse specie unam neque perfectam tam intensive quam extensive. Quare una est hic utriusque sententia. Sed de his magis in *quæsito de connexione virtutum*.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales, quæ sunt circa operationes distinguantur ab his, quæ sunt circa passiones.

Doctor locis in margine citatis. S. Thomas 1. 2. q. 60. art. 2. De his actum quæstione præcedenti art. ult.

RESpondeo, Aliquorum est hic sententia talis: Operatio & passio dupliciter potest ad virtutem comparari. Uno modo sicut effectus: qua sane ratione quælibet moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, & delectationem aliquam, vel tristitiam, quæ sunt passiones. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia, circa quam est. Et secundum hoc apparet alias esse virtutes morales circa operationes, & alias circa passiones. Quod dictum hac ratione declarant: Nam bonum, & malum in quibusdam operationibus attenditur secundum se ipsas qualitercunque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis, & malum accipitur juxta rationem commensurationis ad alterum, at in talibus oportet esse aliquam virtutem directivam ejusmodi operationum secundum seipsas, sicuti sunt emptio, & venditio, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum; & propter hoc justitia, & partes ejus proprie sunt circa operationes, veluti circa propriam materiam. At in quibusdam operationibus bonum & malum attenditur solum secundum commensurationem ad operationem: adeoque in his bonum, & malum considerari debet prout homo bene, vel male afficitur circa hujusmodi; ac propterea oportet, ut virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine, & ejusmodi.

Nos primum concedimus, bonam operationem moraliter ut plurimum esse effectum virtutis, seu hæc active influat in illam, seu tantum inclinet. Sive virtus perficiat hominem in ordine ad se sive in

ad se sive in ordine ad alium. Sed illud nobis non probatur, esse quasdam virtutes circa operationes sic, ut ipsarum per se non sit passiones moderari, quales sunt virtutes ad alterum. Nam quæcunque virtus partis animæ appetitivæ est essentialiter habitus electivus, juxta determinationem rectæ rationis, quam determinationem rationis rectæ si sequantur virtutes hominem perficientes in ordine ad se, magis videtur necessarium in his, quæ sunt ad alterum, cum facilius in eis queat error suboriri, vel saltem æque ab omnibus id postulatur. In reddenda autem re aliena furto sublata ratio recta dictat, in integrum fore domino reddendam. Sed in quacunque creata voluntate non necessario uniuntur appetere commodum, & recte appetere: fieri ergo potest ut eligens debitam rei alienæ restitutionem non recte eligat, prout dictamen prudentiæ ostendit; ergo justitiæ virtutis est sic inclinare voluntatem ad electionem hanc, ut simul, & potissimum moderetur passiones, & appetitum majoris commodi apprehensi in copia rerum, quæ patitur detrimentum, & diminutionem in redditione furto sublatorum.

Videndus A. Illis Coll. 16. art. 2. q. 4.

Sed isti ajunt, in casu ita evenire, ut bonum virtutis prædeterminetur, quia ad id concurrunt operatio & passio. Cæterum virtus ad alterum est principaliter circa operationem. Et hoc ipsum nos fatemur, non quidem dicentes passionem, & operationem influere in diminutam rei alienæ restitutionem, sed tunc voluntatem non eligere juxta rectæ rationis dictamina, nec passiones moderari, ut posset, secundum justitiæ inclinationem. Quemadmodum ergo moralis virtus ad se passiones moderatur, sic & illæ, quæ sunt ad alterum, alioquin non sunt habitus electivi prout recta ratio determinat. Quare justitia, partesque ipsius sic sunt circa operationes veluti propriam materiam, ut simul respiciant, ac moderentur passiones, alioquin eæ operationes haud medium tenere possent. Rursus, operationes in quas inclinant virtutes perficientes hominem in ordine ad se, ut temperantia, & fortitudo nihil minus comparari queunt ad virtutes ut materia, circa quam sunt, ac compareretur operatio, ad quam justitia inclinat; ergo si propterea hæc est virtus sine passionibus, nec ipsius est eas moderari, nec ad illas alias hæc moderatio pertinebit. Quare omnium eadem est ratio in hoc. Nam inclinantes ad proprias operationes ut determinantur a recta ratione, subinde circa passiones moderandas versantur præsertim cum voluntas de se obnoxia sit passionibus ipsaque sit omnium moralium virtutum existens per se subjectum.

Deinde, prius est voluntatem eligere juxta inclinationem justitiæ, quam alteri debitum reddi; imo is actus reddendi virtuosus reputatur, quatenus refertur ad finem honestum virtutis: Si enim reddatur ob metum mortis; aut alia ratione ab illa, non est actus virtutis. Ratio ergo debiti, vel indebiti ad alterum, ut sit operatio recte consummata, vel debitis circumstantiis ornata pendet ab electione voluntatis peracta juxta dictamen rectæ rationis. Hæc dictat medium esse tenendum, & declinandum ab extremis, in quibus inordinatæ sunt passiones; ergo virtus ad alteram, non aliter ac virtus ordinans hominem ad se passiones moderatur, & circa eas versatur.

Nos propterea dicimus non esse distinguendas virtutes ex eo quod aliquæ sint circa operationes aliquæ vero circa passiones; Sed magis distingui ad distinctionem propriorum objectorum a quibus accipiunt *esse* & unitatem, ac subinde specificam, aut genericam distinctionem. Sed forsan disceptatur hic de modo loquendi, & non de rebus significatis per voces.

Videsis Mavrone in ... d. 37. q. 2. art. 3.

ARTICULUS III.

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

Doctor 3. d. 34. n. 17. *S. Thomas* 1. 2. q. 60. art. 3.

Respondeo, *hic* est opinio talis. Quoniam virtutes, quæ sunt circa operationes conveniunt in quadam generali ratione justitiæ quæ attenditur secundum debitum ad alterum, subeuntes tamen distinctionem secundum diversas speciales rationes. Nam in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum convenientiam rei in seipsa, juxta quam convenientiam ratio debiti accipitur, ex qua constituitur ratio justitiæ. Cum igitur debitum non sit unius rationis in omnibus, sed multiplex, totidem erunt virtutes, quæ circa operationes versantur.

Nos concedimus aliam esse convenientiam operis exterioris ad rationem, aliam actus interioris; quia non eædem circumstantiæ conveniunt utrique secundum judicium rectæ rationis, ut late ostensum fuit *q.* 20. *art.* 4. Sed utrum medium justitiæ sit rei in seipsa, vel cum ordine ad rationem disputabitur infra.

Hanc igitur solutionem approbantes, dicimus, non una tantum virtute morali perfici partem animæ appetitivam in ordine ad alterum, sed virtutem nomine generico *justitiam* dictam, multas sub se species complecti, ac totidem habitibus animam posse ornari. Nam in ordine ad alterum potest quis primo recte se habere communicando se illi quantum potest se communicare: vel impartiendo ei aliquid aliud: Virtus inclinans ad primum amicitia est, qua quis dat seipsum proximo quantum potest se dare, atque hæc est perfectissima virtus moralis. Habitus enim justitiæ est perfectior his, quæ sunt ad seipsum, & hæc est perfectissima justitia.

Compluribus virtutum habitibus hominis animam ornari oportere.

Amicitia virtutum moralium perfectissima.

Si vero communicari intelligatur aliquid aliud; aut sunt bona extrinseca, aut intrinsecus afficientia eum, cui largiuntur. De bonis extrinsecis, quæ indigent homines commutare, dicitur justitia commutativa. Si vero communicatio cadat super aliud necessarium adjunctum, aut est regimen, & hoc convenit præsidenti, eaque justitiæ species est, innominata; appellari nihilominus posset præsidentia, vel dominatio justa: aut est justa subjectio, & hæc denominatur a *subiici*, vocarique potest obedientia. Et multæ aliæ species possent enumerari virtutis perficientis hominem ad alterum. Sed satis est ostendisse, pluribus ejusmodi virtutibus perfici partem hominis appetitivam.

ARTICULUS IV.

Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

Circa hos duos articulos accipe Magistri Scoti doctrinam ex dist. 34. a r. 8. & seqq; *quam doctrinam Scholiastes appellat vere auream, plenam gemmis moralis Philosophiæ, suoque dignam auctore. Luculenter hæc omnia declarantur a Poncio in*Commentario,*qui & subinde consulendus in his quæ legentibus minus perspicua videbuntur.*

Quemadmodum habitus in genere Qualitatis est quoddam genus intermedium ita & sub se habet plura intermedia priusquam ad species specialissimas deveniatur. Sive enim habitus primo dividatur per intellectualem & appetitivum. Sive per acquisitum & infusum, & uterque per intellectualem, & appetitivum:ulterius intellectualis acquisitus (de quo est nobis sermo ad præsens, de infusis enim postea) dividitur per speculativum & practicum; & appetitivus acquisitus per habitum perficientem in ordine ad se, & ad alterum. Speculativus vero per realem, & rationis: & qui circa ens reale versatur, dividitur ulterius per tria membra, de quo re 6.*met. cap.*1. Habitus vero practicus acquisitus dividitur in eum, qui est circa agibile, & in alterum, qui est circa factibile. Et is qui idem multas subit divisiones antequam perveniatur ad species specialissimas. Qui autem est practicus circa agibile, dividitur multiplici divisione juxta dicta *articulo primo in incidenti*.

Virtus disponens ad alterum justitia vocatur; quæ ad se ordinat, nomine caret.

Habitus itaque intellectualis acquisitus ingrediens numerum virtutum, genere est unus, & appellatur *prudentia*. Sed partis appetitivæ habitus perfectivi, quia disponunt appetitum vel in ordine ad se, vel ad alterum, plures sunt. Et quidem virtus perficiens in ordine ad alterum uno communi nomine *justitia* appellatur; quæ vero ad seipsum disponit non habet nomen commune: & forte ista est ratio, quare in enumeratione virtutum Cardinalium non computatur hoc genus, sed descenditur sub illa enumeratione ad alias virtutes proximas illis.

Appetibilium enim ad seipsum quædam sunt appetibilia ex se, quæ scilicet nata sunt ex se statim convenire: & quædam etiam sunt primo fugibilia, quæ nempe nata sunt ex se statim disconvenire. Alia sunt appetibilia non primo, & alia non primo fugibilia, sed secundario propter illa primo appetibilia, & primo fugibilia. Virtus in communi, quæ disponit circa prima vocatur *temperantia*, quæ circa secunda, *fortitudo*, & prima pertinet ad concupiscibilem, secunda vero ad irascibilem.

Subiicit hic Doctor sermonem de viribus concupiscibilis, & irascibilis, quem expressum habes 1. *q.* 69. *art.* 4. & *q.* 81. *art.* 5.

Habitus proinde perfectivus concupiscibilis, temperantia est, & perfectivus irascibilis est fortitudo. Etsi autem utraque istarum specierum intermediarum possint subdividi: in enumeratione tamen virtutum Cardinalium remanent indivisæ. Unde ejusmodi virtutes dicuntur *temperantia, fortitudo justitia, & prudentia*.

Primo appetibilia duo, honor, & voluptas.

Veruntamen tres virtutes morales acquisitæ, fortitudo, temperantia, & justitia sunt genera intermedia. Nam primo concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor & voluptas sive delectatio. Aliter ponitur: primo bonum est conveniens, id bonum vel est honestum, vel delectabile, vel utile. Sed utile bonum esse nequit primo motivum ad concupiscendum, quia non appetitur nisi in ordine ad aliud. Idem concludit illud 1. Joann. cap.2. *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vitæ*. Etenim concupiscentia oculorum, quæ divitias respicit non potest esse prima, loquendo de divitiis inquantum sunt bonum utile a delectabili contradistinctum. Si enim loquamur de divitiis inquantum sunt pulchræ, & bonum quoddam delectabile, hac ratione queunt primo concupisci instar alterius pulchri, visibilis: adeoque prima concupiscibilia a natura rationali, sicut dictum est, sunt honor, & voluptas proprie sumpta. Igitur primæ species temperantiæ, quæ moderantur circa concupiscibilia erunt duæ, & altera quidem quæ moderatur circa honores, ne inordinate appetantur appellatur *humilitas*: altera quæ circa voluptates coercendas versatur, continet nomen generis; & quot esse possunt voluptates distinctæ, quas voluntas per virtutem moderatur, tot esse queunt species temperantiæ diversis voluptatibus frænum iniicientes: puta altera circa gustabilia, altera circa tangibilia. Nec tantum id est verum de voluptatibus sensitivis, quibus delectatur voluntas sensitivo appetitui conjuncta, sed etiam de voluptatibus ipsi voluntati propriis, ut voluntas est. Siquidem Angeli voluntas appetere potest bonum delectabile, esto sejuncta sit ab sensitivo appetitu.

Duæ primæ species temperantiæ.

Voluntas Angeli appetere potest bonum delectabile.

Quod vero illæ temperantiæ specie distinguantur, probatur; Nam circa aliqua esse potest summa delectatio, circa alia modica, vel nulla: fieri enim potest ut aliquis sit temperatus simpliciter circa venerea, & intemperatus circa gustabilia. Potest etiam aliquis esse temperatus respectu sensibilium, & intemperatus circa speculabilia, ut si voluntas ejus delectetur ob intensam considerationem intellectus de speculabilibus, & intelligibilibus, quorum speculatio non est multum utilis secundum se: hæc delectatio est inordinata, ac proinde juxta dictamen rationis rectæ cohibenda.

Voluntas esse potest immoderata circa speculabilia.

Quæ autem sint species fortitudinis non oportet ad propositum perinde expendere, quia non tangitur inter alia, nisi fortitudo in se, vel patientia, quæ est nobilissima fortitudo, irascibilis perfectiva. Sicut enim concupiscibilis indiget ordinari circa ea, quæ nata sunt primo appeti, ne immoderate appetantur, sed juxta moderamen rectæ rationis, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate velit propellere offendens, & ulcisci de illo, sed prout ostendit recta ratio fieri debere. Habitus autem quo disponitur ad propulsandum offendens, non est nominatus, licet posset dici *bellicositas*, vel quid simile. Habitus vero quo disponitur ad non repellendum sed ad sustinendum appellatur *patientia*. Et quia difficilius est non repellere offendens, quam repellere, ideo *patientia* est nobilissima fortitudo, juxta illud Poetæ, *Nobile vincendi genus est patientia*, vincit enim qui patitur sustinens.

Margo Persium Poetam citat sed legentem fallit: Inter. P. Mimi sententias legitur hæc & *Patiens & fortis seipsum felicem facit*. Legendus Tertull. de *Patientia c.* 8.

His intellectis, cum aliæ atque aliæ, & etiam diversæ sint passiones concupiscibilis, & irascibilis, ob quas ordinandas & moderandas, hæ vires propriis ac specialibus indigent habitibus, evidens est circa diversas passiones diversas versari virtutes morales; ipsæ tamen passiones non ingrediuntur rationem objecti formalis ipsarum

Videndus Mayron *d.* 37.*q.*2.*art.*4.

rum

rum virtutum; non id sic intelligendo, quasi una, eademque virtus satis non esset interdum diversis, aut etiam contrariis passionibus moderandis: is enim intellectus est falsus: non enim alia virtute indigemus, ut moderate gaudeamus, alia, ut non immoderate tristemur, quia eadem temperantiæ, vel fortitudinis virtus utrunque præstat munus. Sed circa prima appetibilia ex se, quæ nata sunt statim convenire; & respectu primo fugibilium, quæ nempe ex se ipsis disconveniunt statim, ac apprehenduntur indigemus diversis virtutibus, moderantibus vires concupiscibilis, & irascibilis. Et quidem virtus ordinans circa talia appetibilia temperantia est, spectans ad concupiscibilem, & ordinans circa fugibilia est fortitudo perficiens irascibilem. Sicut & species harum virtutum perficiunt circa ea, quæ non sunt primo appetibilia, nec primo fugibilia, quæ est solutio *articuli quarti*.

Qualiter vero distinguantur habitus virtutum secundum, diversa objecta passionum, seu prima sint, seu sub illis contenta, expositum fuit.

QUÆSTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus Cardinalibus.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUINQUE.

I. Utrum virtutes morales debeant dici Cardinales, vel principales.
II. De numero earum.
III. Quæ sint.
IV. Utrum differant ad invicem.
V. Utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, purgatorias, & purgati animi, & exemplares.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales debeant dici Cardinales, vel principales.

ARTICULUS II.

Utrum sint quatuor virtutes Cardinales.

ARTICULUS III.

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam istæ.

ARTICULUS IV.

Utrum quatuor virtutes Cardinales differant ad invicem.



QVATVOR priora quæsita Magister Scotus in terminis non discussit, ut præter Aquinatem præstitere Alensis *Coll.* 76. Bonaventura 3. *dist.* 33. sex quæstionibus selectis. Magister Richardus *ibidem art.* 1 *octo quæstionibus*. Mayron 3. *d.* 37. *quæst.* 2. aliique. Doctor ergo Scotus communem approbans doctrinam 3. *dist.* 34. & subinde textum Magistri sentent. citans ibidem *dist.* 33. *cap. Vnius* pro nostri instituti ratione, quæ ille ex diversis congerit auctoritatibus, *hic* subiicienda duximus.

Post prædicta de quatuor virtutibus, quæ principales, vel Cardinales vocantur, differendum est: quæ sunt, Justitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia. De quibus Augustinus ait, *Justitia est in subveniendo miseris*, lib. de Trinit. 14. cap. 9. *Prudentia in præcavendis insidiis, Fortitudo in perferendis molestiis, Temperantia in coercendis delectationibus pravis.* De his dicitur in lib. Sap. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet, justitiam & virtutem.* Sobrietatem vocat temperantiam, & virtutem vocat fortitudinem. Hæ virtutes *Cardinales* dicuntur, ut idem Augustinus ait 12. *de Trinit. cap* 14. quibus in hac mortalitate bene vivitur, & post ad æternam vitam pervenitur: quæ in Christo plenissime fuerunt, & adhuc sunt, de cujus plenitudine nos omnes accepimus. In quo habuerunt usus, quos in patria habent, & quosdam etiam viæ. Veruntamen an hæ virtutes, cum & ipsæ in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse, cum ad æterna perduxerint, nonnulla quæstio est. Quibusdam visum est, eas esse desituras: & de tribus quidem, prudentia scilicet, fortitudine & temperantia, cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur. Justitia enim immortalis est: & magis tunc perficietur in nobis, quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione naturæ divinæ, quæ creavit omnes, cæterasque instituit naturas: quia nihil melius & amabilius est: cui regenti subditum esse justitiæ est. Et ideo immortalis est omnino justitia, nec in illa beatitudine esse desinet: Sed talis ac tanta erit, ut perfectior, & major esse non possit. Fortassis & aliæ tres virtutes, prudentia sine ullo periculo erroris: fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate: ut prudentiæ ibi sit nullum bonum Deo præponere, vel æquare; fortitudinis, ei firmissime cohæ-

cohærere: temperantiæ nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit justitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino ubi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides, ad quam referenda sunt, in præteritis habebuntur. Ecce aperte hic dicit Augustinus, quod prædictæ virtutes in futuro erunt, sed alios usus habebunt quam modo. Cui Beda Exod. 20. assentit dicens. Columnæ, antequas expansum est velum, potestates cœli sunt quatuor eximiis virtutibus præclaræ, idest, fortitudine, prudentia, temperantia, justitia: quæ aliter in cœlis servantur ab Angelis, & animabus sanctis, quam hic a fidelibus. Et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum secundum præsentem statum, & futurum, imitans Augustinum in præmissis assignationibus.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes Cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares.

Doctor 3. *d.* 34. *Et prout in marg. annotatur.* *S. Thom.* 1 2. *q.* 61. *art.* 5.

Videntur virtutes Cardinales minus convenienter dividi in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias & politicas. Et quidem incipiendo a primis, Exemplares virtutes
3. d. 33. n. 17. nullibi magis quam in Deo (penes quem omnium exemplaria conduntur) statui deberent, si forent admittendæ. Sed Aristoteles 10. *Eth. cap.* 10., dicit rem ridiculam esse arbitrari, Deum pollere virtutibus moralibus; ergo ad virtutes Cardinales non pertinent exemplares virtutes.

Præterea, Animi purgati virtutes, vel heroicæ, de quibus Philosophus 7. *Eth. cap.* 1. eos afficere & ornare videntur, qui ab omnibus passionibus sunt immunes: Sed Christus, qui excellentissimas habuit virtutes, obnoxius fuit passionibus tristitiæ & timoris ob mortem imminentem; ergo cum nusquam sit adinvenire has virtutes, incongrue statuuntur membrum
3. d. 17. q. 3. Cardinalium virtutum.

Præterea, Virtus est, quæ habentem perficit, atque opus ejus bonum reddit; ergo quo fuerit perfectior virtus, sive intensior, eo magis opus perfectione præstat: in eo autem videntur opera præstantiora, quod non de affectu passionum, sed juxta instinctum virtutis eliciantur; ergo virtutum omnium est purgare, ac expoliare animum pravis affectibus &
3. d. 33. & 34. § *Justitia vero*. passionibus; sunt igitur omnes purgatoriæ virtutes.

Præterea, Secundum Philosophum 1. Polit. cap. 1 *Necesse est principantem habere virtutem, ut recte principetur, & principaliorem quam in servo ut recte subjiciatur.* Hæc autem virtus in principe est justa dominatio, in subditis vera obedientia est, & ad justitiæ genus spectantes, ergo sola justitia est virtus politica.

Respondeo, Convenienter dividi virtutes cardinales in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares. Non quasi tres priores genere aut specie differant, sed quia easdem specie virtutes pro sua ipsarum majori, ac intensiori perfectione ea munera præstant. Declaratio: Morales virtutes, quæ sunt prudentia, justitia, fortitudo, temperantia, sufficienter perficiunt hominem circa bonum creatum, tam in ordine ad se, quam in ordine ad alios. Quo igitur hæ sunt perfectiores, eo magis perfectum reddunt hominem; cum itaque erunt perfectissimæ erit homo simpliciter perfectus & intellectus quidem perfectissime perficitur per prudentiam, si prudentia est perfectissima; est enim ejusmodi de omni agibili, & quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia. Consimiliter reliquæ tres cum perfectissimæ intelliguntur rectissimas reddunt humanas operationes, tum ut homo est animal conjugale, & domesticum, parsque Reipublicæ, tum ut curam gerit sui ipsius. Per prudentiam ergo recte disponens de agibilibus, quoad omnes eorum conditiones, exinde de justitiæ instinctu unicuique tribuit, quod ipsius interest per fortitudinem deliberata fortiter exequitur, atque quicquid obicis occurrit incunctanter repellit: ne autem in tribuendo alteri, aut repellendo obsistentia medium virtutis transgrediatur, temperantia præstat: recte ergo hæ virtutes in aliquo gradu politicæ appellantur.

Verum quia morales virtutes videntur esse quædam dispositiones ad charitatem, sicut felicitas naturalis disponit ad supernaturalem, quatenus sunt instrumenta perficiendi hominem sint oportet media ordinandi ipsum ad finem ultimum, in quo est consummata ipsius perfectio; Ad quem intellectum monebat Salvator discipulos suos, atque in eis quotquot credituri erant in eo; *Estote vos perfecti sicut & Pater vester cœlestis perfectus est.* Matthæi 5. idest, quemadmodum pater cœlestis suapte natura perfectus est, & beatus, ita vobis annitendum est, ut sitis perfectione participata, gratiæ & virtutum. Charitas siquidem ordinat ipsas virtutes, & fines ipsarum in ultimum finem. Et quia interim est pugna ingens appetitus sensitivi, cui intellectivus natus est obsecundare propter unionem qua colligantur in uno supposito, virtutes morales inflectentes rationalem appetitum in bonum honestum, etsi commodum non sit, aut delectabile appetitui sensitivo, recte purgatoriæ virtutes nuncupantur, quatenus ipsarum est moderari passiones, aut inexistentes, aut futuras.

Denique illæmet virtutes, quæ politicæ & purgatoriæ dicuntur ex gradibus perfectionum ipsarum, & ex muniis, quæ obeunt interdum etiam animo ab passionibus immuni insidunt, & tunc recte nuncupantur virtutes animi purgati, quas heroicas appellat Philosophus 7. *Eth. cap.* 1. qui in omni bonitate morali assignat quatuor gradus, & sunt ejusdem habitus in specie, scilicet *perseverantia*, *continentia*, *temperantia*, & *heroica*. Perfectissima igitur virtus in eadem specie manens est heroica, purgatique animi, sed universe non est homi-

De præsenti quæsito videndi Plotinus *Enneid* 1. *lib.* 2. *& 6.* Macrobius 1. *in somnium Scipionis cap.* 8. Magist. Alensis *Collatione* 6. S. Bonavent. *Opusc. De quatuor virtutibus Cardinal. & luculentius. De Ecclesiæ illuminationibus sermone quinto, & sexto.* Videsis Suaresium *disp.* 3. *De virtutibus in genere sect.* 5. Circa præsens quæsitum eadem est sententia S. Thomæ, & Scoti.

(a) 1. dist. 5. q. 1. § *In ista quæstione* V. *& ista expositio.*

3. d. 33. § *Tertia ratio.*

(a) Brancatus *disp.* 5. *de Virtutibus art.* 8. putat politicas virtutes specie differre a virtutibus purgatoriis &c. quia aliqui prudentissimi quoad se ipsos ineptissimi sunt ad regendam Rempublicam. Hæc ratio nulla est, quia id non evenit ex diversitate specifica earum virtutum sed quia prudentia, qua quis recte sibi consulit non habet tam extensionem gradualem, quam posset habere, idque de angustia mentis, vel defectu virtutis fortitudinis in sua perfectione.

hominis ad illum gradum attingere, etsi pertineat ad eandem speciem virtutem, quia circa bonum honestum perfecte circumstantionatum contingit agere recte, rectius, & rectissime.

4.d. 46 q. 1. §. Ad secundũ principale. 3. dist. 33. §. primum V. Hoc modo. Ad virtutes exemplares quod attinet, aimus, ponenda esse in Deo exemplaria moralium virtutum, non intellectis imperfectionibus, quæ ipsas concomitantur virtutes. Exemplum: temparantia virtus est in nobis, sed postulat, ut natura, quam afficit esse queat subjectum passionum, quas ipsa virtus moderatur: Hac imperfectione absoluta omnino est, ut in Deo statuitur; & ita de aliis, etsi virtutes, quæ versantur circa operationes, & non passiones magis propric ponantur in Deo.

Macrobius *lib. 1. in somnium Scipionis cap.* 8. de exemplaribus virtutibus Plotini sententia differens hæc habet: *Exemplares virtutes sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt in quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina. Temperantia quod in se perpetua intentione conversa est. Fortitudo, quod semper idem est, nec aliquando mutatur: Justitia, quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur.* Hæc ille.

3.d.33.n 16. Pro iis, quæ contra Doctorem reponit Cajetanus hic in Comm. §. Ad primum videsis Mayronem 3.d. 37. q. 2. art. 6. Ad argumenta. Ad primum respondeo, dictum esse qua ratione ponendæ sint virtutes morales in Deo: Sicut enim conceditur in eo charitas sine ullo accidentis conceptu, ita & virtutes creduntur in ipso citra omnem imperfectionem, quam imperfectionem virtutibus nostris annexam, attribuere menti divinæ recte dicit Philosophus, rem ridiculam esse.

Ad secundum fatemur, Christum Dominum excellentissimis in via præditum fuisse virtutibus, & in gradu subinde perfectissimo: juxta cujus gradus instinctum semper egisse credendum est. Et cum dicitur adhuc passionibus tristitiæ, doloris, timoris &c. fuit subjectus. & 7. sed & Poncium in Comm. aliosque Scotistas recentiores. Responsio: Purgati animi virtutum est omnium dominari passionum, & ita extiterunt in Christo, quia nunquam ullis passionibus cesserunt, nec de altissimo perfectionis gradu diminutæ sunt. Quod non evenit quandiu heroicæ, & perfectissimæ non sunt; frequenter enim in gradibus inferioribus a passionibus superantur: quare etsi inducta ratio probet, Christum non fuisse beatum secundum portionem inferiorem, 3.d.13.n.16. in quam gloria ne redundaret per miraculum impediebatur, & subinde subjectus fuit passionibus & morte, non ostenditur tamen proinde, virtutes quibus ornabatur heroicas non fuisse, ac omnium victrices passionum.

Ad tertium respondeo, Concedendum esse virtutis interesse, animum immunem reddere a passionibus. Quia tamen in aliquo gradu, & etiam ex natura objecti ipsarum specificantur, hominem disponunt, ut est animal sociabile, & pars, vel caput Reipublicæ, vel Civitatis, ut bene se gerit per virtutem circa alios, & in administranda Republica, aut in prompto animo alienis præceptis obtemperando eædem virtutes politicæ sunt, & vocantur.

Ad quartum dicendum, etsi justitia legalis commutativa, & distributiva, sint virtutes politicæ disponentes principem circa subditos, & obedientia pariter bene disponat ordinerque subditos ad parendum justis mandatis; nihilominus & temperantiam, & fortitudinem ad genus politicarum virtutum spectare, quatenus decet membra Reipublicæ temperate & honeste vivere, ipsamque fortiter Rempublicam defendere, & tueri.



QVÆ-

QUÆSTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus Theologicis.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Vtrum sint aliquæ virtutes Theologicæ.
II. Vtrum virtutes Theologicæ distinguantur ab intellectualibus, & moralibus.
III. Quot, & quæ sint.
IV. De ordine earum.

ARTICVLVS I.

Vtrum sint aliquæ virtutes Theologicæ.

Doctor 3. *d.* 23. *&* 24. §. Ad quæst. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 62. *art.* 1.



IDETVR nullas esse astruendas virtutes Theologicas. Etenim actum credendi, vel indubie assentiendi iis, quæ proponuntur credenda, potest quis habere nullo in eo perstante habitu infuso, & sic de cæteris actibus virtutum Theologicarum: ergo superflue ponerentur. Probatio antecedentis. Sicut firmiter adhæremus historiis, & gestis conscriptis de rebus bellicis, & aliis, quæ narrantur in Chronicis fide acquisita, ex eo quod credimus, veraces extitisse illos, qui talia literis mandarunt, ita fide acquisita firmiter adhæremus historiis, cæterisque in sacra Scriptura relatis, & Evangelio, quia firmiter credimus eos, qui libros Canonis condiderunt vera narrasse, atque de affectu veritatis, & probitatis mentiri noluisse.

Præterea, Quamvis aliqua scientia propter sui difficultatem sciri non possit ab isto homine propria inventione, & in suo lumine naturali; postquam tamen inventa fuerit, ac ordinate tradita, valet quis ex suis naturalibus eam sibi acquirere; igitur eodem modo, quamvis nemo naturali lumine propria inquisitione valeat venire in notitiam hujus, *Deus est unus & trinus*: ex quo tamen revelatum est alicui, potest aliis, & ille cui revelatio facta est, etiam firmiter assentiri illi, & adhærere fide acquisita. Vt ergo necessarius non est habitus fidei infusæ, ita nec aliquis alius virtutum Theologicarum.

Præterea, Habitus ad quem non potest homo attingere propriis viribus est simpliciter perfectior omni habitu, quem potest in se suis actibus generare: Si ergo ponantur virtutes Theologicæ desuper infusæ, cum eas homo naturæ viribus, nequeat sibi comparare, ejusmodi forent perfectiores omni habitu acquisito, atque ita fides perfectior censenda esset omni habitu scientiæ conclusionum, & habitu principiorum: & subinde actus credendi perfectior foret actu intelligendi prima principia, cum de habitu procederet perfectiori.

3. d. 27. In argum. principalib. Præterea, Ex actibus virtutum Theologicarum frequenter elicitis acquiri possunt habitus similes illorum infusorum; igitur tunc infusæ virtutes inesse nequeunt habenti tales habitus acquisitos: alioquin duo habitus ejusdem speciei inessent eidem. Nec potest dici fore ut specie differrent propter causas effectivas alterius rationis: Siquidem sola efficientis diversitas non distinguit effectum specie. Nec enim homo a Deo conditus erat alterius speciei ab iis, qui naturali ordine propagantur.

Contra. Ad Hebræos 1. *Sine fide impossibile est placere Deo* Constat autem multos placuisse, ac placere Deo: ergo sunt nobis necessariæ virtutes Theologicæ, de quibus differit Apostolus 1. *ad Corinth. cap.* 13. quæ sunt *Fides*, *Spes*, *Charitas*.

Respondeo dicendum, Homini omnino esse necessarias virtutes Theologicas. Declaratio: Etenim ad perfectionem hominis viatoris naturali ratione concluditur, concurrere oportere virtutes intellectuales, & morales. Nam ut intellectus est imperfectus, cum non ornatur habitibus infra perficientibus circa speculabilia, & perficientibus circa operabilia; ita & appetitus est imperfectus nisi instructus reddatur habitibus perficientibus ipsum circa ea quæ sunt appetibilia in ordine ad se, & præterea circa appetibilia in ordine ad alterum; horum ergo omnium habituum necessitatem ratio naturalis concludit, ut intelligatur homo moraliter perfectus; atque exinde Philosophus 1. *Eth.* sequens naturalem rationem, reposuit felicitatem humanam in operatione optima secundum optimam virtutem, & in vita perfecta.

Hominem omnino indigere Virtutibus Theologicis.

4. d. 49. q. 3. §. Alia est opinio.

Verum, quia præterea homo gerens imaginem, & similitudinem Dei, capax est illius visionis & fruitionis, in quibus est reposita completa ipsius felicitas, quod Philosophos necessario latuit, cum id acceptum sit ex revelatione; oportuit disponi, ordinari, & perfici per alios habitus in ordine ad Deum, quibus mediantibus dispositionibus pertingere posset ad eam felicitatem, propter quam conditus fuit. Sed quemadmodum sibi non est notum lumine naturalis intelligentiæ posse potiri clara Dei visione, & fruitione, ita nec probari potest ultra habitus prædictos, ipsum perficientes in ordine ad naturalem felicitatem, indigere aliis dispositionibus ordinantibus, & perficientibus animam respectu boni increati. Nihilominus rationabiliter tenetur, propter persuasiones quas tractavimus 1. *p. q.* 1 *art.* 1. præter habitus naturæ viribus acquiri possibiles, necessarium esse cognitivæ habitum fidei, & appetitivæ eos habitus, quibus Ecclesia Catholica docet nos maxime

Poncius in Comm. d. 34. 3. docet, explicatque qua

ratione dixerit Doctor, nos fide tenere infundi a Deo tres virtutes Theologicas, cum temporibus Scoti id non videatur ab Ecclesia declaratum, fuisse in quo quidam redarguendum putant Doctorem:

me indigere, & ita fide tenemus, tres virtutes Theologicas esse necessarias perficientes immediate animam in ordine ad bonum increatum.

Itaque propter auctoritatem Scripturæ, & Sanctorum ponendæ sunt Theologicæ virtutes; sed nequaquam ostendi potest, eas alicui inesse eumque perficere in ordine ad Deum, nisi præsupposita fide inclinante ad credendum indubiam fidem habendam esse Scripturæ divinæ, in qua id asseritur. Quemadmodum ergo credo, Deum esse trinum & unum, ita credo, me habere virtutes infusas, quia fide infusa hoc credo, idque a Deo elargiente eas, gratia perficiendi animam in actu primo. Dei enim est perfecte perficere, quoties perficit. Nam sicut cum sanat aliquem secundum corpus, perfecte sanat pro statu, in quo est, ita etiam secundum animam; & quia in anima est imago Dei penes tres potentias, quæ deformatæ erant per peccatum, ideo idem reformando, uti perficit voluntatem per charitatem, & spem, ita intellectum per fidem. Et quamvis voluntas valeat diligere Deum clare visum ex parte objecti, non tamen eodem modo sine charitate, & cum ipsa; & ideo nedum propter actum primum Deus Theologicas virtutes infundit, sed etiam propter actum secundum, ut sit perfectior, & intensior actus egrediens ex potentia & habitu, ac esse potest de influxu potentiæ solius, imo quo potentia est perfectior eo deficeret a propria perfectione in actu secundo, secundum proportionem Geometricam, si carens habitu exiret in actum. Perficit igitur Deus has potentias per habitus supernaturales in *esse* quodam supernaturali, sicuti natæ sunt etiam perfici naturaliter habitibus supernaturalibus.

Divina revelatione didicimus, uti tenemus tres virtutes Theologicas, quibus perficitur superior portio animæ.

Nedum gratia actus primi, sed etiam ob actus secundi perfectionem infundi a Deo Theologicas virtutes.

3.d.26.n.14. & 16.

Et tamesi fieri possit ut per habitus acquisitos homo viator valeat exire in actus similes illorum, qui de virtutibus Theologicis creduntur egredi, ex quo tamen illi habitus nati sint a Deo infundi, nisi subinde dentur, nec habitus nec actus eam præseferre possunt perfectionem, quam ipsi infusi habent, nec actus proinde ex eis procedentes. Cum enim suprema animæ portio, immediate Deo subdatur non perficitur perfectissime ab ullo creato, sed imediate a Deo perficiente: habitus autem, qui natus est esse circa Deum immediate, ut circa objectum, sibique ut primæ regulæ inniti, natus est immediate perficere supremam animæ portionem; igitur licet aliquis habitus acquisitus possit haberi non tamen perfectissimus; etsi ergo esse possint virtutes acquisitæ similes infusarum, necessario tamen requiruntur & infusæ, licet earum necessitatem non ostendat ratio naturalis.

Theologicarum virtutum conditiones tres.

Quapropter tres conditiones recte ponuntur pertinere ad virtutem Theologicam. Prima est respicere Deum pro objecto. Secunda habere pro regula primam regulam actuum humanorum, non vero regulam acquisitam. Tertia, immediate infundi a Deo, sicut a causa efficiente. Quæ distinguuntur sicut alia ratio objecti, alia regulæ; alia efficientis.

Ad argumenta. Ad primum respondeo negando assumptum: licet enim fides acquisita sufficiat ad assensum & certitudinem actus, prout *credere* opponitur opinari; tamen fide acquisita non est aliquis ita perfecte certus, sicut per habitum infusum fidei, nec actus foret ita intensus sine isto. Nec etiam acquisita fides satis est ad perfectionem actus primi, cum non ita complete animam perficiat sicut infusa; oportet proinde ponere utramque fidem.

Fide acquisita posse nos credere, & tenere omnia revelata.

Ad secundum dicimus, Eo probari omnibus credibilibus nos assentiri firmiter posse per solam fidem acquisitam, quod concedimus. Nam si puer Judæus aqua baptismatis non regeneratus, & more nostro de credibilibus instructus adhæreret omnibus fide acquisita, quibus & nos fide infusa; itaque propter credulitatem revelatorum, ut homo eis firmiter credat, non oportet ponere fidem infusam. Est nihilominus adstruenda propter Scripturæ auctoritatem, & ob dicta in *solutione*.

Theologicarum habitus simpliciter perfectiores virtutibus acquisitis.

Ad tertium Concedendum est habitus virtutum Theologicarum simpliciter omni habitu acquisito perfectiores, ratione cujus perfectionis nonnisi a Deo causari queunt. Et cum infertur; igitur actus credendi est simpliciter perfectior actu intelligendi procedente ab habitu perfecto primorum principiorum. Responsio: Actus credendi in se est perfectior, quia a perfectiori habitu elicitus, & in perfectius objectum tendens. Sed loqui possumus de his actibus, prout magis & minus attingunt objecta, in quæ tendunt quantum ad eorum intelligibilitatem: & hoc sensu actus intelligendi est perfectior, quia objectum ejus non tantum excedit ipsum in intelligibilitate non intellecto, quantum Deus superet actum credendi perfectione non intellecta per actum fidei. Exemplum: oculus Aquilæ intuetur solem; oculus meus videt candelam: Aquilæ visio est simpliciter perfectior visione mea; illa enim a perfectiori, ac acutiori potentia procedit; Sed loquendo de actu secundum proportionem ad objectum e contra res se habet; nam visio mea magis accedit ad penitus pervadendum modicum lumen, ac Aquila attingere queat omnem solis claritatem.

Ad quartum respondeo, Haud acquiri posse ex actibus naturæ viribus elicitis habitum ejusdem speciei, cum virtutibus Theologicis, licet comparari possit habitus, tendens in Deum sub eadem ratione objecti, & etiam inclinans in actus similes virtutum Theologicarum. Quæcunque enim natura esse non potest ab aliquo efficiente ejusdem speciei cum efficiente alterius, non est ejusdem speciei cum illa alia, sicuti est in proposito.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes Theologicæ distinguantur ab intellectualibus, & moralibus.

Doctor locis art. præcedenti citatis. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 62. *art.* 2.

Videntur virtutes Theologicæ haud distingui a moralibus, & intellectualibus. Nam habituum, quorum idem est subjectum, & objectum, circa quod versantur, eadem est ratio: sed virtutes Theologicæ partem perficientes animæ appetitivam, in idem objectum inclinant, in quod morales eandem partem animæ concernentes; ergo inter se minime distinguuntur. Probatio minoris: Fide acquisita quis assentire potest omnibus revelatis, habereque Spem in Deum unum, & trinum, & ipsum diligere super omnia; ergo cum sit idem objectum moralium virtutum, & Theologicarum, abinvicem non videntur distingui.

Præterea, Virtutes Theologicæ ordinant hominem respectu boni increati: Sed aliqua intelle-

tellectualium virtutum ita ordinat hominem; Sapientia enim est circa res altissimas,& divinas; ergo fides, quæ dicitur virtus perficiens intellectum, non distinguitur ab aliqua virtute intellectuali.

Contra, Ex dictis *art. præced.* totius naturæ vires satis non sunt inducendis Theologicis virtutibus, sed solum Deum agnoscunt authorem; ergo necessario sint oportet alterius rationis a virtutibus moralibus, & intellectualibus, quas naturæ industria, assuefactione, & studio nobis comparamus.

Oportere Theologicas virtutes ab moralibus esse distinctas.

Respondeo dicendum, virtutes Theologicas Fidei, Spei, & Charitatis omnino distinctas esse oportere ab virtutibus moralibus, atque intellectualibus. Declarationem hujus solutionis aliqui accipiunt ex eo quia objectum Theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit: cæterarum vero virtutum objectum est aliquid quod humana ratione comprehendi potest: quare ex formali differentia objectorum concludunt horum habituum diversitatem. Nos hanc rationem non approbamus: Siquidem circa idem objectum formale, quod est Deus, ut regula prima humanorum actuum, possunt haberi fides acquisita, & spes acquisita, & amicitia naturalis. Unde dicebamus, ad firmiter credendum, & indubie assentiendum omnibus revelatis non esse necessariam fidem infusam, & ita de reliquis habitibus, qui a Deo infundi dicuntur. Ergo etsi verum sit de formali differentia objectorum, seu habituum diversitatem, in casu tamen concludenda videtur potius identitas specifica habituum infusorum cum acquisitis, quando omnium sit in suo ordine idem objectum formale.

3. d. 25. & 26.

Ubi suprà §. Ad tertium principale.

Quapropter, etsi probari nequeat, ratione naturali inesse nobis virtutes infusas. Eo quod actus, quos in nobis experimur esse queunt ejusdem rationis, & forte æque perfecti, esto abesset omnis virtus infusa: statuendo tamen juxta authoritatem, virtutes infusas esse, quæ Theologicæ recte dicuntur, quatenus hominem perficiunt in ordine ad bonum increatum, subinde concludendum est, eas virtutes specie differre ab omni habitu acquisito. Tunc enim sentiendum est, virtutum acquisitarum actus non esse ita perfectos sine influxu Theologicarum, ac cum illo. Etsi enim quis fide acquisita credere possit Deo revelanti, quæ credenda sunt, ac sperare, se consequi posse quæcunque a Deo promittuntur, propterea quod tamen nata est esse aliqua virtus perficiens portionem superiorem animæ, seu in credendo seu in sperando, & desiderando bonum infinitum sibi, & denique in diligendo illud in se, evidens est citra earum influxum virtutum eos actus non esse perfectissimos, imo a toto genere deficere ab perfectione, qua nati essent ornari, si in ipsos virtutes illæ infusæ suo modo influerent. Quemadmodum ergo specie distinguuntur actus virtutum acquisitarum ab actibus Theologicarum, ita & ipsas virtutes inter se specie distinguantur oportet.

Atque ex his patet responsio Ad primum.

Ad secundum dicimus Sapientiam, quæ est habitus intellectualis perficere hominem circa causas altissimas, & versari circa divina, ad quæ pertingere potest vestigatio naturalis. Sed aliam esse rationem virtutum Theologicarum, ut ex dictis hic, & *articulo præcedenti*, patet.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter Fides, Spes, & Charitas ponantur virtutes Theologicæ.

Doctor 3. d. 26. q. unica. S. Thomas 1. 2. q. 62. art. 3.

Videntur Fides, Spes, & Charitas minus convenienter exprimi nominibus virtutum Theologicarum. Etenim e numero virtutum non modo Theologicarum, sed etiam moralium excluduntur pasiones omnes. Spes autem quædam passio est, ex 2. *Ethic.* ergo inter virtutes Theologicas non est computanda.

Præterea, Duo perfectibilia respectu ejusdem objecti numero, sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus: Sed in anima non sunt nisi duæ potentiæ perfectibiles respectu objecti increati, intellectus scilicet, & voluntas. Sicut igitur intellectus sufficienter perficitur uno habitu, qui est fides ejus objecti, ita & voluntati in ordine ad idem, opus non est nisi uno habitu, qui est charitas ac proinde superflue astruuntur tres Theologicæ virtutes.

Quod si dicatur, imaginis partes esse tres ex quo fit ut tres pariter sint necessarii habitus earundem partium perfectivi. Contra, Duæ imaginis partes ad intellectum pertinent, una vero ad voluntatem; igitur si pro numero partium imaginis, habitus eisdem correspondentes multiplicentur, tunc duæ Theologicæ virtutes partem afficerent intellectivam, una vero volitivam perficeret. Id vero de communi sententia falsum reputatur, quia spes non ponitur virtus intellectualis.

Præterea, Habitus Theologiæ virtus Theologica videtur. Est circa bonum enim increatum, habens pro regula pimam regulam actum humanorum. Non est autem fidei habitus, etsi fidei innitatur, nec aliqua ex reliquis duabus; ergo plures quam tres sunt theologicæ virtutes. Neque contra hoc facit, quod Theologia acquiratur studio, & non infundatur a Deo. Nam satis est posse infundi, ut factum esse aliquando satis constat.

Prologi q. 1 §. Ad argumenta pr opinione Aristotelis, & § Tres rationes, & §. Ad quæstionem

Contra, 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent Fides, Spes, Charitas, tria hæc.*

Respondeo dicendum Fidem, Spem, Charitatem convenientissimè adstrui virtutes Theologicas. Declaratio Humanus intellectus pro statu isto natus est moveri ab intellectu agente, & phantasmatibus acceptis per sensus, ad ea tantum proinde cognoscenda pertingere potest, in quorum cognitionem ducere possunt causæ istæ; quare si hominis felicitas sita esset in speculatione perfecta substantiarum separatarum, homo naturæ viribus posset tali speculatione potiri: ipse enim instructus est sufficienter activo principio perveniendi ad illam, & item eandem recipiendi. Sed homo pro sui excellentia ad longe ampliorem felicitatem ordinatur, quam etsi suapte natura valeat excipere, nequaquam tamen sub ejus virtutem activam cadit. Nec mirum, ad majorem perfectionem esse passivam capacitatem in aliqua natura, ac se extendere queat ejus virtus activa. Multa enim sunt naturaliter receptiva alicujus perfectionis, cui assequendæ non sufficit principium activum. Quapropter cum articulorum nobis

nobis revelatorum cognitionem vis activa naturæ causare non possit: Intellectui enim in se considerato propositi, aut videbuntur propositiones falsæ, aut certe neutræ, opus proinde est sibi testimonio super totam naturam constituto, ex quo revelentur, ac veritas eorum afferatur. Etsi enim natura diceret, Deum esse ultimum finem, nescitur tamen quanam ratione ad illum perveniatur. *Quid prodest* (inquit Augustinus 2. de Civit. cap. 2.) *nosse quo eundum sit, si ignoratur via, qua eundum est?* Et 11. de Civit. cap. 3. *Quæ remota sunt*, inquit, *a sensibus nostris, quoniam testimonio nostro scire non possumus, de his alios testes requirimus*. Natura igitur testimonium perhibere nequeunte de veritate revelatorum, quia ipsa ad minus neutræ complexiones videbuntur, testimonio supernaturali opus est, & superiore subinde tota specie humana. Ultra igitur omnes facultates humana industria acquiri possibiles, necessarium fuit nobis tradi doctrinam supernaturalem, qua distincte instrueremur de ultimo fine nostræ felicitatis, & de mediis assequendi, ac potiendi illius.

Doctrina, in qua hæc discrete traduntur, & docentur, nonnisi per Dei revelationem potuit accipi, quia objectum quodcunque viribus naturæ attingibile nequit talem causare; traditio ergo ejus doctrinæ dicitur revelatio, quæ propterea est supernaturalis, quia est ab agente, quod non est naturaliter motivum intellectus nostri pro statu isto.

3.d.27.6.*Sed si loquamur*. Et eis quibus facta est primum revelatio infudit Deus habitum prebentem magnum assensum, perinde ac si ipsa objecta fuissent ipsorum intellectui præsentata: nam omnem effectum, quem Deus efficere potest media causa effectiva secunda, seipso valet immediate causare. At facta prima revelatione, quis fide acquisita potest docenti assentire, sed non adeo perfecte, ut cum fide infusa, ut dictum est *art. primo*: & non tantum ut addatur gradus intentionis in actu, sed etiam propter ipsius assensus substantiam, quia assensus non est penitus a voluntate, unde petebant Apostoli: *Domine adauge nobis fidem*. Lucæ 17. Quemadmodum ergo fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu, ita Spes, & Charitas. Anima enim sicut non est Deo accepta, nisi perficiatur per charitatem, & spem, quoad voluntatem, ita nec grata est, nisi perficiatur penes intellectum per fidem infusam. Neque respectu horum actuum, qui sunt credendi, sperandi, & diligendi, esse potest una eademque virtus Theologica. Nam sperare non est credere, aut diligere. Etenim charitas est suprema virtus affectiva, ac subinde perfectus actus habitualis: amor autem amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ, qualis amor est sperare, vel concupiscere bonum infinitum esse mihi bonum; ergo diversa virtus Theologica influit in actum sperandi ab illa, quæ inclinat ad diligendum Deum in se, qualis est charitas. Quapropter quoniam charitas perficit voluntatem, inquantum prædita est affectione justitiæ, & spes perficit eandem, ut habens affectionem commodi, duæ erunt spes, & charitas distinctæque virtutes, non tantum ex actibus diversis, qui sunt amare & desiderare, sed etiam ratione susceptivorum, quæ sunt prædictæ voluntatis affectiones. Convenienter ergo Fides, Spes, & Charitas ponuntur virtutes Theologicæ.

3.d.23.6.*Ad quæstionem*.

De distinctione virtutum Theologicarum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, nomina imposita fuisse rebus ad placitum, ac proinde nomine *Spei* significari potuisse passionem quandam appetitui sensitivo impressam ex delectabili præsente non in se, sed in phantasia. Si enim in se præsens esset, imprimeret delectationem, & non spem. Sicut malum præsens in se infert dolorem, in imaginatione ingerit timorem ne fiat præsens. Hic itaque in acceptione ultro fatemur, spem nec moralem esse virtutem, nec Theologicam.

Spei duplex acceptio. Delectabile præsens delectationem causat, absens vero spem.

Veruntamen citra omne inconveniens eodem nomine significare præterea posse habitum a Deo infusum inclinantem ad actum, quo concupiscimus bonum infinitum esse mihi bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis, quæ habeo, vel quæ mihi aliquando adfutura spero.

Ad secundum respondeo ex dictis. Nam voluntas gemina prædita affectione justitiæ, & commodi, utraque attingit Deum immediate, per priorem enim tendit in Deum ut bonum in se, per posteriorem vero concupiscit Deum immediate, ut est bonum huic, & uterque actus habere potest habitum inclinantem, etiam Theologicum, quia respicientem Deum immediate pro objecto. At dispar est ratio de intellectu, quia etsi intelligentia attingat Deum, sufficienter perficitur uno habitu tendente, atque inclinante in verum, cui assentiendum est propter revelationem.

Affectio justitiæ est amor amicitiæ. Affectio commodi est amor concupiscentiæ.

Intellectui satis est una virtus Theologica Voluntas indiget duabus.

Ad instantiam, quæ subiicitur, dicimus: Etsi duæ sint partes imaginis ex parte intellectus, una vero ratione voluntatis, id ex eo non esse quasi intellectus duplici actu elicito attingat objectum voluntatis: Memoria enim licet habeat actionem de genere Actionis, non tamen est ei actio de genere Qualitatis, qua Deum attingat, sed solius est intelligentiæ ea actio, quæ est operatio circa tale objectum; & præterea in intellectu est ratio parentis, cui competit actio de genere Actionis, & produci, eaque duo repræsentant in Divinis Patrem, & Filium: in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed libere, & inquantum adest ei ratio originantis, potest poni, voluntatem concurrere cum memoria.

Itaque hi habitus non correspondent partibus imaginis, bene tamen sunt duæ potentiæ, quarum est attingere Deum immediate per actus elicitos: eæ autem sunt intellectus, qui ut indistinctus per unicum actum elicitum, immediate attingit Deum credendo, & voluntas ut pollens affectione justitiæ, & commodi amando, & sperando.

Ad tertium dicendum breviter, Theologiæ habitum non esse virtutem Theologicam, quia non oportet a Deo immediate infundi, ut quis eam adipiscatur: Etsi autem esse queat habitus per accidens infusus, tales non sunt Theologicæ virtutes, sed magis petunt per se a solo agente supernaturali infundi.

ARTICULUS IV.

Utrum Fides sit prior Spe, & Spes Charitate.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. q. 62. art. 4.

Respondeo dicendum, Fidem esse Spe generatione priorem, & hanc Charitate, sed Charitatem perfectione reliquis duabus præstare. Declaratio: Fides est intellectus perfectio.

Spes voluntatem afficit secundum affectionem commodi. Charitas vero est voluntatis perfectio, quatenus justitiæ affectione prædita est. Ordo est autem inter intellectionem, & volitionem propter duo; & alterum quidem est objecti præsentia; alterum vero est ordo intellectus ad voluntatem in operando. Cum enim voluntati non liceat exire in actum, ac versari circa aliquod objectum, nisi sibi per intellectionem fiat præsens, oportet omnino intellectum prius tendere in objectum ac valeat voluntas circa illud operari; prius quam igitur voluntas sperare queat salutem a Domino, eique amore inhærere propter se, necesse est ut proponatur intellectui quodcunque credere debet, ac reipsa credat, Deum esse, & remuneratorem esse bonorum operum, & pollere perfectione infinita, & bonitate summa, & exinde in illum sperare, ac propter se diligere. Quemadmodum igitur potentiæ illæ sunt inter se ordinatæ in actibus suis, quia *intelligere* præcedit *velle*, sic in perfectionibus desuper infusis; quia prius natura perficitur intellectus habitu sibi correspondente, quam voluntas, licet simul duratione. Hæc autem supernaturalis perfectio, qua anima assentitur vero, & firmissime credit, est fides infusa.

1. dist. 11. q. 1. §. In ista quæstione.

3. dist. 25. q. 1. §. De primo dico.

Exinde voluntas, cui per fidem ostensum est bonum infinitum, concupiscit tale summum bonum, esse bonum sibi, cum sciat per fidem, posse illo potiri per media a divina sapientia præparata, quæ sunt merita bonorum operum, juxta inclinationem Dei gratiæ repræsentatorum. Ad hunc ergo actum sperandi virtus Theologica spei inclinat, & ordine generationis fidei succedit; postremo autem intelligitur ornata, & perfecta voluntas per infusam charitatem, quæ est suprema virtus affectiva, supremusque amor, quo voluntas penes justitiæ affectionem unitur summo bono, diligendo illud propter se.

Ac propterea ipsa charitas perfectione antecellit omnibus virtutibus, etiam Theologicalibus; nam cum solius charitatis sit per se respicere finem ultimum immediate; reliquæ enim omnes non ordinantur ad illum, nisi mediante charitate: est igitur omnibus excellentior. Unde August. 15. de Trinit. cap. 18. *Nullum est*, inquit, *isto Dei dono excellentius*. Charitate nimirum. Quare Deus perfecte animam sanans, scilicet penes intellectum, & voluntatem, etsi natura posterius voluntatem dono excellentissimo charitatis ornet, atque perficiat, ipsa tamen charitas perfectione præstat cæteris omnibus habitibus, quibus homo ornatur, & perficitur.

3. dist. 36. §. De tertio articulo.

1. dist. 17. q. 1. §. In argum. princip.

QUÆSTIO SEXAGESIMA TERTIA.

DE CAUSA VIRTUTUM.

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa virtutum.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum virtus sit in nobis a natura.
II. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.
III. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.
IV. Utrum virtus, quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I.

Utrum virtus insit nobis a natura.

Magister Alensis Collat. 5. art. 1. S. Thom. 1. 2. q. 63. art. 1. Huc faciunt dicta supra q. 51 art. 1.



VIDENTUR virtutes inesse nobis ex natura. Etenim id, cujus principium partim intrinsecus, partim extrinsecus, a natura est, quorum enim principium est penitus intrinsecum, voluntaria sunt, quorum autem principium est omnino extrinsecum, sunt violenta, sicut patet ex deffinitionibus voluntarii, & violenti 3. *Ethic. cap.* 1. Virtutis autem est principium ex parte intrinsecum, scilicet voluntas, vel ratio; & ex parte extrinsecum, quod est ipsum objectum movens; ergo virtutes a natura nobis inesse dicendæ sunt.

Præterea, Rei naturalis ut naturalis est actus naturalis; sed potentia animæ sive voluntas est res naturalis; ergo actus ejus est naturalis, sive a natura; igitur & virtus.

Præterea, Quod est naturale magis est eligendum, quam quod non est ejusmodi, ut justitia justo, sicut dicitur 3. *Ethic.* ergo justitia est a natura; igitur & virtus.

Præterea, Super illud Matthæi 4. *circuibat Jesus &c.* dicit Glossa, *Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

Contra, Nihil propter quod laudamur, vel vituperamur, est a natura: per virtutes laudamur, ut ait Philosophus 2. *Ethic.* virtutes igitur a natura esse non possunt.

Hoc idem habet Doct. 3. dist. 33. §. Secunda ratio.

Respondeo, *Virtutis* nomine multiplex exprimitur significatum. Nam uno modo significatur virtus naturalis, sive innata; eaque simpliciter est a natura. Secundo intelligi potest eo nomine virtus infusa, sive gratuita, ea autem a solo Deo est, nullum respectu ejus influxum habente natura. Ac denique datur intelligi virtus

Virtutis acquisitæ ratio & semen natura re[...]ritur [...] ejusdem [...]fectionem inducit consuetudo.

tus moralis, sive acquisita, eaque simpliciter nec est a natura, nec præter naturam; nam etsi quantum ad radicem a natura sit, quod attinet autem ad ejus consummationem, non est a natura, sed a more vel consuetudine. Unde Philosophus, sub initium 2 Ethic. cap. 1. *Neque a natura*, inquit, *neque præter naturam sunt virtutes, sed cum idonei ad ipsas suscipiendas natura simus, assuetudine perficimur*.

Ad argumenta. Ad primum, cum dicitur illud est naturale, quod partim est a principio intrinseco, partim ab extrinseco. Respondeo, id verum esse in eodem genere principiandi, ut cum dicimus, homo generat hominem & sol. Utrumque enim principium in eodem genere effective causat. Et similiter virtus est a voluntate ut principio activo; sed objectum concurrit ad actum virtutis in genere causæ finalis; movet enim ut bonum & amatum; sicque virtus est ab utraque causa, modo quo Pholosophus declarat. Sed virtutis infusæ causa extrinseca est solus Deus.

Ad secundum respondeo, Potentiæ naturalis duplicem esse actum, scilicet essentialem, & accidentalem. Priorem concedimus esse naturalem, sed posterior, qualis est virtus, accidentalis est.

Vel potest dici sic: Voluntas vel ratio dupliciter accipi potest, nempe ut natura, sicque omnis ejus actus est naturalis: & ut voluntas, qua in acceptione actus ejus dicendi sunt morales. Vel tertio, natura sumi potest, ut contradistinguitur a voluntate, vel a gratia. Primo modo, sola innata virtus est naturalis. Secundo modo, omnis virtus acquisita, sive intellectualis, sive moralis, dici potest naturalis.

Ad tertium dico sic: Intentio Aristotelis non est asserere, justitiam esse a natura, justum vero ab acquisitione, vel assuetudine; sed vult justitiam competere homini naturaliter, justum autem accidentaliter. Accidit enim homini justum esse, sive bonum esse, etsi suapte natura sit capax justitiæ, & bonitatis.

Quà ratione virtutes dicantur humanæ naturales.

Ad quartum patet responsio ex dictis. Castitas enim & humilitas dicuntur justitiæ naturales quantum ad radices, non quoad consummationem earum; hanc enim acceptam habent ex assuetudine actuum frequenter elicitorum. Unde non dicuntur naturales, quasi sint e natura simpliciter; sed quia ad eos inclinat naturaliter lex naturalis; propter quod etiam dicitur homo ipsas naturaliter habere.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Doctor locis in marg. citatis. S. Thom. 1. 2. q. 63. art. 2.

3. dist. 36. §. *De tertio articulo.*

Videntur virtutes haud causari posse in nobis ex assuetudine operum. Etenim August. *lib.* 4. *cap.* 2. *contra Julianum* ex sententia docet, veras perfectasque virtutes nullas esse sine charitate. Nullorum vero operum nostrorum virtute, & frequentia acquirere possumus charitatem, quam sola Dei liberalitas largitur nullis recipientium præcedentibus meritis; ergo cum sine charitate virtutibus sua ipsarum perfectio non constet; nullæ in nobis requiri possunt virtutes, quasi de operum assuetudine causatæ.

Præterea, Vitia, & virtutes si inter se opponuntur, ut mutuo, ab anima pellantur. Homo autem vitia, & peccata evitare non potest sine gratia Dei; ergo nec aliquas virtutes acquirere, & causare in nobis possumus ex propriorum operum assuetudine, sed tantum insunt habentibus ex dono Dei. 4. dist. 22. §. *De tertio art.*

Præterea, Actus, qui sunt sine virtute deficiunt a perfectione virtutis, juxta illud Philosophi 2. Ethic. cap. 4. *non habens justitiam, etsi possit operari justa, non tamen juste*. Sed effectus esse nequit sua causa perfectior; ergo virtus causari non potest ex actibus ipsam virtutem præcedentibus. 1. dist. 17. q. 3. *In argum. princip.*

Contra, Secundum Dionysium 4. *de divin. Nom.* Bonum est efficacius, quam malum, Contingit autem de assuetudine pravorum operum vitiosos habitus causari ad actus ejusdem rationis subinde inclinantes; ergo multo magis virtutes gigni existimandum est, propter actus virtutis frequenter elicitos. 2. dist. 20. q. 1. §. *Ad tertium principale.*

Respondeo dicendum, ex assuetudine operum virtutes generari. Et quidem supra *q.* 51. *art.* 2. de habitibus in universum disceptantes, declaratum est, habituum, quatenus sunt quædam entia in natura, causam omnimodam, atque adæquatam esse respective actus, quibus hæc, aut illa objecta attinguntur, propterea quod innascuntur in nobis, etiam ipsa voluntate repugnante, quæ tamen potissima causa censenda esset, si ultra actus causam aliam ipsi habitus, postularent, ut essent. Hæc eo loci latius declarata supponentes, & præterea quæ exposita sunt *q.* 18. *art.* 5. de ratione virtutis, nempe, aliud non importare virtutem, quam actus, vel habitus accidentalem conditionem, atque inde fieri, ut idem habitus in natura acquisitus sub erroneo intellectus dictamine, evadat virtus per coexistentiam ad prudentiam in eodem operante, his, inquam, suppositis, dicimus, virtutes causari in nobis ex assuetudine operis, instar habituum cæterorum. Cum enim actus relinquant naturalem similitudinem sui in potentia per actus tendente in objectum, ex eis frequenter elicitis similitudo magis magisque intenditur; unde fit, ut potentia tali habilitate perficiatur, atque inclinetur ad actus similes illorum, ex quibus inducta est. Quia vero virtus est habitus medii electivus, ut determinatur a recta ratione, inde genitus habitus fit virtus, quia juxta rectam rationem inductus, rectum autem intellectus dictamen prudentia est, aut prudentiæ productivum: ex assuetudine ergo operis eliciti secundum rationis rectæ dictamen, gignitur virtus, adeout conjungi prudentiæ attribuit habitui, ut est forma de genere qualitatis, esse virtutem, modo is habitus ex sui natura natus sit esse prudentiæ conformis.

Videsis Magistrum Aureolum 3. *dist.* 23. *q.* 4. *art.* 1. & 2. & *dist.* 33. *q.* 1. *art.* 1.

3. dist. 33. §. *Ad quæstionē.* Doctor 6. *Metaph. q.* 1.

1. dist. 17. q. 3. n. 5.

Verum, quia virtutis perfectio & bonitas nedum pendet a recta ratione, ut ab intrinseca proximaque mensura, sed etiam a luce increata, cujus quædam participatio est ratio recta intellectus creati, & quidem tanquam a mensura extrinseca & remota, quæ etiam lex æterna appellatur, virtutes animam perficientes penes superiorem portionem ejus, quæ immediate subditur Deo de operum assuetudine gigni in nobis non possunt, quascunque enim tales acquirimus conformiter ad intrinsecam mensuram ipsarum acquiruntur, perficiuntque hominem circa bonum creatum, sed quæ superiorem portionem animæ afficiunt, & immediate ordinant ad

De his actum supra *q.* 19. *art.* 4. 4. dist. 26. n. 15.

ad Deum, sunt supra naturale intellectus dictamen, nec ratione ulla naturali attinguntur, aut inesse probantur: hæ, inquam, non insunt ex operum assuetudine, sed desuper a Deo infunduntur juxta dictamina legis æternæ.

3. loco cit. in arguendo. Ad argumenta. Ad primum respondeo, quamvis virtutes ex assuetudine acquisitæ non inclinent in ultimum finem, sed tantum perficiant potentiam circa bona creata, esse tamen posse perfectas in sua specie, etiam sine charitate. Nam sic per charitatem perfici, atque ordinari, est quid eis extrinsecum. Qua propter licet verum sit propriis viribus nequire nos charitatem in nobis causare, attamen ex frequenti electione secundum rectam rationem valere attingere ad perfectas virtutes de operis assuetudine causatas.

1. dist. 17. q. 3. 3. dist. 33. n. 5. Ad secundum respondeo, Loquendo de habitibus virtutum, & vitiorum, secundum quod quædam qualitates sunt in natura, & virtutes, & vitia pro materiali, non quicunque actus virtutis destruit, pellitque ab anima habitum vitiosum: nam vitiosus recens conversus ad bonam frugem, etsi eligat aliquid juxta dictamen rectum, oppositum vitio consueto, id tamen nedum non exequitur prompte, & faciliter, sed etiam cum difficultate, & renitentia appetitus sensitivi, cui delectabilior foret electio ejus, ad quod vitium oppositum inclinat. Id vero non alia ratione evenire existimandum est, nisi quia per unum aut aliquot actus virtutis, corruptus non est habitus vitiosus, eique contrarius inductus. Cum itaque dicitur, vitia & peccata declinari non possunt sine gratia Dei, quæ creatam potestatem excedit. Respondeo, Ad hoc ut actus virtutis cedant facienti in meritum, utique id sola Dei gratia præstat. Sed tamen adhuc esse possunt virtutes in sua specie perfectæ sine charitate, ut dictum est responsione *Ad primum*.

S. Thom. hic. 6. *Ad tertiũ.* Ad tertium est responsio talis: Virtutum acquisitarum preexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam, quæ sane principia nobiliora sunt virtutibus, quæ per ipsa acquiruntur: sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum: & naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis, pertinetque ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

Nos dicimus, inesse quidem rationali, & intellectuali naturæ semina quædam virtutum, sed nisi ex assuetudine ipsæ innascantur virtutes, eo imperfectiora existere ejusmodi initia, quo naturæ sunt præstantiores, quia tantundem eis deest de perfectione, cujus capacia probantur, quave perficerentur tum in se, tum respectu operis per ipsam exercendi; virtus est enim, quæ habentem perficit, opusque ejus bonum reddit. Admittimus tamen intellectum principiorum esse perfectiorem scientia conclusionum, cum comparatio fiat inter duos habitus, quorum unus, qui est scientiæ, mutuetur suam perfectionem ab altero; in quo virtualiter continetur sed virtutum semina sunt ipse creatus intellectus, cujus naturæ indita est est scintilla quædam lucis æternæ, ac propterea voluntas pollens potestativo dominio eligendi juxta tale lumen, aut contra dictamen ejus. Nec verum putamus, naturalem rationis rectitudinem præstantiorem esse rectificatione appetitus. Siquidem circa bonum morale est actus intellectus practici, & voluntatis; utraque ergo potentia recte agente, altera in dictando, reliqua in eligendo, simpliciter nobilior est electio recta dictamine item recto, secundum quod libera potentia jure non liberæ præfertur; ac proinde habitus generatus ex rectis electionibus nobilior erit habitu genito ex dictaminibus rectis. Nec movere debet, quod Philosophus præferre videatur prudentiam. Nam etsi hæc regula sit aliarum virtutum, quippe quæ generatione præcedat virtutes appetitivas, ac subinde id cedat in ipsius dignitatem, non tamen propterea censenda est simpliciter dignior virtutibus cæteris, sed tantum penes rationem mensuræ. 3. dist. 33. 6. *Ad secundũ.* n. 18.

Quapropter ad argumentum respondentes, dicimus, tam voluntatem, quam intellectum posse in actum moraliter bonum sine omni habitu virtutis appetitivæ, & intellectualis. Nam primus actus rectus intellectus, & prima actio voluntatis recta omnem habitum præcedunt, secundum quemcunque gradum, quandoquidem ex eis generetur quicquid primo inest de habitu: tamen sicut in intellectu vel per primum actum, vel per plures actus elicitos recte, generatur habitus prudentiæ; ita etiam per ipsum rectum eligere rectæ consonum rationi, vel per multas ejusmodi electiones gignitur in voluntate virtus inclinans ipsam ad recte eligendum. Ubi supra 6. *Ad quæstionẽ.* Et dist. 14. q. 2. 6. *Ad quartum* n. 8.

Veruntamen etsi ratio sine prudentia recte dictare possit, & voluntas pariter recte eligere valeat sine virtute, tamen prudentia ex uno, vel multis dictaminibus generata, magis inclinat ad consimilia dictamina elicienda, id est, ad recte concludendum conclusiones syllogismorum practicorum de omnibus circumstantiis, quæ inesse debent actui eliciendo. Et similiter virtus moralis generata post primum actum, magis inclinat ad actus eliciendos similes illorum, ex quibus est generata. 1. dist. 17. q. 3. n. 12.

Atque ex his patet ad inductam auctoritatem Philosophi. Nam in primo actu quando est dictamen rectum prudentiæ generativum, eique conformatur electio alicujus justi, operans non tantum operatur justum, sed etiam juste agit. Est ergo Aristotelis dictum sic intelligendum, citra justitiæ habitum non contingere juste operari, nempe secundum omnem perfectionem, qua posset aliquis juste operari, quarum una est delectabilitas, & facilitas in agendo, id enim manifeste non competit potentiæ habitu carenti, habitu tamen pollens faciliter, & delectabiliter operatur. Ubi su[...] n. 15.

ARTI-

ARTICULUS III.

Utrum aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem.

Doctor 3. *diſt.* 36. §. Quod ſi dicatur *n.* 28.
S. Thom. 1. 2. *q.* 63. *art.* 3. & 4.

(a) VIdentur virtutes morales, & non tantum Theologicæ ineſſe nobis per infuſionem. Etenim parvulis in Baptiſmo Deus elargitur morales virtutes, quod conſtat ex eo quia ſi eos mox e præſenti vita migrare contingat, in patria ſunt habituri actus moralium virtutum, ut ex Auguſtino declarat Mag. 3. *diſt.* 33. *cap. Uni.* Cum igitur has virtutes illi in via acquirere non potuerint, evidens eſt eis a Deo infuſas fuiſſe.

Præterea, Pœnitentia non eſt virtus acquiſita; ergo a Deo infunditur digne pœnitentibus. Probatio antecedentis: Virtus acquiſita ſtare poteſt cum mortali peccato, & actu ejus: actus autem pœnitentiæ virtutis non ſtat cum peccato mortali; nam peccatum mortale delet; ergo ipſa eſt virtus infuſa.

Præterea, Effectus ſuis cauſis atque principiis eſſe oportet proportionatus. Virtutes autem noſtris actibus acquiſitæ procedunt ex quibuſdam naturalibus principiis in nobis præexiſtentibus, loco quorum naturalium principiorum nobis dantur a Deo virtutes Theologicæ, quibus ordinamur ad finem ſupernaturalem; ergo pariter oportet his virtutibus Theologicis proportionari alios habitus divinitus cauſatos in nobis, qui ſe habeant ad illos, ut morales virtutes ſe habent ad naturalia principia.

Contra, Ea quæ fieri poſſunt a cauſa ſecunda non fiunt immediate a Deo, niſi forte aliquando per miraculum. Sed virtutes intellectuales, & morales poſſunt in nobis cauſari per noſtros actus; non ergo convenienter cauſantur in nobis per infuſionem. Rurſus, in operibus Dei multo minus eſt aliquid ſuperfluum, quam in operibus naturæ: ſed ad ordinandum nos in bonum ſupernaturale, ſufficiunt Theologicæ virtutes: ergo non ſunt aliæ virtutes ſupernaturales, quas oporteat in nobis cauſari a Deo.

Reſpondeo, licet de iſtis virtutibus moralibus infuſis multa dicantur, ſcilicet quod videntur neceſſariæ propter modum, medium, & finem; quia tamen omnis finis, quem non poſſunt habere ex ſpecie ſua, determinatur ſufficienter ex inclinatione charitatis, modus autem, & medium determinantur per fidem infuſam; ideo nulla apparet neceſſitas aſtruendi præterea virtutes morales infuſas, cum ſufficiant acquiſitæ eis, qui virtutibus præditi ſunt, vel adipiſci poſſunt per aſſuetudinem quemadmodum nec neceſſario ponendæ ſunt in illis, qui ipſas acquirere non poſſunt, ob defectum uſus liberi arbitrii; quia non eſt major ratio, quare iſti debeant habere, & non illi.

Ad argumenta. Ad primum dici poteſt non oportere parvulos ornatos eſſe moralibus virtutibus in patria, ſed ſatis eſſe, ut circa appetibilia quæque bene diſponantur per charitatem. Charitas enim diſponit circa omnia volibilia in una ratione volibilis. Sicuti non oportet eos pollere omni ſcientia in genere proprio, cum ſufficiat ipſis abunde ejus ſcientiæ potiri in Verbo, quæ eſt notitia perfecta.

Poteſt etiam concedi, parvulos habituros quidem virtutes morales in patria, ſed infundi in inſtanti beatitudinis: non eſt enim magis neceſſe, ea, quæ pertinent ad viatorem, ſi aliquando futurus eſſet viator, dari ſibi in Baptiſmo, quam ea quæ pertinent ad ſtatum comprehenſoris tribui in inſtanti beatitudinis, imo magis rationabiliter videtur hoc aſſerendum, quam illud.

Vel tertio poteſt dici, Ex hypotheſi quod morales virtutes faciant ad aliquam comprehenſoris perfectionem, & nihilominus negentur infundi in inſtanti beatitudinis, beatos poſſe eas acquirere propriis actibus. Quemadmodum enim nullum eſt inconveniens aſſerere proficere illos poſſe in ſcientia quorundam ſcibilium in genere proprio, quæ antea ipſos latuerunt; ita nulla apparet ratio, cur ex bonis electionibus non valeant acquirere ſibi ipſis habitum inclinantem ad electionem appetibilium, tam ut ſunt volenda propter Deum in ſe, quam ut ſunt volenda, inquantum cedunt in commodum ipſorum.

Ad ſecundum dicendum, Pœnitentiam nec eſſe virtutem Theologicam, cum verſetur circa objectum creatum, nec per ſe infuſam. Et cum probatur, quia delet peccatum; ergo non ſtat cum eo. Reſponſio: Virtus non delet peccatum ne meritorie quidem, ſed actus, qui natus eſt eſſe actus virtutis, ſeu eliciatur a virtute, ſeu ſit ejus virtutis generativus, delet peccatum mortale meritorie de congruo & diſpoſitive. Poteſt ergo pœnitentia virtus manere cum peccato mortali, ac proinde eſſe nequit virtus per ſe infuſa, quæ inſeparabilis eſt a charitate.

4. diſt. 14. q. 2. §. *Ad ultimum principale*.

Videndus Ma. Hiquæus in Com. a num. 143. hanc ſẽtentiã, inquit, Doct. quoad virtutes morales in genere, & quoad pœnitentiam in ſpecie rigidiſſime cenſurant antiqui. Diſcipuli S. Thomæ. Cæterũ Moderni magis moderate diſcurrunt aſſerentes, morales infuſas quoad habitum non probari neceſſaria ratione aut authoritate.

Contra hoc facere videtur auctoritas illa de vera, & falſa pœnitentia, *Cum ſit opus Dei fructifera pœnitentia, inſpirare eam poteſt quandocunque vult ſua miſericordia*. Hæc ſimileſque auctoritates hanc habent reſponſionem. Pœnitentia ſive actus, ſive virtus, non eſt vera quantum ad finem pænitentiæ attingendum ſine charitate: pœnitentia enim abſolute poteſt innaſci ex naturalibus hominis, ſed non fructifera, hoc eſt ferens fructum, imo ut fructuoſa, eſt in ultimo inſtanti. Et quod *ibidem* ſcribit Auguſtinus, nempe, neminem conſequi veniam ſine amore Dei; *venia* accipi poteſt non tantum pro pœnitentia, ſed pro fine pœnitentiæ; & ita communiter dicimus, nos per pœniten-

(a) Procedit inquiſitio de virtutibus per ſe infuſis, quæ nempe ſuapte natura petunt a ſolo Deo infundi; non vero de infuſis per accidens, quas etſi Deus aliquando donet ſervis ſuis, nihilominus potuiſſent acquiri actibus eorum, quibus datæ deſuper fuerunt. Illæ igitur aſſeruntur a S. Thoma *hic*, & *articulo ſequenti*, & alibi, & Thomiſtis. Richardo 3. *diſt.* 33. *art.* 1. *q.* 2. aliiſque.

Negativam partem docuit Henricus Quodl. 6. q. 12. quem ſequitur Doctor *loco cit.* iiſque ſubſcribit Durandus 3. *diſt.* 33. *q.* 6. optime rem declarans, omneſque Scotiſtæ tum Veteres, tum Recentiores. Poncius in *Comment.* ſuper *cit. locum* Doctoris, longo ſubtilique ſermone quæſitum expendit, omnia excludens Thomiſtarum objecta, quod pariter & Maſtrius Scotiſta præſtat *diſp.* 7. *ſuper* 3. *ſent. q.* 2.

Vaſquez 1. 2. *diſp.* 86. *cap.* 2. etſi probandam putet S. Thomæ ſententiam, irridet tamen cenſuras quorundam contra Scotum, *qui levibus, & infirmis nixi fundamentis oppoſitæ ſententiæ notam temeritatis inurere non verentur.* Quod ſubinde oſtendere pergit.

Enricus *loc. cit.* Dico inquit, quod præter virtutes morales ab homine acquiſitas non eſt ponere aliquam moralium infuſam; ſed ſolummodo una charitas, quæ eſt forma virtutum in quantum ad finem unum omnes perducit, per hoc facit omnes eſſe gratuitas, & ſufficit, cum acquiſitis ad eliciendum actiones omnium earum ſub ratione qua ſunt gratuitæ, & in finem ultimum ordinatæ, hæc ille. Idipſum videtur docuiſſe Bonaven. 3. diſt. 33. *art.* 9. 5.

nitentiam veniam consequi; nam illa venia est, quando quis per gratiam recipitur in amicitiam Dei.

Sub formâ; qua a Cajetano, & Valentia hoc argumentum urgetur solvitur a recentioribus Scotistis locis citatis.

Ad tertium respondeo ex dictis *in solutione*. Virtutes morales acquisitæ ex seipsis non inclinant nec perficiunt hominem, nisi in ordine ad objecta, unde accipiunt unitatem, & speciem nihilominus ut formantur per charitatem, ipsa mediante ordinantur quoque ad ultimum finem. Modum vero & media dirigendi, ac utendi ipsis fidem infusam ostendere. Quare negandum est, eas non esse proportionatas virtutibus Theologicis; nihil enim occurrit eas inter, propter quod ordinari non possint ad ultimum finem fide ostendente media, & modum adhibendum in usu earum; nulla proinde apparet necessitas adstruendi alias morales infusas.

S. Thomas *Ad primum principale*.

Ad primum argumentum ad partem negativam respondetur sic: Aliquæ quidem virtutes morales & intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; illæ tamen non sunt proportionatæ virtutibus Theologicis; & ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

3 dist. 36. §. *de 3. ratione*.

Nos dicimus superesse ut ostendatur, cur improportionatæ censeantur virtutes morales actibus nostris acquisitæ Theologicis virtutibus, Imo quoniam solius est charitatis per se, ac immediate respicere finem ultimum, morales virtutes per se infusæ inclinantes primo in propria objecta, non nisi charitate mediante, & per ipsius extrinsecam rationem, ordinarent hominem ad ultimum finem; nec magis infusæ, quam acquisitæ forent Theologicis virtutibus proportionatæ.

S. Thomas *Ad secundum princip*.

Ad secundum est responsio hæc: Virtutes Theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate, sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Nos dicimus, Viatorem sufficienter perfici virtutibus Theologicis, & moralibus; adeo ut alii habitus, præter scientias speculativas in ipso adstruere, non probatur ulla necessaria ratione, sicut probatur necessitas habituum perficientium nos in ordine ad Deum, & circa omne aliud bonum a Deo, ut circa objectum. Et quidem non convenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quam intelligere diligere ipsum in se, & appetere eum mihi, ut bonum meum, quod perfecte præstant habitus Fidei, Spei, & Charitatis. Sic etiam virtutes intellectuales sufficienter perficiunt viatorem quantum possibile est, & ad considerandum, & ad syllogizandum practice. Et tandem quantum ad appetitum perfectissime perficitur tribus virtutibus moralibus, si sint perfectissimæ; quia tam circa alium, & appetibile alteri quam circa se, & appetibile sibi. Non oportet ergo alias invehere virtutes ultra istas, nisi aliæ afferantur causæ illas astruendi.

3. dist. 34. §. *Ad istam quæstionem* & §. *quantum ad 4. articulum* hanc rationem parvi facit Ponc. in *Com*. & forte ita est, ut contra assertionem in se urgetur sed tamen allatâ responsione manifeste excludit.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

Quæsitum hoc expendere illorum interest, qui putant, esse admittendas virtutes morales per se infusas. Quia vero illa hypothesis nobis nulla necessaria ratione probatur, nec firma auctoritate nixa videtur, non est unde ei discutiendo immoremur.



QUÆ·

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUARTA.

DE MEDIO VIRTUTUM,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et primo quidem de medio virtutum. Secundo, de connexione virtutum. Tertio, de qualitate earum. Quarto, de ipsarum duratione.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum virtutes morales sint in medio.
II. Utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.
III. Utrum intellectuales virtutes consistant in medio.
IV. Utrum virtutes Theologicæ consistant in medio.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales sint in medio.

Doctor 3. *dist.* 26. *q. Un.* §. Ad secundum principale. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 64. *art.* 1.

3. dist. 36. *In argum. princip.*

VIDENTUR virtutes morales haud consistere in medio. Nam quædam saltem moralium virtutum versantur circa ipsa extrema, a quibus si deficiant jam excidant oportet a ratione virtutum; non spectat ergo ad rationem moralium virtutum tenere medium. Probatio assumpti: Magnanimitas virtus est, & humilitas pariter; Atqui magnanimitas dignificat se magnis honoribus, ut humilis eos aversatur, & abhorret; ergo hæ virtutes non medium spectant, sed magis circa ipsa versantur extrema.

4. dist. 14. q. 3.

Præterea, Paupertas Evangelica, & castitas virtutes morales sunt, non quidem juxta dictamen prudentiæ humanæ, sed de regulis in Evangelio revelatis. Illæ tamen virtutes in medio haud consistere possunt; nam ut illa excludit re, & voto omnem temporalium possessionem, ita hæc omnem penitus arcet carnis voluptatem, natam consequi per concubitum carnalem.

1. dist. 17. q. 3. 6. *Ad oppositum.*

Contra, Aristoteles 2. Eth. cap. 6. *Virtus est habitus electivus medii, ut determinatur a ratione recta.*

1. dist. 17. q. 3. n. 3. & 12. Videndus Mayron. 3. *dist.* 37. *q.* 1. sed & Mastrius Scotista *disp.* 7. *super* 3. *q.* 3. exacte rem hanc declarans. Item Mag. Aureolus 3. *dist.* 23. *q.* 4. *art.* 2. & *dist.* 33. *q.* 1. *art.* 2. *Notandum* scribit Mayron ubi supra *quod quædam sunt virtutes quæ habent superabundantiam & non defectū, ut fortitudo, quædam defectum & non superabundantiam, ut virginitas, quædam quæ plus habent de superabundantia, ut latria, quædam quæ plus de defectu, ut temperantia.*

Respondeo dicendum, Revera includi in ratione virtutis moralis tenere medium rationis rectæ. Declaratio, Etenim quemadmodum dictum est supra *q.* 18. bonitas moralis actus est quasi quidam decor ejus actus includens aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, puta, ad potentiam, ad objectum, ad tempus, ad finem, ad modum; itaque non utcunque, sed prout ea omnia dicuntur a recta ratione debere actui convenire: adeo ut convenientia actus ad rationem rectam, sit, qua posita, actus est bonus quave sublata actus rectus non est; simpliciter ergo est necessarium ad actus moralis bonitatem ut ipsum præcedat dictamen completum rationis rectæ, cui recto dictamini conformetur tanquam mensuratum mensuræ: sicut igitur cæterorum mensuratorum recto modo unice pendet ex conformitate ad propriam mensuram, ita actus moralis bonitas, & habitus per ipsos actus generati sita est in conformitate appetitus ad rationem rectam quamlibet necessario præcedentem electionem. Cum itaque obliquitas, & malitia ejus exinde innascatur, quod aliqua desit circumstantia necessario requisita, vel aliquam contineat, quam adesse non opportet, manifeste virtutis est, ita medium tenere, ut virtus nequaquam esse, & subsistere possit, si ad unum, aut alterum deflecteret extremum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, eas virtutes medium tenere tum ex parte actus, tum ex parte objecti. Magnanimus enim dignificans se maximis honoribus, eos non temere, & ex superbia ambit, sed videns se parem illis, recta ratione judicat, utiliter posse se gerere magistratum in bonum reipublicæ. Electio hæc rectissima est, ejusmodi concurrentibus circumstantiis, mediumque tenens rei, circa quam versatur secundum rectam rationem, quia is nec superbit, nec deicit se, nec deficit actus eligendi, nec excedit. Atque eadem est ratio de virtute humilitatis.

Ad secundum dicendum fieri potest, ut quis contemnat omnia, vel ob inanem gloriam, vel aliqua motus superstitione. Medium ergo has inter electiones, est relinquere sua propter regulas revelatas, scilicet propter regnum Cælorum, & uti potest esse actus vitiosus, ita tunc solum est virtus Christiana & ita pariter da Castitate.

ARTICVLVS II.

Vtrum medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis.

Doctor 4. *dist.* 15. *q.* 2. *art.* 2. §. Alia translatio. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 64. *art.* 2.

VIdetur, medium moralis virtutis esse medium rei non rationis: Etenim justitia una est moralium virtutum: hæc autem medium rei respicit, ut nempe reddatur quod re ipsa debetur; si enim aliter ratio dictaret, non recte dictaret; ergo ejus virtutis moralis medium est rei, quod medium ratio recta sequitur eique conformatur.

Præterea. Virtutum aliquæ versantur circa operationes aliquæ circa passiones. Passiones vero aliæ, atque aliæ sunt in diversis, quas inter virtus medium tenet quoad nos, ut recte Philo-

Philosophus dicit 2. *Ethi. cap.* 6. ergo virtutes dirigentes per se & primo operationes tenent medium rei, & non rationis, nisi quatenus ratio medio rei conformatur.

3. dist. 36.6. *dicitur aliter*.

Contra Philosophus 2. Ethi. cap. 6. *Virtus est habitus electivus in medietate existens quoad nos determinata ratione & ut utique sapiens determinabit*. Ergo de prudentiæ dictamine inest morali virtuti medium tenere.

4. dist. 46.q. 1. §. *Ad propositum*. Videndus Mayron 3. *dist.* 37. *q.* 2. Et Mastrius Scotista disp. 7. *super* 3.q.3.

Respondeo dicendum, Virtutis moralis medium esse rationis non rei. Solutio declaratur, in virtute justitiæ, de qua minus videtur; Etenim justitia (ut congruit rei presenti) duplex est, altera distributiva, commutativa altera. Et prior quidem quasi naturas respicit, ipsisque superadditas perfectiones, ut nempe naturæ huic, & illi distribuantur perfectiones eis proportionatæ, & ita sane in Politiis humanis juxta personarum dignitates distribuuntur bona pertinentia ad gradus illarum. Etsi ergo in certamine pariter pugnent gregarii milites, ac Duces, in spoliorum tamen distributione stipendiisque persolvendis, potior ratio habetur de Ducibus, & Principe exercitus, ac de militibus, id enim recta ratio dictat, & ordo justitiæ distributivæ non tamen attendentis media rei, quam rationis. In commutationibus etiam rerum, quod ad commutativam pertinet justitiam, non attenditur medium rei sed rationis, nam frequenter res, quæ in se est nobilior in *esse* naturali, minus est utilis usui hominum, ac ea de causa minus pretiosa. Vnde Augustinus lib. 2. de Civit. cap. 16. *melior est, inquit, in domo panis quam mus*. Cum tamen omne vivum simpliciter prestet nobilitate non vivo in *esse* naturæ. Recta enim ratio attendit naturam rei in comparatione ad usum humanum, propter quem usum fiunt rerum commutationes juxta justitiam commutativam.

Ad argumenta. Ad primum respondeo si commutationes rerum essent faciendæ secundum medium rei, omne aurum mundi satis non esset coemendo uno equo vel ovi, hæc enim animalia vivunt aurum non vivit. Cum ergo parva pecunia emantur evidens est rectam rationem judicare juste fieri ejusmodi commutationes. Nam aurum pluribus usibus utile est, quibus equus utilis esse non potest, & ideo est justa compensatio, & commutatio de dictamine rationis rectæ, quod judicium rectum commensuratur mutuæ hominum utilitati.

Ad secundum patet ex dictis *in solutione*.

ARTICVLVS III.

Vtrum virtutes intellectuales consistant in medio.

PRæsens quæsitum Doctor in terminis non attigit sed videsis Franciscum 3. d. 36. q 3. ac recentiores Scotistas.

ARTICVLVS IV.

Vtrum virtutes Theologicæ consistant in medio.

Doctor 3. *dist.* 26. §. Ad secundum principale, S. *Thom.* 1. 2. *q.*64. *art.* 4.

REspondeo, concedi posse virtutem Theologicam esse proprie mediam, non quidem ex parte objecti, circa quod tendit, sed ex parte excessus, vel defectus, qui reperiri potest in actu. Equidem virtus moralis admittit excessum, & defectum non tantum rationemodi actus, sed etiam ratione objecti, in quod tendit actus. Sed virtus Theologica, quia objectum, in quod inclinat est infinitum, præcise habet medium, ut dictum est ex parte actus. Quare is actus esse potest immoderatus aut in majus aut in minus, sed virtus moderatur, ut medio modo tendat in illud. Vnde recte dici potest, fidem medium tenere inter levitatem qua quis firmiter assentitur ei, quod non est credendum juxta illud, *qui cito credit levis est corde*. Ecclesiast. 19., & inter pertinaciam, secundum quam quis nimis resistit in credendo, nolens alicui assentiri, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod diligibile, & nimis remisse, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum possit aliquis amando, & credendo tendere in Deum. Temperantia vero moralis exigit medium utroque modo, quia potest circa objectum excedens, & deficiens versari, & item tendere actu dificiente, & excedente; atque ita is secundus modus communis est virtuti morali, & Theologicæ, prior vero convenit tantum virtuti morali.

VirtusTheol. admittit medium ex parte actus non objecti Virtus moralis utroque modo. Hæc etiam est sententia. Aquinatis *hic* & S. Bonav. 3. *dist.* 26. *art.* 1. *q.* 3. Videndus Mayron: 3. *dist.* 37. *q.* 4. Consule Mastrium Scotistam *disp.* 7. *super* 3. *q.* 3. *art.* 2. optime hunc Doctoris textum expendenté, & confirmátem.



QUÆ-

QUÆSTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM

IN QVINQVE ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de connexione virtutum.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVINQVE.

ARTICVLVS I.

Utrum virtutes morales sint adinvicem connexæ.

Doctor 3. dist. 36. art. primo. S. Thom. 1. 2. q. 65. art. 1.

Henricus quodlib. 5. q. 17. cujus opinio hic *expenditur.*



IDENTVR virtutes morales adinvicem connexæ. Etenim virtus vere perfecta non est, quæ in contrarium fini suo obliquari potest, dicente Augustino sermone de operibus misericordiæ; *Charitas quæ deseri potest, nunquam vera fuit*. Una autem sola moralis virtus sine aliis, posset obliquari circa alios fines; igitur non est vere virtus. Probatio minoris. Una virtus non firmat voluntatem circa ea appetibilia, quæ per se non respicit; igitur si voluntas prædita tantum sit ea virtute potest obliquari circa alia appetibilia sibi præsentata, sed ex tali eventu fieret, ut obliquaretur quoque circa objectum proprium ejus virtutis; ergo non est proprie virtus.

Non est Augustini sententia sed incerti Authoris opusculo *de vera & falsa pænitentia*.

Exemplo etiam declaratur; Nam habens temperantiam & interim carens fortitudine, non firmatur circa terribilia sustinenda; igitur si præsententur sibi terribilia, ut imminens mors, nisi fornicetur, potest obliquari circa id terribile, & per consequens circa objectum temperantiæ. Nam talis eliget fornicari ne subeat mortem, quia non est firmatus circa ejusmodi passionem terribilem.

Præterea, Virtutis est delectabiliter operari 2. *Ethic. cap.* 3. sed una virtus sine alia non est principium delectabiliter operandi, sicut patet per exemplum allatum: nam tentatus de intemperantia, si non sit fortis, non declinabit delectabiliter quæ pertinent ad intemperantiam & per consequens perfecta temperantia præditus non erit. Idipsum potest exemplificari in avaritia, nam avarus eliget servare pecuniam, magis quam temperantiam.

Præterea Virtus perfecta perducit ad finem virtutis; quia perfectio in moralibus est perducere ad finem: sed una virtus sine alia non perducit ad finem, nec verum politicum efficit; ergo vera virtus non est putanda.

Confirmatur, Gregorius 22. Moralium cap. 1. *Si quis*, inquit, *una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet cum vitiis ex alia parte non subiacet*, & lib. 21. cap. 3. *una virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est*. Rursus Commentator super 6. Ethic. in principio. *Non existente*, inquit, *temperantia qualiter erit justitia?* Et super cap. 6. *Sorores ad invicem virtutes sunt*, inquit.

Hoc denique probatur per Glossam super illud Apocal. 21. *Civitas in quadro posita est*.

Contra Magnanimitas virtus est, quæ nedum non cohæret cum humilitatis virtute, sed plane ei repugnare videtur. Magnanimus enim reputat se dignum magnis honoribus, e contra vero vere humilis indignum se putat omni honore, ergo virtutes morales non sunt connexæ.

Respondeo quidam permoti argumentis partem affirmativam persuadentibus, connexionem hanc moralium virtutum sic declarandam putant. Secundum Philosophum 7. *Ethic. cap.* 1. in genere bonitatum (ut & malitiarum) quatuor gradus est distinguere. Primus est perseverantia, secundus continentia. Tertius temperantia, in Quarto tandem habetur virtus heroica. Priores duos gradus assequuti, dicendi non sunt pollere virtute, sed tantum imperfecta quadam dispositione ad ipsam, quam virtus perfecte consequi potest in iis qui pergunt operari circa idem formale objectum. In tertio gradu recte intelligitur virtus communiter dicta; in quarto demum est virtus heroica, ac superexcellens. Isti ergo in primis gradibus nullam agnoscunt connexionem virtutum: potest enim quis exercere se in actibus unius virtutis, & non alterius, ac acquirere subinde, & perseverantiam, & continentiam in una re, non in altera. In tertio gradu distinguitur, nam aut est virtus imperfecta, aut mediocris, aut perfecta; & in duobus primis gradibus non oportet esse connexionem eadem de causa. At in apice hujus tertii gradus multoque magis in quarto est connexio omnium, adeo ut una nequeat inesse sine aliis, ut probant jam deducta argumenta.

Henrici sententia quodl. 5. q. 16. & 17.

Nobis hæc opinio non probatur. Nam quemadmodum juxta opinantem, contingit duos priores gradus, nempe perseverantiam, & continentiam esse inconnexos, & consimiliter non necessario uniri duos priores gradus virtutis infra heroicam, quum scilicet ipsa est imperfecta, vel

Improbatio sententiæ Henricianæ. Videndæ Poncii Commentationes dilucide & subtiliter declarantis hunc tex-

tum Doctoris & ostendentis improbabilitate hujus sententiæ, quam frustra Zucolius conatur propugnare contra improbationes Magistri Scoti.

vel mediocris; eodem modo arguitur de virtutibus secundum tertium gradum ipsarum. Siquidem contingit aliquem virtutibus præditum penes tertium gradum ipsarum exire in actus unius virtutis, & non alterius. Non enim minus est dispositus aliquis habens habitum ad operandum circa illa objecta, quam alius omni carens ejusmodi habitu; ergo si aliquis a principio potuit se se exercere secundum actus unius virtutis, & non alterius; multo magis idipsum præstare poterit, cum habitum acquisivisse intelligitur secundum duos gradus virtutis communiter dictæ. Ergo poterit sibi comparare unam virtutem perfectam, & non aliam.

Confirmatur. Evenire potest ut occurrat sibi opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis, quia tamen caret habitu ejus virtutis, non inclinatur ad tale objectum, uti promptus est ad eveundum in actus circa materiam, ubi est habituatus.

Responsio: Quamvis materia alterius virtutis non occurrat exterius, occurrit nihilominus in phantasmatibus, & circa illa oportebit recte eligere, vel certe virtus acquisita non salvabitur.

Contra. Possibile est, ut illa alia non considerentur, sed ea duntaxat, ad quæ inclinat habitus virtutis: non enim contingit intelligere duo simul distincte & perfecte, & duo sunt, secundum communiter loquentes; Igitur si occurrant alia quæ pertinent ad aliam virtutem, non potest voluntas eligere circa illa nec bene nec male, sed percipere non considerationem illorum, & considerationem eorum, quæ pertinent ad virtutem, quam habet.

Virtus non obliquatur, sed habens virtutem agit perperam ex defectu alterius. Hanc omnem Doctoris literam & responsa ab objectis optime declarat expendit que Mastrius q. 5. disput. 7. super 3. sentent.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Virtus non obliquatur, sed habens virtutem, ex defectu alterius obliquatur in ordine ad aliam virtutem. Nec exinde inferri debet eam virtutem non extitisse perfectam, aut fuisse imperfectam, quia non est unius virtutis dirigere hominem circa omnia, sed tantum circa proprium objectum, quemadmodum non magis obliquatur homo in videndo si potest audire, quam si non potest. Si dicas, est de facili amissibilis talis habilitas, vel dispositio; igitur non est virtus perfecta. Nego antecedens, imo licet contra ejus inclinationem agat præditus virtute, attamen non corrumpitur, nisi per multos contrarios actus: dispositio autem bona corrumpitur uno, aut certe paucis actibus.

Virtus corrumpitur cōtrariis actibus.

Ad secundum de delectabiliter operari; Respondeo, habens virtutem delectabiliter operatur circa materiam ipsius virtutis, ut temperato delectabile est abstinere ab esu carnium diebus vetitis & ab omni intemperantia, sed non perinde est sibi delectabile subire terribilia, quia circa illa non est bene dispositus per virtutem fortitudinis: tristatur ergo cum exit in actum intemperantiæ, quia est contra habitum ad opposita inclinantem: & adhuc tristius sibi foret subire terribilia; fugit proinde tristius, & eligit quodammodo minus triste, ne in magis odibile incidat. Concedo igitur ita se gerentem esse imperfectum & tristabiliter operari; sed tamen non est imperfectus, nec cum tristitia operatur circa materiam virtutis, qua est præditus, nisi tantum per accidens, quatenus nempe alia materia occurrit, circa quam non est virtuose dispositus, nec circa ipsam virtuose, ac delectabiliter operatur.

Una tantum virtute præditus est imperfectum.

Atque ex his patet ad aliud de fine virtutum moralium, qui finis est actus elicitus juxta inclinationem habitus. Etenim una virtus perfecta non perducit ad finem virtutum, sicut nec unus sensus efficit hominem perfecte sensitivum, talis est enim qui omnibus pollet sensibus: quælibet nihilominus virtus, quantum in se est perducit ad finem: omnes tamen requiruntur ad perfecte perducendum, etsi itaque una virtutum simpliciter non perducat ad finem; id tamen efficit quantum sufficit ad perfectionem ipsius.

Una virtus perfecte non perducit ad finem, sed sufficienter in suo ordine.

Ad id quod adducebatur ex Augustino in primo argumento. *Charitas quæ deseri potest, nunquam vera fuit.* Respondeo, Philosophus *in prædicament. cap. de qualitate*, non dicere habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem; licet igitur virtus possit deperdi, & subinde obliquari pollens ea; non propterea tamen virtus ipsa obliquatur, sed habens recedit ab apice virtutis. Nec etiam sequitur, ipsam minime fuisse virtutem etiam in gradu perfecto secundum rationem habitus, quia non fuit inamissibilis; id enim, ut dictum est, non postulat necessario habitus. Est itaque exponendum Augustini dictum de Charitate; nam aliquis vere fuit in charitate, quam deinde peccando amisit: sed non fuit vera charitas, idest, vere conjungens fini, scilicet beatitudini.

Ad Gregorii authoritates, potest dici illi esse sermonem de virtutibus, quatenus sunt principia merendi, quo pacto verum est, virtutem unam sine alia non esse virtutem moralem, quia non meremur per unam sine alia vel concomitante alia, & quidem habens moralem temperantiam, non meretur nisi concomitetur humilitas. Nec faciens misericordiam cum proximo meretur, si faciat ob inanen gloriam, vel pravum finem, & sic de cæteris.

Nullum est meritum ex actibus moralium virtutum, nisi omnes concomitentur.

Per idem ad Glossam super Apocalypsim, &, commentatorem. Concedo enim virtutes esse sorores mutuo se se adiuvantes ad convivendum; nec per hoc tamen una est altera, nec essentialiter perficit alteram; & ita virtutes istæ bene sunt sibi mutuo auxilio unaque est solus alterius, ne intereat. Ex quo intelligi potest dictum quorumdam asserentium, unam virtutem haud esse totam sine alia: quia non ita bene salvatur sine auxilio alterius. Nam homini variis multisque exposito tentationibus, circa tam multas materias, quas inter ipse versatur, vitamque agit, imperfectio circa unam materiam est occasio perperam se gerendi circa aliam; perfecta subinde dispositio agendi circa unam, plurimum juvat ad recte se habendum circa aliam. Virtutes ergo juvant se mutuo, ut sorores, sed nulla interim est requisita ad perfectionem essentialem alterius, & sicut prius nascitur una soror quam alia, ita similiter virtutes nequeunt simul generari in anima: non enim possunt haberi duo actus perfecti, duarum genarativi virtutum.

Qua ratione virtutes sint & dicantur sorores mutuo se se adjuvantes.

ITERVM ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum virtutes morales sint adinvicem connexæ.

Doctor 3. *dist.* 36. *§.* Dicitur aliter. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 65. *art.* 1. *ubi Cajet. cæterique Thomistæ.*

VIdentur morales virtutes esse necessario connexæ. Etenim Ambrosius lib. 5. in Lucam cap. 6. §. Nunc dicimus, *connexæ*, inquit, *sibi*

sibi sunt, concatenatæ sue virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur. Item Augustinus 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes*, inquit, *quæ sunt in animo humano nullo modo separantur ab invicem.* Idipsum testatur Gregor. *moralium* 22. *cap.* 1. *aliiqae*.

3. dist. 34. n. 7. & dist. 36. n. 21. Præterea Habitus perfectissime ornans intellectum prudentia est: ipsa enim est de omni agibili, & quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia. Ergo ipsa dictante alienum esse suo domino reddendum, dictat quoque fortiter id esse exequendum, debitaque cum moderatione: ergo nisi insint fortitudo & temperantia, nec justitia aderit, nec intellectus præditus erit perfectissima notitia dictante de omnibus conditionibus, & circumstantiis justitiæ necessariis; etsi polleat interim scientia quadam morali. Quare jure scribit Philosophus 6. Ethic. cap. ultimo, *prudentiæ uni existenti omnes inerunt virtutes*. Sunt igitur virtutes morales adinvicem connexæ.

S. Thomæ rationes principales, quas ipse non approbat. Contra, sicut virtutes morales perficiunt partem animæ appetitivam, sic intellectuales perficiunt intellectivam. Intellectuales autem virtutes non sunt connexæ; non enim quisque præditus una scientia, callet & cæteras. Rursus, si foret admittenda hæc connexio moralium virtutum, maxime quia connecterentur per unam prudentiam, vel in una prudentia; hoc autem est falsum: nam quis esse potest valde prudens circa materiam unius virtutis, & imprudens circa aliam, ut constat experimento.

S. Thomæ sententiam, Doctor probabiliorem putat Henrici positione. Respondeo. Quidam convenientes cum sententia (quam rejecimus) in asserenda necessaria connexione moralium virtutum, rem ipsam tamen aliter, & melius, ut videtur, declarant. Fatentur ergo fieri posse, ut acquiratur habitus quantumcunque perfectus in genere naturæ ex actibus frequenter elicitis circa materiam unius virtutis, absque eo quod acquiratur habitus alterius virtutis in genere naturæ, veruntamen opinantur eum habitum haud habiturum rationem virtutis, nisi aliis sit conformis virtutibus, per assuetudinem comparatis, & idcirco habitum sic intellectum non pervenisse, putant, ad perfectionem virtutis; & propterea stare posse sine aliis. Cæterum habituum virtutum necessariam esse concordiam, nec unum subsistere posse sine aliis in gradu virtutum, ut dictum est.

(a) Contra, Nec is modus explicandi nobis probandus videtur. Et quidem in sententia opinantium, moralem virtutem esse per se ens, & per se unum in genere qualitatis, evidentius deduceretur improbatio; sed quia sentimus hypothesim illam non esse veram; ideo ex alio principio arguitur sic. Virtus cum omnibus, quæ sunt de per se ratione virtutis, generatur ex actibus conformibus rectæ rationi, adeout ultra naturam actus vel habitus, ratio actus vel habitus virtuosi non requirat aliud, quam conformitatem ad rationem rectam; dicente Aristotile 2. Ethic. cap. 6. *Virtus est habitus electivus in medietate consistens quoad nos determinata ratione, & ut utique sapiens determinabit*: Sed habitus, vel actus abstinendi a carnibus diebus vetitis, esse potest conformis rationi rectæ non concurrentibus aliis virtutibus; ergo frustra videtur comminisci connexio hæc virtutum, cum obtineri queat una sine aliis. Assumptum patet: nam non recte eliget quis circa materiam temperantiæ, nisi præcedat recta ratio dictans de tali eligibili: potest autem præcedere dictamen rectum circa materiam unius virtutis, absque omni dictamine rationis circa materiam alterius virtutis.

Deinde ex hypotesi de necessaria virtutum connexione sequitur, quamlibet virtutem esse alteri rationem essendi virtutem, quod nemo dixerit. Sed probatur consequentia: Nam si habitus temperantiæ non induit naturam virtutis, nisi alia concomitante virtute, ut fortitudine; ergo fortitudo virtus inquantum temperantiam concomitans, est ratio, cur ille habitus sit virtus; & pari ratione e converso temperantia ut concomitans, erit fortitudini ratio essendi virtutem: consequens autem est plane falsum, alioquin aliqua erit virtus, antequam sit virtus, & ita nulla prima erit virtus, & ultra nulla virtus erit.

Hæ deductiones declarantur. Etenim intelligendo habitum illum de genere qualitatis, qui esse debet temperantia virtus: si virtus esse nequit nisi alia concomitante virtute ut fortitudine; igitur fortitudo prius fuit virtus quam temperantia sit virtus; & interim nihilominus haud potest fortitudo esse virtus, nisi concomitante temperantia virtute in dogmate illorum igitur fortitudo asseritur virtus priusquam sit revera virtus. Ex hypotesi contraria una virtus esset ratio essendi alteri & e contra, foretque virtus priusquam virtus esset.

Consimiliter probo, fore ut nulla esset prima virtus. Nam non temperantia; hæc enim haud esse virtus potest nisi cum comitatu omnium aliarum, & quidem habentium rationem virtutis.

Responsio. Aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, & licet in ratione qua est talis habitus unus alium præcedat, non tamen in ratione qua est virtus: sed omnes habitus seu prius seu posterius generati induunt naturam virtutis ex ratione propria, mutuaque concomitantia. Quamvis responsio hæc videatur probabilis; Contra tamen arguo, quia ex hoc, illud inconveniens sequeretur, quod unus actus generaret omnes virtutes morales in *esse* virtutis. Idque probatur: Nam supponendo habitum temperantiæ generatum, & subinde habitum fortitudinis pariter inductum in simili gradu, attamen nullus horum habituum virtus erit, quousque quilibet habitus sit in eo gradu in quo est virtus; aut igitur quilibet habitus erit ante alium virtus, vel esse poterit; & concluditur principale propositum, nempe unum habitum esse posse virtutem sine alio, ac proinde non esse virtutes necessario connexas: aut non; & tunc omnes habitus simul fient per unum actum in *esse* virtutis, quod ut prædiximus apparet valde inconveniens; quia ille actus videtur esse unius virtutis, & sicut foret actus unius virtutis, si ipsa præexisteret virtus, ita est unius dumtaxat generativus virtutis igitur non omnium. Responsum hoc probabile putat Doctor, sed efficaciter convellit atque ejus rationem identidem urget ac exagerat Vasquez loco citato.

Deinde rationabilius videtur, species ejusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quam duo genera; siquidem magis inclina-

(a) Quorumdam Thomistarum opinio est moralem bonitatem per se convenire actui humano.

Contrarium docet Doctor 1. *dist.* 17. *q.* 3. 2. *dist.* 41. *quodlib. q.* 18. *& alibi*. De qua re actum supra *q.* 18. Vasquesius 1. 2. *disp.* 88. *cap.* 2.

Optime declaratis his Scoti deductionibus *cap.* 4. sententiæ Magistri adhæret ut probabiliori, juxta quam & declarat S. Thomæ sententiam. Sed sensui Vasquesii repugnare literam Aquinatis & invitum ac reluctantem trahi in dogma Scotistarum reliqui S. Thom. Commentatores abunde reclamant. Sed videndus Poncius *in Comm. n.* egregie hæc omnia pertractans, ac excludens Thomistarum evasiones.

clinatur aliquis ad ordinate se habendum ex virtute, qua pollet circa materiam magis conjunctam materiæ virtutis, qua est præditus, quam circa materiam magis remotam, magisque ab alia distinctam; materiæ autem specierum ejusdem generis magis sunt connexæ, ac sint materiæ diversorum generum. Atqui species ejusdem generis virtutis non sunt connexæ, ut virginitas, & castitas conjugalis: ergo multo minus existimandum est, esse necessario connexa ipsa genera virtutum.

Has rationes nititur solvere *hic* S. Thomas 6. *Ad primum* sed cōtra Doctrinā ejus vadunt deductiones Magistri Scoti.

Postremo, aliquis esse potest naturaliter inclinatus ad actus unius virtutis, & non alterius: sicut naturale temperamentum alicujus impellit ad irascendum, sic ut de facili concipiat iracundiam, etsi perinde non sit inclinatus ad concupiscientiæ actus exercendos. Is igitur potest facilius exercere se circa actus ad quos suapte natura est pronus non autem circa illos, ad quos natura non propendit: acquiret igitur virtutem circa hos, & non circa illos. Rursus qualitercumque aliquis sit natura inclinatus, potest habere materiam exercendi se circa actus unius virtutis & non alterius. Exemplum. Religiosus habet opportunitatem exercendi se in passionibus coercendis, non vero circa terribilia bellica aggredienda vel sustinenda; igitur generabit in se temperantiam sine fortitudine.

(a) Est ergo dicendum, morales virtutes nec secundum genera sua, quæ communiter assignantur. *Justitia. Fortitudo, & Temperantia* nec secundum generaliora, quæ sunt virtutes disponentes ac perficientes affectum ad se ipsum vel ad alium esse necessario connexas.

Porro ultra rationes hactenus deductas contra duas opiniones improbatas, occurrit præterea persuasio talis. Virtus una est aliqua hominis perfectio, sed non omnimoda; alioquin satis esset adæquatæ perfectioni ipsius virtus una moralis. Est igitur virtus una perficiens hominem ex parte. Quoties autem sunt plures perfectiones partiales, idem perfectibile potest esse simpliciter perfectum penes unam perfectionem in summo, & item simpliciter imperfectum quoad aliam, sicut patet in homine, cujus est habere multas perfectiones organicas. Is inquam pollere potest una ex eis in summo, ut visiva virtute, & interim carere audiendi facultate & ita de aliis. Fieri proinde potest ut quis bene sit dispositus circa materiam temperantiæ, & interea reperiri expers perfectionis circa materiam alterius virtutis; & per consequens esse potest simpliciter temperatus, etiam quoad quemcumque gradum afficientem habitum temperantiæ etsi non sit fortis: haud tamen erit simpliciter perfectus in genere moris sine aliis virtutibus perficientibus ejus affectum: quemadmodum non erit perfecte sentiens simpliciter, nisi omnibus polleat sensibus: Attamen non est minus perfecte temperatus, licet sit minus perfecte moralis: sicut non audiens non est minus perfecte videns, licet sit minus perfecte sentiens.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, tum allatas, tum consimiles, quæ afferri possunt auctoritates sic fore intelligendas; nempe virtutes esse connexas, & concatenatas, quatenus dum una sola ornat animam, non ita bene salvatur sine alia, contra vero simul pluribus inhabitantibus una auxilio est alteri, & fortius resistunt ingruentibus tentationibus circa diversas materias. Cæterum ex hoc non fit nec sequitur unam esse alteram, aut perfectionem essentialem alterius, ut latius dictum fuit *articulo præcedenti*.

Ad secundum respondeo, Prudentiam intensive & extensive perfectam utique dictare de omni agibili, & quoad omnem conditionem, sive circumstantiam agibilis, sed unamquamque virtutem seorsim acceptam tali prudentia non indigere; solum enim necessario postulat, atque essentialiter pendet a prudentia dictante de materia ipsius, ac præscribente modum vel medium & finem, a quo ipsa virtus accipit speciem & unitatem. Ut igitur prudentia hæc non dictat, nisi de hac virtute, ita nec ad inexistentiam ipsius sequitur necessario adfuturas cæteras morales virtutes.

Responsio: & si id dictamen rectum dici queat

(*a*) Solutio Magistri Scoti, virtutem unam etiam in gradu perfectissimo, subsistere posse sine aliis. Mag. Richardus 3. *dist.* 36. *art.* 1. *q.* 1. 6. *ex istis* scribit. Auctoritates quæ asserunt connexionem inter virtutes politicas, aut loquuntur secundum opiniones Stoicorum existimantium virtutem sitam esse in indivisibili; & quia per absentiam virtutis inest vitium, & vitium quodcumque impedit virtutem attingere punctuale medium; ideo putabant esse non posse unam virtutem sine aliis. Quidam ergo ad mentem illorum loquuntur de connexione virtutum. Aut Sermonem faciunt de eis secundum esse perfectum politicæ virtutis; ut Philosoph. 6. *Ethic. cap.* 16 & Gregorius super illud Job. 1. *Ne forte peccaverint &c.* aut secundum earum conditiones generales, quæ sunt virtutibus appropriatæ, cujusmodi sunt *discretio, rectitudo, firmitas, & moderatio*, quarum prima appropriatur prudentiæ. Secunda justitiæ, tertia fortitudini, quarta temperantiæ. Hæc ille. Ad quem sensum putamus Hieronymum loquutum. Item ait. Virtutes esse connexas *participatione, non proprietate*.

Bonaventura 3. *dist.* 37. *art.* 1. *q.* 3. Convenit, inquit, loqui de virtutibus politicis, quantum ad propria, & quantum ad appropriata. Si quoad appropriata, est in eis connexio, quia singulis conveniunt conditiones omnibus communes; quoad propria vero dupliciter potest intelligi, nempe aut simpliciter, aut secundum statum perfectionis. Hoc secundo modo est in eis necessaria connexio, quia una virtus nunquam perfecte habetur, nisi cæteræ habeantur. Primo modo, sive secundum omnem statum, sic non oportet omnes adesse cum una habetur. Sic enim sunt ab acquisitione, & una potest acquiri sine alia.

Durandus *eadem dist. q.* 3. concedit morales virtutes nullam inter se habere essentialem connexionem seu dependentiam; quia accipiendo virtutem moralem, etiam secundum esse perfectum una non dependet ab alia immediate, & essentialiter; idque probat ex eo, quia illarum virtutum sunt objecta diversa, in nullo ad invicem dependentia, diversique fines particulares, & proprii, dantes speciem & unitatem virtutibus actibusque earum, ergo & ipsæ pariter sunt essentialiter inconnexæ.

Contendit tamen esse necessario connexas ratione tertii; quod tertium vult esse prudentiam: & prudentiam dicit non esse perfectam, nisi simul ei correspóndeant omnes virtutes perficientes, & rectificantes appetitum; sed de his actum tum hìc, tum *q.* 50. *art.* 1. in incidenti.

Mayron. 3. *dist.* 37. *q.* 2. *art.* 13. dicendum; inquit, quod virtutes morales sunt connexæ in habitudine ad justitiam legalem, quia per hanc justitiam homo bene se habet ad totam legem [illegible], & per consequens habet actus imperatos [illegible] virtutum; qui habet hanc justitiam nequit legem non diligere, quia aliud non est legem diligere, quam justitiam legalem habere. Hoc autem est intelligendum de lege naturali morali, quæ universalis est. Quare ergo major pars hominum est vitiosa, cum esse virtuosum sit humanæ speciei perfectio? Absurdum enim videtur speciem aliquam majori ex parte frustrari sua naturali perfectione. Responsio. Vel humana species expectat alium statum in quo perficiatur, vel major pars hominum est virtuosa; unde non propter quemcumque actum corrumpitur virtus. Sed quando quis enormiter secundum mores delinquit, vel nimis in vitiis se nutrit, tunc perit habitus virtutis. Et sicut venialia stant cum gratia; ita cum levibus vitiis stant virtutes, non autem cum enormibus. Hæc ille, sed cum neget virtutum connexionem per habitudinem ad prudentiam; quia potest non sequi recta electio; & justitia hæc legalis sita sit in legis naturalis dilectione, qui fieri potest ut dilectio hæc sit recta, nisi confesse se habeat dictamini recto? Aliud autem non est connecti virtutes in prudentia, quam in dictamine recto; ergo connecti non possunt per habitudinem ad justitiam legalem, nisi una nectantur per prudentiam.

Vasquez *loc. cit. cap.* 4. *n.* 24. optime has auctoritates declarat per Doctrinam Hyeronimi *lib.* 1. *contra Pelagianos* dicentis *virtutes esse connexas participatione, non proprietate*.

Dist. 36. cit. 6. *Aliud dubium à n. 15. & seqq.* circa hæc versatur tota doctrina Thomistarū in præsenti quæsito. Videndæ Poncii commentationes.

queat scientia practica quædam, non tamen prudentia erit: hæc siquidem complectitur, ac versatur circa materiam omnium virtutum; ac propterea ipsi uni prudentiæ inexistenti, omnes inerunt virtutes. Proprie ergo loquendo de prudentia, ipsa non est sine virtute morali, quia est ratio recta confesse se habens appetitui recto: qui appetitus rectus non est sine virtrute morali: adeoque quicumque habitus generatus in intellectu, licet practicus, & rectus; idque seu circa finem universalem, vel particularem, sive circa media eorum finium assequtioni necessaria; nisi concomitetur recta electio voluntatis circa eadem, prudentia non est nuncupanda. Prudentia enim est circa ordinata ad finem, cum sit habitus consiliativus; consilium autem non est de fine, sed de entibus ad finem, qualibet proinde virtute prudentiam prærequirente, & vicissim prudentia coexigente reliquas tres virtutes partis appetitivæ, manifestum est, unam virtutem haud coexistere posse sine aliis.

Contra etsi hæc probabiliter dici videantur; tamen prudentia non solum est circa media ordinata ad consequendum finem ultimum, sed etiam dictat de ipso fine, saltem particulari, puta de Castitate. Nam virtus moralis necessario sequitur ordine naturæ prudentiam aliquam: ex electione autem finis particularis, ut castitatis, gignitur virtus moralis; igitur hanc electionem præcedit aliqua prudentia; igitur non est sic coarctanda prudentia, ut tantum sit habitus circa media ordinata ad consequendum finem in particulari electum.

Deinde si contraria hypothesis esset vera, non esset una prudentia uni correspondens morali virtuti. Virtus siquidem moralis una est unitate finis, ad cujus electionem principaliter inclinat. Si autem ad dictandum de tali fine, nulla esset pru dentia, sed tantum de mediis ad ipsum finem conducentibus, nullum esset objectum unum, a quo esset unitas prudentiæ dictantis, sed multæ potius prudentiæ forent astruendæ circa multa media ad finis assequutionem necessariæ; & nihilominus una tantum inexisteret virtus moralis, ex unitate finis objectique formalis, igitur tum propter naturalem prioritatem prudentiæ ad virtutem moralem, tum propter unitatem prudentiæ respectu unius virtutis moralis, videtur esse concedendum, habitum practicum recte dictantem de fine particulari, esse proprie prudentiam.

Nec obstat quod prudentia dicatur habitus consiliativus, & ita ad fines discursivus: Nam de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo a principio practice accepto a fine universali ad particulares; isque discursus prima est consiliatio, quamvis communiter dicatur consilium esse de mediis virtutum.

Quod etiam additur, oportere prudentiam confesse se habere appetitui recto, non movet; quia prius natura non involuit aliquid de ratione sua dependens a posteriori, prudentia est virtute morali natura prior, quia definit ipsam, est igitur concors recto appetitui, quatenus prudentia talis cognitio est, cui, ut appetitus sit rectus, esse debet neccessario conformis, seu in eodem dictante recta sequatur electio, seu non.

Quapropter asserimus habitum generatum ex rectis dictaminibus, sive circa fines quosdam particulares, qui sunt proprii fines moralium virtutum, seu circa media ad eosdem fines ordinata, esse proprie prudentiam, licet electio recta non sequatur in eodem dictante; atque ita non erit necessaria connexio alicujus virtutis moralis ad prudentiam dictativam de sua materia, & ulterius virtute una existente utique suæ regulæ confesse se habente, a qua essentialiter dependet, non oportet alias existere virtutes, cum prudentia dictans circa materiam castitatis & temperantiæ, non dirigat, nec ostendat quid facto opus sit circa materiam fortitudinis; nec etiamsi dictaret, oporteret, ad ea dictamina sequi electionem circa ejusmodi materiam.

S. Thom. *hic §. Ad tertium.*

Ad primum pro negativa sententia, respondetur sic. Virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis & artibus, & ideo non invenitur in eis ea connexio, quæ invenitur in virtutibus moralibus. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore, & odio, ad quasdam alias terminantur scilicet delectationem, & tristitiam, & similiter omnes operationes, quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, & etiam ad passiones, & ideo tota materia moralium virtutum, sub una ratione prudentiæ cadit.

Præclare hæc a Poncio & Vasquesio pertractantur *loc. cit.*

Contra: Sicuti scientia Geometriæ ab objecto formali accipit speciem & unitatem, & scientia naturalis similiter, ita quoniam earum scientiarum objecta ad invicem connexa non sunt, fieri potest, ut quis præditus sit scientia Geometriæ, & non naturali. Atqui singulæ morales virtutes a propriis objectis formalibus accipiunt speciem & unitatem, eaque objecta non præseferunt eam connexionem, ut occurrente uno de necessitate obiiciantur & alia, circa quæ versantur virtutes seu recta electio voluntatis: imo quædam una subsistere non possunt, uti sunt objectum virginitatis, & continentiæ conjugalis; liberalitatis, & voluntariæ paupertatis, & quædam alia; ergo sicuti inconnexæ sunt virtutes intellectuales, ita & morales.

3. dist. 34. n. 11.

Deinde, quamvis passiones omnes de amore vel odio proficiscantur, atque ad illas, ut ad principia ordinentur, attamen habitus, quo ordinatur concupiscibilis ne immoderate appetat, sed juxta dictamen rationis rectæ non necessario secum postulat habitum, quo bene disponitur irascibilis, ne immoderate velit offendens propellere. Nam concupiscenti ordinate concupiscibile, nullum offendens occurrere potest: ergo ex ordine passionum ad amorem, & odium non concluditur connexio moralium virtutum.

Denique quod dicitur materiam omnem moralium virtutum cadere sub unam prudentiam, ac propterea esse connexas rectas electiones circa objecta virtutum: nihil est, ut patet ex dictis *supra & q. 50. art. 1. in incidenti* nisi intelligatur de prudentia intensive, & extensive perfecta. Sed jam ostendimus habitum inclinantem ad electiones rectas circa materiam fortitudinis, non postulare hanc prudentiam ut rectus sit, sed satis esse prudentiam quandam, nempe militarem, qua instructi Duces exercituum, recte eligant momenta temporum bellum commitendi, adeo ut exinde victoriam reportent.

Ad secundum ita respondetur: ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam

tiam

tiam sicut principia : at factibilia non se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ & non in alia: nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii: sicuti si quis erraret circa principium Geometriæ nequiret eam scientiam acquirere.

Hanc doctrinam amplectitur Magister Riccardus 3. *dist.* 36.*art.* 1.*q.* 3. §. *Ad tertium* ex eo principio quod ut rectitudo affectus pendet a prudentia, ita vicissim prudentia non est, ubi electio non est recta. Sed Scoti sententia ex contrario principio procedit.

Nos dicimus, hanc solutionem non esse probandam, aut certe hanc controversiam magis ad nomina, quam ad res ipsas pertinere. Isti quippe fatentur, ex ratione recta præcedente, oriri posse rectam electionem: attamen non esse id dictamen nuncupandum prudentiam nisi dirigat circa materiam omnem virtutum. Nos contra ostendimus ex rectis dictaminibus circa objectum unius virtutis gigni habitum prudentiæ; alioquin electiones non gignerent in appetitu virtutem, quæ per rectam rationem definitur. Fieri autem potest, ut non occurrat opportunitas, aut necessitas ulla eliciendi actus circa materias aliarum virtutum. Ergo recta ratio, quæ fuit mensura electionis rectæ, proprie est habitus prudentiæ, non quidem undequaque perfectæ, sed talis, quæ sufficiat uni virtuti. Quapropter argumentum est concedendum.

3. dist. 36. §. *de alia parte hujus articuli* sed videsis art. 1. *q.* 54. *cit.*

ARTICVLVS II.

Utrum virtutes morales possint esse sine Charitate.

Doctor 3. dist. 36. §. De tertio articulo. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 65. *art.* 2.

Videtur virtutum moralium perfectio haud obtineri posse sine charitate. Hoc enim videtur docere diserte Augustinus lib. 4. cap. 3. contra Julianum: *Sed absit*, inquiens, *ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus. Absit autem ut sit justus vere, nisi vivat ex fide. Justus enim ex fide vivit.*

Præterea Joan. 1. cap. 3. *Qui non diligit manet in morte*. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis: ipsæ enim sunt quibus recte vivitur; ut Augustinus docet 2. *de lib. arbitrio cap.* 18. & 19. ergo esse non possunt sine dilectione ex charitate.

Confirmatur; ad Rom. 14. super illud, *omne quod non est ex fide peccatum est*; dicit glossa Augustini, *ubi deest agnitio veritatis falsa est virtus, etiam in bonis moribus.*

Contra; Virtutis moralis definitio potest simpliciter & perfecte salvari in alio, nulla intellecta virtute Theologica; ergo optime morales virtutes subsistire possunt in aliquo sine charitate.

Respondeo, dici potest morales virtutes veras & proprias subsistere posse in aliquo, absque charitate; sed propter auctoritates, quibus aliqui contrarium adstruere nituntur, intelligendum, nullam virtutem inclinare in finem ultimum, nisi mediante illa, cujus est per se respicere finem ultimum, eaque sola charitas est, ipsius est enim immediate respicere finem ultimum, reliquæ vero eundem media charitate, vel per charitatem attingunt. Quatenus autem virtutes quædam instrumenta sunt perficiendi hominem, sint oportet instrumenta ordinandi ipsum ad finem ultimum, in quo sita est sui ipsius ultimata perfectio; ideo virtutes sunt imperfectæ sine charitate, quippe quibus non datur, hominem ad finem ultimum ordinare, & perficere sine charitate; verum quia perfectio ex charitate adveniens virtutibus, ut imperfectio ob absentiam objecti suppleatur, non afficit speciem vel essentiam earundem, ideo quælibet esse potest simpliciter perfecta in propria specie absque charitate. Quicquid enim intrinsecus pertinet ad rationem formalem cujusque, inest eis etiam non intellecta charitate. Dicuntur ergo informes sine charitate & formari per ipsam, quatenus de charitate est, ut ordinentur ad ulteriorem finem & fines ipsarum in ultimum finem; qua in ordinatione invenitur ultima earundem, ac consumata perfectio, extrinsece tamen ut refertur ad species ipsarum, ut dictum est.

Controversia hæc magis pertinet ad nominalem acceptionem *Virtutis* quã ad res ipsas. Nam Doctor diserte fatetur absente charitate imperfectas esse morales virtutes. Quare eadem est sententia *hæc* S. Thomæ, & Scoti. Quamvis Cavellus *in Scholio*, notet Doctoris sententiam, haud consonam esse doctrinæ Aquinatis; quod & Poncius in Comment. annotavit. Sed videndus S. Thom. *infra art.* 4.

Atque hanc ipsam sententiam magnifico sermone luculenter exprimit August. *de Patientia cap.* 26 *& habetur dist.* 3. *de Pœnitentia cap.* 49. *Si quis*, inquiens, *non habens charitatem, quæ pertinet ad unitatem spiritus & vinculum pacis, quo Catholica Ecclesia congregata connectitur, in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famem, nuditatem, persecutionem, pericula Carceres, vincula, tormenta, gladium, vel flammas, vel bestias, vel ipsam crucem, timore gehennarum, & ignis æterni, nullo modo, ista culpanda sunt, imo vere & hæc laudanda patientia est. Non enim dicere poterimus, melius ei fuisset, ut Christum negando nihil eorum pateretur, quæ passus est confitendo; sed existimandum fortasse tolerabilius ei futurum consilium, quam si Christum negando, cuncta illa vitaret; ita ut illud quod ait Apostolus.* Si tradidero corpus meum, ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest: *nihil prodesse intelligatur ad regnum cœlorum obtinendum, non ad extremi judicii tolerabilius supplicium subeundum. Hæc ille.*

1. Corinth. Cap. 13.

Juxta quæ intelligendæ sunt ejusdem auctoritates, quibus asseritur, virtutes non esse veras sine charitate, quatenus destitutæ perfectione, qua ornari possent per charitatem non perducente ad regnum æternæ beatitudinis, nec instructi moralibus virtutibus, sine illis perfecte in Domino gloriantur, quia ipsarum fines virtutum, in ultimum finem non ordinantur. Attamen ad hoc ut virtutes morales perfectæ sint in specie sua, minime Theologicas requirunt, quamvis sine ipsis careant ulteriori perfectione, ad quam utique possent attingere.

Videsis Ponc. *in Comment.* hoc ipsum variis August. Testimoniis convincenté.

ARTICVLVS III.

Utrum Charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Doctor 3. *dist.* 36. §. De tertio articulo. *V.* Sed si e converso. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 65. *art.* 3.

Respondeo dicendum, Virtutes Theologicas non præexigere, aut coexigere habitum moralium virtutum, saltem acquisitarum quod & evidenti constat experimento. Nam si aliquis vitiis multis addictus, & subinde habitibus ad eadem inclinantibus gravatus, de novo convertatur, huic in pœnitentia infunduntur omnes virtutes Theologicæ, non tamen morales (nam nobis non videtur fore asserendas virtutes morales per se infusas, ut expositum fuit supra *q.* 63. *art.* 3.) quod evidens est ex eo, quia

Hoc non inficiatur S. Thom. sed in *presenti articulo* contrarium asserens, loquitur de moralibus per se infusis non de acquisitis. Quare Cavellus *in Scholio* aliud adnotans, fallit legentes.

is,

is, qui nuper justificatus est, non operatur delectabiliter aliquid eorum, ad quæ inclinant habitus moralium virtutum; imo delectabilius ei esset exire in actus secundum inclinationem habituum virtutibus contrariorum, quos ex frequentibus actibus sibi indiderat. Ergo virtutes Theologicæ non præexigunt, nec secum deferunt habitus moralium virtutum.

ARTICULUS IV.

Utrum Fides & Spes possint esse sine Charitate.

Doctor 3. dist. 31. §. Respondeo *& dist. 36. §.* Quantum ad quartum articulum *S. Thom. 1. 2. q. 65. art. 4.*

Virtutes Theologicas non esse necessario connexas.

RESpondeo dicendum, Fidem & Spem reperiri posse sine Charitate, ac proinde Theologicas virtutes non esse connexas inter se. Et quidem in patria mansurus est habitus, & actus charitatis, non vero habitus actusque fidei, & spei. Frustra siquidem ibi ponerentur illi habitus, quorum inclinatio foret tunc impossibilis. Fides autem ex sua ratione inclinat in verum latens, & spes in bonum commodum absens. Hæ autem inclinationes haberi non poterunt in patria, ubi erit verum patens, & bonum possessum. Hi igitur habitus non nectuntur necessario cum charitate; siquidem ipsis deficientibus manet charitas in patria.

Verum nec in via quidem sunt hi habitus necessario connexi cum Charitate. Nam fidelis peccans, excidit charitate, manet tamen in ipso fidei, atque spei habitus, supponimus enim non deliquisse infidelitate & desperatione; igitur ex ratione habituum in existendo, non est necessaria connexio fidei & spei cum charitate.

Deum posse unam dare virtutem theologicam sine aliis, sed de facto omnes simul infundere.

Utrum autem *in fieri* vel in infusione connexæ sint hæ virtutes Theologicæ, adeo ut unam nequeat largiri Deus sine aliis? Dicimus citra omnem repugnantiam Deum infundere posse unam sine aliis, de facto autem aliter evenire ex Dei liberalitate. Nam quæcumque separari possunt in *esse*, potest Deus separare in *fieri*; ac propterea quantum est ex se non necessario connectuntur in infusione, sed ex liberalitate divina connectuntur, nec unam donat Deus sine aliis; ad magnificentiam quippe ipsius pertinet totum hominem perficere: quemadmodum enim nullum secundum corpus sanitati restituit, nisi perfecte: ita etiam spiritualiter neminem sanat nisi perfecte. Perfecta autem sanitas hominis est perfici fide supernaturali, quoad intellectum, & ornari spe, & charitate, quantum ad voluntatem. Quare de *pœnit. dist. 3. cap. sunt plures*, scribitur. *Nunquam aliquem sanavit, quem omnino non liberavit. Totum enim hominem sanavit in sabbato, quia & corpus ab infirmitate & animam ab omni contagione liberavit.*

Sed nunquid Fides, & Spes Charitate non formatæ vere & proprie virtutes dicendæ sunt? Responsio, hanc quæstionem eandem habere solutionem putamus ac illam, cum de moralibus virtutibus, absente charitate, quæritur an sint vere virtutes? siquidem fides, & spes in specie sua esse possunt perfectæ, quamvis charitate non formentur. Hæ quippe eodem modo esse possunt principia propriorum actuum in ordine ad propria objecta, formatæ ac informes; etsi perfectionem illam ultimam, quam præseferunt, cum attingunt, atque versantur circa finem ultimum, profecto sine charitate habere non possunt; & hæc quidem perfectio tam in moralibus virtutibus, quam in istis, licet dicatur cummuniter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, sive per aliquem ordinem istorum, vel eorum actuum ad finem: potest tamen dici esse precipue in hoc, quod est acceptari a Deo, ordinante ad beatitudinem: sic quippe nulla virtus, nec actus ipsius acceptatur sine charitate, quæ sola dividit inter filios regni, & perditionis.

Videtur solutio Doctoris esse contraria sententiæ S. Thomæ sed attente consideranti perspicuum est utrumque eadem docere, ut in *antecedentibus* etiam fuit adnotatum.

In quonam consistat perfectio, quæ ex charitate advenit virtutibus informibus.

ARTICULUS V.

Utrum charitas possit esse sine Fide & Spe.

Doctor locis articulo præcedenti citatis. S. Thom. 1. 2. q. 65. art. 5.

REspondeo ex dictis *art. præcedenti* citra omnem repugnantiam Deum posse alicui infundere charitatem, sine fide, & spe, quemadmodum revera in patria sola manet in Beatis, fide atque spe excidentibus, quemadmodum etiam in via peccantibus insunt spes, & fides sine charitate. Quæcumque autem separari possunt in *esse*, valet Deus segregare in *fieri*; & ita de facto Christo Domino Deus elargitus est summam gratiam, non autem præditus fuit fide, & spe, cum fuerit perfecte beatus per intuitivam visionem Deitatis, ac proinde de possibili charitatis existentia non pendet a reliquis virtutibus fidei & spei. Reipsa tamen Deus infundens gratiam dat simul fidem, & spem, ut tribus Theologicis virtutibus perfecte anima ornetur ac perficiatur; sicuti neminem secundum corpus sanavit, quem non perfecte reddiderit sanitati.

QUÆ-

QUÆSTIO LXVI.

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum virtus possit esse major vel minor.
II. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.
III. De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.
IV. De comparatione virtutum moralium ad invicem.
V. De comparatione virtutum intellectualium ad invicem.
VI. De comparatione virtutum Theologicarum ad invicem.

ARTICULUS I.

Utrum virtus possit esse major vel minor.

Doctor locis in margine citatis. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 66. *art.* 1.



RESPONDEO, aliquorum est hic sententia talis. Aut est sermo de virtutibus speciei, aut de virtutibus ejusdem speciei; & primo modo manifestum est, unam virtutem esse alia potiorem & præstantiorem. Cum enim radix virtutum omnium sit ratio recta, quo magis virtutes rationi appropinquant, eo perfectiores dicendæ sunt. Quare prudentia rationem ipsam afficiens, jure cæteris præfertur virtutibus. Consimiliter inter appetitivas illa aliis præstat virtutibus, quæ magis rationem participat, cujusmodi est justitia. Deinde quæ irascibilem perficiunt, ut fortitudo, antecellunt iis, quæ ordinant concupiscibilem, quæ animæ portio minus participat rationem, ut dicitur 7. *Ethic. cap.* 6.

At loquendo de virtutibus ejusdem speciei, dupliciter virtus dici potest major & minor. Uno modo secundum se ipsam, alio modo penes minorem & majorem subjecti participationem.

Nos supra, *q.* 52. *art.* 1. & 2. agentes de augmento habituum; hunc modum dicendi & explicandi habituum augmentationem late exclusimus; ut subinde nihil sit addendum. Ad prudentiam quod attinet, quatenus ab his cæteris appetitivis virtutibus preponitur, agetur infra *art.* 3.

3. dist. 34. §. *Justitia vero*, num. 17.

Itaque approbantes partem primam *solutionis*, dicimus revera unam virtutem, spectata ipsius formali ratione, esse alia præstantiorem & perfectiorem. Et quidem genus justitiæ, quæ est virtus perficiens in ordine ad alterum, perfectius est omni virtute morali perficiente hominem ad se ipsum, uti sunt fortitudo, & temperantia. Inter species autem justitiæ *amicitia* est omnium perfectissima, ipsa enim est virtus ad alterum, *ex* 8. *Ethic. cap.* 1. & 9. & *cap.* 5. cæteris justitiæ speciebus præstantior: quia per illam quis dat se ipsum proximo quantum fieri potest, ipseque potest se dare, & proximus valet excipere & habere; hæc igitur amicitia est virtutum moralium prestantissima. Quatenus autem quis non semetipsum, sed sua proximo impertitur, aut sunt bona extrinseca, aut intrinseca spectantia ad victum humanum. De bonis extrinsecis, quæ indigent homines commutare, dicitur justitia commutativa. Si vero communicetur aliquid aliud necessario adjunctum, aut est regimen quod convenit præsidenti in Republica, dicique potest hæc justitia dominatio justa; aut communicatur subjectio justa, & appellatur obedientia; & utraque hæc justitia præferenda est justitiæ commutativæ; ut omnibus amicitia precellit; sicut dictum est.

2. dist. 16. q. 2. §. *Ad oppositum*.

2. *dist.* 6. *q.* 2. §. *Ad oppositum*.

4. *dist.* 14. *q.* 2. §. *Ulterior inquisitio*.

Ulterius ulcisci legis transgressiones est actus virtutis ad alterum, esse enim potest consonus recte rationi; neque is actus est justitiæ commutativæ, quæ versatur inter mercimonia, contractusque humanos: etsi ad hanc magis reducatur, quam ad distributivam: neque rursus est actus amicitiæ, nam vindicta respicit finem legis, eaque ordinatur culpa per pœnam statutam: & pœna inflicta aliquando destruitur penitus. At amicitiæ finis proximus est bonum amici, sed plectentis fontes, est resarcire legem, ejusque conservationem. Is itaque actus est nobilissimus inter omnes actus justitiæ in communi, ut distinguitur in commutativam; & adhuc actus præmiandi est nobilior actu ulciscendi, quia is soli Principi convenit: & insuper inter nobiliora extrema reperitur, nempe meritum, pro quo fit, & præmium quod confertur, & personam meritam, cui confertur, quæ utique excellunt pœnam, culpam, & reum, cui pœna infligitur. Quare actus virtutis vindicandi est quidem præstans pluribus perfectione, sed non est simpliciter nobilissimus inter illos, qui sunt ad alterum circa objectum creatum. Nam ut dictum est, amicitia est virtus justitia vindicativa præstantior.

Ubi supra §. *Alia conclusio*.

3. dist. 34. *notandum ulterius*.

Amplius, Proprius habitus perfectivus concupiscibilis est temperantia, & proprie perficiens (a)

(a) Pulchre hæc declarat Mag. Richardus 3. *dist.* 33. *art.* 4. *q.* 5. qui sustinet, inquit, habet pericula jam præsentia, cui aggreditur habet pericula jam futura. Difficilius est autem non moveri a rectitudine propter malum præsens quam ob futurum, sed videsis *cit. quæst.* 4. dist. 46. q. 1. §. *Ad secundum principale*.

ficiens irascibilem est fortitudo. Sicut enim concupiscibilis indiget ordinari circa ea, quæ sunt nata primo appeti, ne immoderate ad ea feratur, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate & citra dictamen rationis rectæ velit offendens propellere, & ulcisci de illo plusquam causa exigat. & habitus quo disponitur ad propellendum offendens, dici potest bellicositas. Sed ille, quo disponitur ad non repellendum, sed magis ad sustinendum, appellatur *patientia*: & quia difficilius est non repellere, quam repellere quod molestiam affert, vel damnum infert, ideo *patientia* est nobilissima fortitudo. Quare virtus hæc perfectione antecellit omnibus illis, quæ sub bellicositate continentur, cæteris paribus.

At nunquid temperantia est fortitudini præferenda, vel potius fortitudo temperantiæ perfectione antecellit? Nos dicimus, fortitudinem virtutem esse temperantia præstantiorem. Nam temparantia requirit in natura temperata esse posse aliquam delectationem immoderatam, quod utique est imperfectionis. Fortitudinem, qua afficitur irascibilis, nihil tale consequitur necessario, vel etiamsi inesse dicatur, tamen longe pejora sunt vitia, quæ insunt per concupiscentiam illis, quæ insunt per iram, ut late ostendit Arist. 7. *Ethic. cap.* 6. Bonus etiam Politicus per fortitudinem eligit subire mortem, vel exponere se tormentis, ut salva sit Respublica, idque est objectum eligibile secundum rationem rectam, quia finis est rectus, & laude dignus; nihil tale prestat temperantia virtus, adeoque fortitudo est ipsa præstantior, & utilior. Per fortitudinem quoque salvatur magis bonum rationis, quæ enim hominem deiiciunt ab usu rationis, sunt maxime, Timor, Desperatio, & Tristitia; Fortitudo hæc omnia arcet. Non quod fortis sit omnino impavidus, quia id ad audaciam pertinet; & nihil pavere est audacis. Fortis ergo est impavidus, & pavet ubi recta ratio dictat; imo Fortis sustinet quidem mortem, & vulnera, quoniam bonum, vel quoniam turpe non, mallet tamen ea non accidere, & faceret non evenire, si salvaretur in eventu bonum rationis. Fortitudo denique erigit desperantes, qui omnino ignavi sunt, & imbelles, & depellit tristitiam usum rationis absorbentem.

Richar. 3. dist. 33. art. 5. q. 5. 3. dist. 15. art. 1.

Mag. Aureolus 3. dist. 33. art. 3.

4. dist. 29. n. 21.

3. dist. 15. n. 26.

3. Ethic. cap. 1. de fortitudine virtute late differentem videsis Richard. 3. dist. 33. art. 4.

ARTICVLVS II.

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Mag. Sent. 3. *dist.* 36. *cap.* 2. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 66. *art.* 2.

VTrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minus in aliquo ferveant, quæstio est? Quibusdam enim videtur quod aliæ magis, aliæ minus habeantur ab aliquo: sicut in Job patientia emicuit; in David humilitas; in Moyse mansuetudo. Qui etiam concedunt, magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quam per aliam, sicut eam plenius habet quam aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt quam per charitatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi, quam per charitatem. Alias ergo magis, & alias minus in aliquo esse dicunt: sed nullam plenius cha tate, quæ c teras gignit. Hasque dicunt esse multas facies, quas memorat Apostolus dicens, *ex personis multarum facierum &c.* Alii verius dicunt, omnes virtutes & similes & pares esse in quocunque sunt, ut qui in una, alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis sit. Unde August. (virtutes quæ sunt in animo humano, quamvis alio & alio modo singulæ intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem: ut quicunque fuerint æquales, verbi gratia, in fortitudine, æquales sint, & prudentia, & justitia, & temperantia. Si enim dixeris æquales esse istos in fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur ut hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quia est illius fortitudo prudentior, atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.) Ex his clarescit omnes virtutes non modo esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute, ut Abraham fide, Job patientia, secundum usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maxime præfert, vel opus fidei, vel alicujus cæterarum virtutum præcipue exequitur. Unde & ea præ aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum, ut alibi Augustinus dicit in aliquo aliam magis esse virtutem: aliam minus, & unam inesse virtutem, & non alteram. Ait enim sic, Clarissima disputatione tua satis apparuit, non placuisse auctoribus nostris, imo veritati ipsi, omnia paria esse peccata: etiamsi de virtutibus verum sit; quia etsi verum sit, eum qui habet unam omnes virtutes habere: & eum qui unam non habet nullam habere: nec sic peccata sunt paria, quia ubi virtus nulla est, nihil rectum est: nec tamen ideo non est pravo pravius distortoque distortius. Si autem (quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius) ita sunt animæ intentiones, ut corporis membra, non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, & alius illuminatur amplius, alius minus, alius omnino caret lumine. Profecto, ut quisque illustratione piæ charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil: sic dici potest habere aliam, & aliam non habere, & aliam magis, & aliam minus habere virtutem. Nam & major est in isto charitas quam in illo, & ideo recte possumus dicere, & aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem, quæ pietas est, & in uno homine quidem, quod majorem habeat pudicitiam, quam patientiam, & majorem hodie, quam heri, si proficit: & adhuc non habeat continentiam, & habeat non parvam misericordiam: Et ut generaliter, breviterque complectar, quam de virtute habeo notionem. Virtus est charitas, qua id quod diligendum est diligitur. Hæc in aliis major est, in aliis minor, & in aliis nulla est: plenissima vero, quæ jam non possit augeri, quandiu hic homo vivit, in nemine est.) Hic insinuari videtur, quod aliquis ea ratione possit dici habere unam virtutem magis, quam aliam, qui per charitatem magis afficitur in actu unius virtutis, quam alterius: & propter differentiam actuum, ipsius virtutes magis vel minus habere dicitur. Potest & aliquam non habere, cum tamen simul omnes & pariter habeat quantum ad mentis habitum, vel essentiam cujusque. In actu vero aliam magis, aliam

2. Corint. 1.

August. lib. 6. de Trinit. c. 4. in principio.

Ad Hebre. 1. & Rom. 4. Jacob. 5.

August. in Epist. ad Hieron. quæ est 29. non longe a principio; Tom. 2. ibidem post medium Epist.

aliam minus habet, aliam etiam non habet: ut vir juſtus utens conjugio non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu.) Cur ergo non dicantur paria peccata? Forte quia magis facit contra charitatem, qui gravius peccat, minus qui levius. Nemo enim peccat, niſi adverſus illam faciendo, quæ & plenitudo legis. Ideo rectæ dicitur qui offenderit in uno, factus eſt omnium reus, ideſt, contra charitatem facit, in qua pendent omnia.

Ibidem ſed inferius paulo Rom. 13.

a. Jacob. 2. d.

ARTICVLVS III.

Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus.

Doctor 3. *d.* 33. §. Ad ſecundum. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 66. *art.* 3.

S. Thomæ fundamenta.

VIdentur virtutes intellectuales præeminere moralibus virtutibus, Etenim virtus moralis eſt in rationali per participationem, virtus autem intellectualis in rationali per eſſentiam, ſicut dicitur 1. *Ethic. cap. ult.* Sed rationale per eſſentiam, eſt nobilius quam rationale per participationem; ergo virtus intellectualis eſt virtute morali nobilior.

Præterea Illa virtus eſt ſimpliciter nobilior, cujus nobilius eſt objectum. Atqui objectum rationis eſt nobilius objecto appetitus. Ratio enim apprehendit aliquid in univerſali, appetitus autem tendit in res habentes *eſſe* particulare; ergo virtus intellectualis eſt nobilior virtute appetitiva.

3. diſt. 36. n. 20.

Præterea, Nulla electio eſſe poteſt moraliter recta, & actus virtutis, vel gignens virtutem, niſi ſit concors ſuæ regulæ ſuæque menſuræ, quæ eſt prudentiæ dictamen rectum, eſt igitur prudentia omni virtute morali prior, & ejuſdem menſura; cum ergo ſit prudentia prior, & menſura moralium virtutum, ſit oportet omnibus appetitivis virtutibus perfectior.

S. Thomæ ſecundum & tertium principale.

Contra; De ratione virtutis eſt bonum efficere poſſidentem: ſed ratione moralis virtutis nuncupatur homo bonus, non vero propter virtutes intellectuales, niſi fortaſſe ob prudentiam, ergo virtus moralis eſt melior quacumque intellectuali.

Rurſus, Finis eſt nobilior his, quæ ſunt ad finem, virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum, quæ ſunt ad finem; ergo virtus moralis eſt prudentia nobilior.

Reſpondeo. Aliqui propter rationes quæ concludere videntur intellectuales virtutes cæteris perfectione anteire, opinati ſunt prudentiam perfectione preſtare virtutibus appetitivis.

Hanc eandem Scoti ſententiam docet, lateque declarat Mag. Richardus. 3. diſt 33. art. 1. q. 8. ſed videſis dicta 1. p. q. 82. art. 3.

Nos hanc ſententiam minime approbandam eſſe arbitrantes, dicimus, prudentiæ quidem regulæ rationem attribui debere reſpectu appetitivarum virtutum, eaſque ſubinde natura præcedere, ſed non propterea illis perfectione præeminere. Declaratio: In ordine ad idem objectum nobilior potentia nobiliorem elicit actum, cæteris paribus, ideſt utraque agente pœnes omnem virtutem ſui. Nam in caſu non eſt exceſſus ex parte objecti, cum idem eſſe ſupponatur; igitur omnis exceſſus, & inæqualitas perfectionis, ipſis eſt attribuendus potentiis: nobilior autem, virtute preſtat imperfectiori.

Videndus Mag. Alenſis coll. 87.

Cum igitur circa bonum morale, quod eſt idem objectum ſit actus intellectus practici, & voluntatis, ſi utraque perfecte agat, hæc dictando, illa eligendo, ſimpliciter nobilior erit electio recta, quam dictamen rectum, & per conſequens habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu inducto per dictamen rectum, & quidem ſub eadem ratione formali, ſub qua appetitus inclinatur per virtutes morales ad eligendum, intellectus per prudentiam dirigit in eligendo, & in idem formaliter, in quod virtus inclinat, prudentia dirigit, quod probatur: Nam ſi prudentia non in idem formaliter dirigit, in quod virtus inclinat, igitur nunquam juxta directionem prudentiæ ſequeretur recta electio ſecundum virtutem, quandoquidem ſupponatur prudentiam dirigere in aliquid & dictare de aliquo ſecundum unam rationem, & virtutem inclinare in idem quidem materialiter, ſed ſecundum aliam rationem, non ſane materialem, ſed formalem atque objectivam. (a)

3. diſt. 33. §. Hæc opinio.

Ad argumenta. Ad primum dico virtutes morales non reperiri in rationali per participationem, hoc nomine intelligendo appetitum ſenſitivum, ut late explicatum fuit *ſupra q.* 56. *art.* 4. cum enim operatio ſecundum virtutes morales ſit operatio hominis, ſecundum quod homo, per quam proinde eſt laude dignus, reperiri nequeunt principaliter virtutes in parte ſenſitiva; opera enim hujus partis ſunt communia nobis, & brutis, ac propter illa nemo commendatur, niſi quatenus imperantur ac ſubduntur regimini liberæ rationis. Sunt igitur in voluntate ſtatuendæ virtutes morales, ipſaque eſt rationalis per participationem, non quemadmodum appetitus ſenſitivus, qui rationalis non eſt, niſi tranſumptive & metaphorice; ſed voluntas eſt ſimpliciter rationalis, licet non primo, cujuſmodi eſt intellectus primo & ſimpliciter rationalis.

3. diſt. 36. §. Licet iſtud videatur n. 18.

Ad ſecundum reſpondeo, aſſumptum eſſe concedendum cæteris paribus. Sed in *ſolutione* oſtendimus minorem eſſe falſam: nam aſſeruimus, idem omnino eſſe objectum formale prudentiæ rectæ dictantis, ac appetitus conſentanee ad dictamina recta eligentis. Quod & ulterius probamus. Nam virtus moralis eſt una unitate finis, ad cujus electionem principaliter inclinat. Si autem ad dictandum de illo fine, nulla eſſet prudentia (uti revera eveniret, ſi aliud prudentiæ aliud moralis virtutis ſtatuatur objectum) ſed tantum de mediis ad eum finem conducentibus dictaret, nullum jam eſſet objectum unum, a quo unitatem prudentia acciperet, ſed ex multis potius objectis, ſeu mediis conducentibus ad finem unum virtutis unius, multæ prudentiæ orirentur, atque ita haud prudentia una dicenda foret, ut nec eſſet unius virtutis regula una atque ſingularis; item prudentia dictans electionem objecti fortitudinis, haud inſervire queat ſatagenti eligere objectum temperantiæ aut quid ſimile; ergo idem omnino eſt objectum intellectus practici rectæ dictantis unum præ alio eſſe eligendum, ac appetitus eligentis conformiter ad dictamina illius.

Ad rationem ergo tactam in argumento de diver-

(a) Negat hoc Cajet. *in Comment.* dicens decipi Scotum aſſerentem idem eſſe objectum formale virtutis moralis, & prudentiæ; quamvis enim ſint circa idem agibile materialiter, attamen prudentia reſpicit illud ſub ratione veri, virtus autem moralis ſub ratione boni. Veri autem ratio eſt perfectior, quia abſolutior. Hæc ille. Sed non oportet de his hic diſceptare, quoniam late expenſa ſunt 1. *p. q.* 82. *art.* 3.

4. dist. 49. q. 4. in inciden-ti §. Aliter V. Secunda ratio.

diversitate objecti rationis & appetitus, respondemus sic. Actus nullus alio est perfectior cæteris paribus, nisi quia objecto conjungit perfectiori. Si ergo actus voluntatis unit appetitum rei in se, ut in se est, actus vero intellectus non nisi rei, ut objectum est in cognoscente; quoniam objectum perfectius in se est, ac esse queat in intellectu finito, in quo præcise adipisci potest esse cognitum & rationis, procul dubio objectum rationis imperfectius erit objecto appetitus.

Ad tertium respondeo, Concedendo, prudentiam suo modo regulam esse cæterarum virtutum, ac subinde eis omnibus natura priorem, quippe quæ alias generatione præcedat, actumque propterea omnem bonitate præditum morali; sed ob ejusmodi prærogativas aliud concludi non posse, nisi *secundum quid* prudentiam anteire moralibus virtutibus, non autem esse simpliciter perfectiorem.

S. Thom. hic §. Ad secundum.

Ad primum in *oppositum* respondetur sic. Secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, & non secundum intellectuales virtutes, propterea quod appetitus movet alias potentias ad suos actus. Quare hac ratione non probatur, nisi morales virtutes antecellere prudentiam *secundum quid*.

3. dist. 33. §. Secunda ratio.

Contra hoc. Quoniam appetitus pro dominativa sui potestate, movens alias potentias ad proprios actus, atque operans secundum virtutes, dicitur homo simpliciter recte operari, estque moraliter bonus; ergo virtutes morales sunt simpliciter prudentia perfectiores, & non tantum secundum quid. Probatio consequentiæ. Non habens in potestate sua propriam rationem, non facit opera laude, aut vituperio digna, ut dignus est laude, qui potens oblique agere, juxta rectam rationem operatur. Secundum quid autem operans, necessario recte agere potest ex imperio voluntatis. Simpliciter ergo est perfectior actus imperatus rectus actione recta imperata; ergo virtutes morales disponentes appetitum ad recte eligendum, & imperandum non secundum quid, sed simpliciter sunt anteponendæ virtutibus intellectualibus, juxta quas homo non est simpliciter bonus, nec ipsis inest perfectio ulla bonitatis moralis, nisi quatenus subduntur imperio appetitus recte eligentis; ac proinde inductum argumentum, est omnino concedendum.

S. Thom. hic §. Ad tertiũ.

Ad secundum est responsio talis Prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo, quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem: est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ.

Nos non improbamus hoc responsum; imo concedimus, medium rationis esse formale objectum virtutum secundum propriam uniuscujusque materiam; ac subinde circa idem formale objectum versari prudentiam, ac virtutem moralem illi correspondentem. Quo posito cum appetitus rationalis præstet rationi, simpliciter perfectior erit virtus moralis prudentia, etsi hæc secundum quid virtute morali sit præstantior.

ARTICULUS IV.

Utrum Justitia sit præcipua inter virtutes morales.

Circa præsens quæsitum ultra ea, quæ in primo articulo adnotata sunt, nihil præterea occurrit dicendum ex scriptis Doctoris.

ARTICULUS V.

Utrum Sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Ex Comment. Doctoris super 2. Metaph. cap. 1. n. 21. S. Thom. 1. 2. q. 66. art. 5.

Respondeo dicendum, Virtutum intellectualium præstantissimam esse sapientiam. Declaratio. In artibus mechanicis famulantes sunt illi, qui præceptis superiorum artificum obsequuntur, & isti præcepta statuentes & pronunciantes Architectores & sapientes recte appellantur: & quidem duplici de causa. Primo, quia ipsi non subduntur, nec ligantur legibus aliorum, sed magis e converso. Ars enim famulatrix ordinatur in finem superioris artis: sicut ars nautifactiva ordinatur in finem usualis. Altera causa est, quia inferiores persuadentur a superioribus, & non e converso: navifactor enim auscultat nautæ, aut gubernatori navis, docenti qualem formam congruat navi, ut utilis sit fini ab ipso intento. De communi autem sententia, sapientis est ordinare ac dirigere, non vero ordinari & dirigi: persuadere, non persuaderi, sapientiæ igitur virtute sui objecti, a quo accipit esse talem habitum, est maxima inter virtutes intellectuales, quippe quæ aliis imperat, eisque utatur; quod cæteris habitibus intellectum perficientibus attribui non potest. 1. dist 2. q. 2. n. 10. videndus art. 2. c. 57. supra & art. 2. q. 62.

Illa etiam est sapientiæ præstantia singularis quam exprimit August. 83. qq q. 63. dicens, *Nullo sapiente auctore fit homo deterior*. Siquidem sapiens ex perfectione habitus, quo pollet, id habet, quod manens sapiens, esse nequit proximo prima ratio deficiendi, & aberrandi a via recta. Hanc prærogativam non habent cæteri habitus intellectuales. 2. dist. 37. ô, 16.

ARTICULUS VI.

Utrum Charitas sit maxima inter virtutes Theologicas.

Doctor 3. dist. 26. §. Hæc est igitur. *Et 4. dist. 14. q. 2* §. Alia conclusio. *S. Thom. 1. 2. q. 66. art. 6.*

Respondeo dicendum, Charitatem esse præstantiorem cæteris Theologicis virtutibus. Declaratio. Ternarius numerus virtutum Theologicarum conflatur Fide, Spe, & Charitate, hæ siquidem respiciunt immediate bonum increatum; id enim est credendum, sperandum, & diligendum. Fidei autem subjectum est potentia intellectiva, fidei enim visio succedit; reliquæ duæ virtutes Theologicæ appetitivæ sunt, atque in parte concupiscibili ut in subjecto reperiuntur. Veruntamen voluntas, cujus est concupiscere, gemina est præ-

Affectio justitiæ quæ est innata voluntatis libertas, nobilior est affectione commodi.

dita affectione, altera justitiæ altera commodi, secundum Anselmum *de casu diaboli cap.* 14. *& de concordia cap.* 19. Nobilior autem est justitiæ affectione nedum intelligendo de acquisita justitia, & infusa, sed etiam de innata, quæ est ingenita libertas, secundum quam quis potest velle aliquod bonum, non quatenus est sibi commodum conveniens, sed quatenus est in se bonum. At penes commodi affectionem, nequit velle hæc potentia bonum, nisi ut refertur ad se ipsum; atque hanc haberet proprietatem, si præcise foret appetitus intellectivus, omni carens libertate, sequente cognitionem intellectivam. Amare igitur aliquid in se bonum, est actus liberior magisque communicativus, quam desiderare illud sibi, magisque voluntati conveniens, in quantum prædita est ingenita sibi justitiæ affectione. Diligere autem bonum sibi, convenit voluntati, ut habet affectionem commodi, estque id bonum ei conveniens & delectabile, ac subinde is actus est minus liber, minusque communicativus, ac diligere bonum in se; quemadmodum igitur hæ affectiones aliam atque aliam rationem habent in voluntate, ita & habitus inclinantes ad actus ipsarum, oportet esse distinctos.

3. dist. 27. §. *In ista quæstione.*

Atqui nos appellamus *charitatem* virtutem affectivam qua perficitur voluntas, in quantum prædita est affectione justitiæ, tendens subinde in bonum infinitum, ut in se tale, etiamsi per impossibile non esset commodum, & conveniens amanti, ergo est simpliciter perfectior fide, cujus actus est *credere* quod latet; & spe, cujus est *concupiscere* bonum quatenus est commodum amanti. Itaque supremus is amor habitualis est amicitiæ amor, qui est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ, qualis amor est per spem concupiscere bonum infinitum esse mihi bonum: neque is actus esse potest nobilissimus: nam nobilius *esse* habet illud objectum in se, ac habet in alio quocunque a se diverso. Charitas ergo inclinans ad diligendum bonum infinitum in se, est præstantissima virtutum Theologicarum, ut etiam tactum fuit supra q. 62. art. 4.

Ex parte etiam objecti (a quo objecto virtus accipit unitatem & speciem) idipsum potest declarari. Siquidem ea virtus superior simpliciter censenda est, cui magis convenit ex objecto aliis imperare. Sed charitati ex objecto, qui est finis ultimus, magis convenit uti quacumque alia virtute, & Theologica & morali, quam e converso, sicut semper in actibus, & potestatibus ordinatis, habens finem superiorem universim utitur inferioribus omnibus; ergo charitas perfectione præstat fidei, atque spei, & multo magis cæteris omnibus virtutibus.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam,
II. Utrum virtutes intellectuales.
III. Utrum fides.
IV. Utrum remaneat spes.
V. Utrum maneat aliquid fidei, vel spei.
VI. Utrum maneat charitas.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Mag. 3. *dist.* 33. *cap. Unico. Doctor* 3. *dist.* 33. §. Tertia ratio. ℣. Præter istas rationes 4. *dist.* 45. *q.* 1. §. Hic est una opinio *S. Thomas* 1. 2. *q.* 67. *art.* 1.

De his Magist. Alensis coll. 76. art. 9 quæ sequitur Bonavent. 3. dist. 33. art. 1. q. 6. Magist. Richardus ibid. sententiam S. Thomæ in omnibus amplectitur.



ORALES virtutes concomitari animam e corpore abeuntem, nec esse defituras per carnis interitum, innuit Scotus *locis præcitatis*, rem magis ut certam supponens, quam discutiens. Quoniam vero remittit se ad textum Magistri, ipsius approbans ac amplectens doctrinam ex August. concinnatam, juvabit, quæ docet circa præsens quæsitum, hic subiicere.

Virtutes morales, inquit, quæ principales vel Cardinales vocantur, sunt Justitia, Fortitudo, Prudentia Temperantia. De quibus August. ait; Justitia est in subveniendo miseris, Prudentia in præcavendis insidiis, Fortitudo in perferendis molestiis, Temperantia in coercendis delectationibus pravis. De his dicitur in libro sapientiæ. Sobrietatem & prudentiam docet, justitiam & virtutem. Sobrietatem vocat temperantiam, & virtutem vocat fortitudinem. Hæ virtutes Cardinales dicuntur, ut idem ait, quibus in hac mortalitate bene vivitur, & post ad æternam vitam pervenitur; quæ in Christo plenissime fuerunt, & adhuc sunt, de cujus plenitudine nos omnes accepimus. In quo habuerunt usus, quos in patria habent, & quosdam etiam viæ. Veruntamen an hæ virtutes, cum & ipsæ in animo esse inci-

De Trin. 14 cap. 9.

Sapient. 8.

De Trin. 1. Cap. 14.

Joan. 1.

incipiant, qui cum fine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse, cum ad æterna perduxerint, nonnulla quæstio est. Quibusdam visum est, eas esse desituras: & de tribus quidem, prudentia scilicet, fortitudine, & temperantia, cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur. Justitia enim immortalis est, & magis tunc perficietur in nobis, quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione naturæ divinæ, quæ creavit omnes, cæterasque instituit naturas: quia nihil melius, & amabilius est, cui regenti subditum esse, justitiæ est; & ideo immortalis est omnino justitia, nec in illa beatitudine esse desinet. Sed talis ac tanta erit, ut perfectior ac major esse non possit. Fortassis & aliæ tres virtutes, prudentia sine ullo jam periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illa felicitate; ut prudentiæ ibi sit nullum bonum Deo præponere, vel æquare: fortitudinis, ei firmissime cohærere; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit justitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino, ubi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera, huic mortali vitæ necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in præteritis habebuntur. Ecce aperte hic dicit Augustinus quod prædictæ virtutes in futuro erunt, sed alios usus tunc habebunt quam modo. Cui Beda assentit super exodum dicens, Columnæ ante quas expansum est velum, potestates Cæli sunt, quatuor eximiis virtutibus præclaræ, idest fortitudine, prudentia, temperantia, justitia: quæ aliter in Cælis servantur ab Angelis & animabus sanctis, quam hic a fidelibus; & consequenter assignat Beda usus illarum virtutum, secundum præsentem, & futurum statum; imitatus Augustinum in prædictis assignationibus.

(Marg.: De Trin. 14. Cap. 9. — Exodi 26.)

ARTICULUS II.

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam.

Præsens quæsitum late expensum fuit 1. *p. q.* 8). *art.* 5. & *q.* 6. & 70. *art.* 6. propterea hic nihil addendum.

ARTICULUS III.

Utrum fides maneat post hanc vitam.

ARTICULUS IV.

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ.

Doctor 3. *dist.* 31. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 67. *art.* 3. & 4.

Videtur fides manere in patria. Etenim secundum Augustinum 83. qq. q. 48. *Quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historiæ.* Sed talium historiarum, quarum nunc habetur fides in via, aliqua cognitio potest haberi in patria, & nonnisi fidei; ergo fides saltem quoad ejusmodi objecta manet post hanc vitam.

Præterea, Eodem habitu concupisco aliquid, atque in eo jam adepto conquiesco; juxta illud August. 9. de Trin cap. ult. *Appetitus inhiantis, fit amor fruentis.* Quod si id est verum de actu, multo magis est concedendum de habitu. Et idipsum probatur a simili in naturalibus: siquidem eadem forma est principium motus ad terminum, & quietis in termino. Cum igitur spes sit habitus tendendi in terminum, erit & habitus quiescendi in ipso; atque ita minime evacuatur.

Præterea, Quamobrem ii habitus evacuari dicuntur in patria? Vel quia actibus videndi ac tenendi repugnant habitus fidei & spei, vel certe quoniam alia atque alia est ratio objecti eorum actuum, in via, & in patria. Primum esse manifeste falsum, patet ex eo, quod Paulus in raptu habuit saltem actum visionis divinæ naturæ, nec propterea dicendus est tunc amisisse habitus fidei, & spei.

Secundum excluditur; Nam formale objectum istarum virtutum non est Deus ut latens sive ut absens, adeout latentia sive absentia sit formalis ratio objecti, imo sola ratio objecti est Deus ut Deus, ergo harum virtutum manet formalis ratio objecti in patria: atque ita inclinantes in proprium objectum, potentiæ eis præditæ poterunt exire in actus proprios.

Contra. Paulus 1. ad Corinth. cap. 13. sermonem faciens de his virtutibus, postquam docuisset charitatem in patria mansuram, dicit, *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Rursum 2. ad Corinth. cap. 5. *Per fidem enim ambulamus non per speciem.* Ubi Glossa *Modo per fidem tantum illuminamur*; ergo cum illuminabimur per gloriam, cessabit fides. 3. dist. 24. §. Ad oppositum.

Respondeo dicendum, Fidem atque spem Theologicas virtutes, non esse mansuras in patria, sed evacuatum iri. Declaratio. Habitus, cujus actus haberi non potest in patria, si astruatur frustra omnino ponitur: Atqui fidem atque spem inclinare in proprios actus credendi & sperandi est impossibile. Fides enim ex ratione sui præcise inclinat in verum latens, juxta Glossam super illud Hebre. 11. *Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.* Similiter spes tantum inclinat in bonum commodum absens, prout & scribitur ad Rom. 8 *Spes quæ videtur, non est spes*, intelligendo *spem* pro re sperata, sive objecto absenti. Cum igitur in patria visuri simus verum patens, ac possessuri bonum infinitum, quod erat in desiderio pro statu viæ, non sunt mansuri habitus fidei & spei, quia essent superflui, quippe quibus impossibile foret inclinare in proprios actus, nec in alium usum aut commodum cederent; uti ad complementum & perfectionem naturæ spectant potentiæ aliquæ sensitivæ, quæ non sunt habituræ actus proprios in patria. (a)

Aliquibus videtur, has virtutes in patria eva- (b)

(a) Hanc rationem approbat Valent. *disput.* 5. *de virt. in Communi q.* 7. *p.* 4. fuitque Mag. Richardi 3. *dist.* 31. *art.* 3. *q.* 2. ex cujus doctrina Doctor profecisse videtur S. Thom. *infra art.* 5. *in fine*. De hac materia lucubratissime tractat Magister Alensis *collat.* 74. quem in omnibus sequitur S. Bonav. 3. *dist.* 31. *art.* 2. *q.* 1. & 2.

(b) Juxta Cajetani expositionem super *art.* 5. hæc est contra S. Thom. & amplius expositor ille obiicit nobis Ecclesiæ determinationem de lumine gloriæ. Sed Doctor lumen gloriæ ultro admittit 1. *dist.* 17. *q.* 3. *in fine*. Sed quoad ecclesiæ decretum, respondet Scholiastes *hic* & Nostri passim.

evacuandas, propterea quod ſuccedant eis aliqua impoſſibilia mutuoque ſe ſe expellentia, uti ſunt videre & credere objectum, quod deſideratur, & ſperatur habendum. Nos dicimus, haud oportere ſuccedere eis alios habitus, proprie loquendo, ſicut habitus differre perhibentur ab actibus. Non eſt enim neceſſarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipſa anima, qui ſit principium videndi, vel tenendi objectum, niſi charitatem; Habitus enim non ponitur in potentia, niſi ad facilitandum, & habilitandum potentiam reſpectu actus eliciendi; vel ſaltem in intellectualibus, ut objectum ſit præſens intellectui, quo ipſe valeat prompte operari circa illud, quod non poſſet, ſi objectum foret in quolibet actu de novo adipiſcendum: ſed ibi objectum erit ſemper præſens, atque indeſinenter agens in potentiam, & potentia viciſſim ſumme erit facilitata & inclinata ad illud.

De, his late actum 1. p. q.

Ad argumenta. Ad primum Reſpondeo, cuncta credibilia ad tria capita reduci poſſe. Quædam enim ſunt, quorum viſio per ſe pertinet ad beatitudinem, uti eſt viſio Dei unius & Trini, & de his eſt intelligendum quod dicitur fidei ſuccedere viſionem. Quædam vero ſunt credibilium, quorum viſio aliquo modo ad beatitudinem pertinet, non quidem eſſentialiter, ſed concomitanter, quæ etiam ſcibilia non ſunt cum ſint quædam facta temporalia, uti ſunt credibilia de Incarnatione, & de his concomitanter ſuccedit fidei viſio; non tamen rei in ſe: non enim videbitur in patria Chriſtus in carne, vel in utero Virginis, ſed in verbo.

Cæterum S. Doctor non loquitur de incompoſſibilitate habituum, ſed actuum. Hæc eadem habet Doct. 4. diſt. 10. q. 8. §. *ad argumentum pro opinione*.

Quibus credibilibus viſio ſuccedat.

Alia denique credibilia ſunt, quæ nec unquam erunt viſibilia, nec ſcibilia: quia facta temporalia nec pertinentia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter, & ea ſunt aliqua vera ad actus humanos pertinentia, at de his quidem ſi quis viator haberet fidem, poteſt concedi talem fidem in ipſo eſſe permanſuram in patria.

De aliquibus forte eſt fides in patria.

Ad ſecundum reſpondeo; Reſpectu ejuſdem objecti, & ſub eadem ratione formali eſſe poſſunt multi actus, & non modo potentiarum, ordinatarum, ſed etiam ejuſdem potentiæ, differentes ſecundum perfectum & imperfectum: nec tantum prout perfectum & imperfectum ſe habent ut magis & minus in eadem ſpecie, ſed ſicut ſe habent diverſæ ſpecies in eodem genere, puta media & extrema. Hoc modo dicimus, reſpectu Dei in ſe nedum verſari actus intelligendi & volendi, qui actus ſubordinati ſunt, ſed etiam actus diligendi ſic & ſic, ideſt non tantum differentes ſecundum magis & minus in eadem ſpecie, ſed ſicut media & extrema ſub eodem genere. Quod & declaratur: Nam quando perfectio actus a duobus procedit, ut a potentia & objecto, variata horum propria ratione, vel alterius in ſe, vel per conjunctionem cum reliqua cauſa, vel ſecundum approximationem ad concauſam, quoniam minus perfecte agunt cauſæ partiales reſpectu effectus, cum non ſunt ſufficienter approximatæ, in his, inquam, caſibus neceſſario alia atque alia ſpecie erit perfectio ejus actus.

Videndæ Cōmentationes Lycheti & Poncii ad §. *Reſpondeo*.

Quando approximatio diverſificet ſpeciem actus.

Et ita evenit in caſu. Nam reſpectu actus tenſionis, objectum voluntatis eſt in ſe præſens; at quoad actum deſiderii eſt abſens, & ſecundum rationem formalem actus deſiderandi, objectum non eſt, imo nec eſſe poteſt in ſe realiter conjunctum potentiæ; eſt igitur is actus deſiderandi imperfectus, ut comparatur ad actum tenendi, habentem objectum in ſe realiter præſens, idque in alia ſpecie, quæ eſt ut media ad extremum: non ob aliam rationem in objecto, ſed virtute approximationis objecti ad aliam cauſam, ex quibus actus ſuam accipit ſpeciem & perfectionem; alia ergo atque alia approximatio objecti ad reliquam cauſam ſatis eſt diſtinguendis ſpecie effectibus earum cauſarum, quemadmodum ſi alia actio ſequatur ſolem, prout eſt præſens ſecundum radium reflexum, at alia quatenus eſt præciſe præſens ſecundum radium rectum; ii effectus utique ſpecie diſtinguuntur, non ex diſtinctione paſſi, vel agentis, quoad rationem formalem ejus, ſed tantum propter aliam atque aliam approximationem ejuſdem agentis, ad idem paſſum.

Hæc eadem docet S Tho. in horum *articulorum ſolutione*, dicens, actus credendi & ſperandi, eſſe ex ipſorum

ſpecifica ratione imperfectos ideoque evacuandos, advenientibus viſione & tentione objecti ſperati.

Cum igitur ſpes ſit habitus tendendi in terminum, ex ſui ſpecifica ratione inclinat in actum eſſentialiter includentem imperfectionem, quia in actum deſiderandi bonum infinitum abſens, ſpecie ſubinde diſtinctum ab actu, quo tenetur præſens quod deſiderabatur abſens; nec ille habitus poteſt inclinare ad tenendum præſens in patria quod aberat in via: quia præciſe inclinat ad deſiderandum abſens, adeout actus tenendi, uti eſt alterius rationis ab actu concupiſcendi abſens, ita procedat oportet ab habitu ſpecifice diſtincto ab habitu ſpei.

Ad tertium concedo, Fidei & ſpei habitus non evacuari ob repugnantiam vel incompoſſibilitatem cum actibus videndi & tenendi, idque ob inſtantiam allatam de raptu Pauli. Sed evacuandos dicimus, quia forent ſuperflui, nulli uſui deſervientes.

Actus videndi & tenendi non repugnant habitibus fidei & ſpei.

Et cum arguitur, quia objectum formale virtutum Theologicarum eſt idem in ſe, tum in via tum in patria. Hoc concedendum eſt, ſed non propterea ſequitur actus earum virtutum, utrobique habere ſpecificam unitatem, etiamſi ſermo fiat de actibus ejuſdem potentiæ, quippe qui diverſis ſpecie eſſe queant in eadem vi, modo per ſe ſint circa objectum diverſimode potentiæ approximatum: & eadem de cauſa diſtinguantur oportet habitus ad eos actus inclinantes. Et quamvis latentia & abſentia non ſint formales rationes in objecto fidei & ſpei; attamen actus earum virtutum, ſunt talis naturæ & rationis, ut neceſſario concomitetur ipſas imperfectio orta ex alia, atque alia objecti approximatione; ut declaratum eſt.

ARTICULUS V.

Utrum aliquid fidei vel ſpei remaneat in Gloria.

Doctor 3. *diſt.* 31. *S Thom.* 1. 2. *q.* 67. *art.* 5.

Videtur, aliquid fidei & ſpei ſupereſſe in gloria: Etenim per habitum ſpei inclinatur voluntas ad ſibi deſiderandum bonum infinitum abſens. Atqui nullum apparet inconveniens de habitu eodem procedere inclinationem tenendi idem bonum præſens; ergo aliquid habitus quo tendebatur in illud per deſiderium ſupereſt in patria.

Præterea, Fides *eſt ſubſtantia rerum ſperandarum argumentum non apparentium*. Ut ait Apoſtolus 11. ad Hæbreos. Unde & viſio ænigmatica recte dicitur. Cum autem apparebunt ea, quæ modo ſperabant, quidquid ad ænigma perti-

pertinet, destruetur, manente earumdem rerum clara visione, ergo superest in patria substantia habitus fidei inclinans in actum videndi idem objectum, quod in via erat in spe, & minime apparebat.

Contra. Fides ex sui formali ratione inclinat in verum latens, spes autem in bonum commodum absens: ergo, cum verum, sicuti est, apparuerit, & appetitiva tenuerit quod sperabat, nihil fidei, aut spei superesse potest.

Respondeo, dicendum Habitus fidei, & spei, penitus in patria fore evacuandos, adeo ut vere dici queat nihil eorum superesse; de possibili tamen astrui posse habitum inclinantem in bonum commodum absens, & præsens, eumque superfuturum in patria. Declaratio primæ partis. Sancti Ecclesiæ Doctores, innitentes auctoritati Apostoli, 1. ad Corinth. cap. 13. *Nunc autem manent Fides, Spes, Charitas, tria hæc*; docent, habitus earum virtutum inter se se differre, atque in ea specie distingui, quod charitas sit amicitia Dei, ut est in se bonum infinitum. Fides vero; quatenus præcise inclinat in verum latens; & spes denique prout inclinat in bonum commodum absens, adeout de spei Instinctu non procedat actus tendendi in bonum commodum absolute, seu sit absens, sive præsens, sed tantum exeat actus sperandi utique imperfectus, propter absentiam objecti, ob causam expositam *art. præcedenti*, ac proinde talis imperfectio non accidat actui, in quantum est hujus habitus, sed potius spectet ad rationem formalem ipsius; & consimiliter de fide differendum. Manifestum est igitur, tali in hypotesi, nihil fidei, aut spei superesse posse in patria, ubi locum habere non possunt ii actus, in sua ipsarum specie imperfecti.

(a) Secunda solutionis pars declaratur. Siquidem nulla est repugnantia intelligere habitum per se Deum respicientem, quatenus est objectum conveniens, & summe commodum naturæ rationali, sicque indistincte inclinantem ad tale bonum, seu sit præsens, seu absens; de tali habitu procedere potest actus unus secundum genus, & plures secundum speciem, ejus habitus actus specie distincti forent actus desiderandi vel sperandi commodum absens, & actus tenendi idipsum præsens: destructo ergo actu concupiscendi absens, superesset actus tenendi idem conveniens bonum; tunc ergo aliquid spei in patria superesset, nempe habitus respiciens infinitum conveniens naturæ rationali; etsi interim exire non posset in actum alterum specie ab tentione dstinctum, in quem poterat pro statu viæ. Quapropter de hoc habitu appetitivo respiciente bonum commodum concedi potest, quod maneat, uti manet & habitus appetitivus charitatis, quia is habitus non variaretur, sive potentia tenderet in objectum desiderando sive tenendo ipsum. Sed talis habitus non ponitur spes, imo hoc nomine præcise intelligitur habitus ad actum imperfectum, quod est desiderare.

Ad Argumenta. Ad primum concedo, poni posse in voluntate virtutem appetitivam boni commodi in se, sive sit præsens sive absens, ac subinde talem non oportere in patria evacuari, quippe quæ tunc inclinaret in bonum conveniens præsens, atque ita frustra non poneretur. Sed negandum ejusmodi habitum esse virtutem spei. Quia spes virtus Theologica non inclinat ad actum tendendi in bonum commodum absolute, sed actum imperfectum ob absentiam objecti, adeout ea imperfectio non accidat actui in quantum de tali habitu exit, sed magis spectat ad rationem formalem ipsius. Quæ fuit sententia S. Bonavent. 3. *dist.* 31. *art.* 1. *q.* 2 scribens; si spes penes modum imperfectum ejus tantum evacuaretur, simpliciter non evacuaretur, quod non videtur consonum dictis Sanctorum.

Et per idem ad secundum de fide. Is enim habitus non utcumque inclinat ad actum visionis Divinæ Essentiæ, vel creditorum; sed præcise ad actum imperfectum, adeout necessario sit actus tendens in verum latens. Amota ergo latentia ista, ex defectu objecti, pereat oportet actus, qui ab tali objecti ratione accipiebat speciem & unitatem. Visio ergo clara Dei non est actus substantialis fidei; sed potius per ipsam evacuatur actus fidei, cui succedit, & etiam habitus, quia alioquin ibi frustra poneretur.

Videndus D. Bonavent. 3. *dist.* 31. *art.* 2. *q.* 1. egregie rem hanc pertractans.

ARTICULUS VI.

Utrum remaneat Charitas post hanc vitam in Gloria.

Doctor 3. *dist.* 31. *S. Thom.* 1.2. *q.* 67. *art.* 6.

Videtur charitas haud superesse in gloria post hanc vitam. Nam ratio Apostoli 1. *ad Corinth cap.* 13. quare aliqua dona evacuentur est, quia sunt ex parte; *Cum venerit*, inquit, *quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed charitas nunc ex parte est; cum imperfecta sit: alioquin quoniam in ipsa beatitudo consistit, in via aliquis foret perfecte beatus.

Nec juvat respondere, beatitudinem non pertinere ad habitum charitatis, sed ad actum ipsius. Hoc inquam non solvit factam rationem. Nam secundum habitus perfectionem, elici potest actus habitui proportionatus; ergo si habitus nunc est æqualis ei, qui est in patria, consimiliter & actus erit, ac subinde fruitio ita intensa in via, uti erit in patria.

Præterea Ex dictis *in antecedentibus*, fidei atque spei habitus evacuandi sunt in patria, quia ut ille versatur circa verum latens, ita hic circa bonum commodum absens; sed etiam charitas est circa bonum honestum absens; ergo & charitatem oportet evacuari in patria, perinde ac fidei, & spei habitus.

Præterea, Præsentia & absentia objecti potest inducere differentiam specificam in actus tendentes circa idem objectum præsens vel absens; igitur admittendi sunt duo habitus specie distincti, quorum alter sit principium diligendi Deum in se, ut est præsens per fidem, & subinde evacuandus: alter vero ut est præsens per visionem, qui & succedet alteri desinenti.

Contra 1. ad Corinth. cap. 13. *Charitas nunquam excidit, sive prophetiæ evacuabuntur, sive*

(a) Mag. Lychet. in *Comm.* n. 10. scribit hic Doctor ponit unam Conclusionem possibilem. Mastr. *q* 18. *disput.* 6. *super* 3. Poncius *hic* in Com. & in summa *disp.* 3 . *q.* 4. & Recentiores passim docent manere spem, quoad habitum & quoad aliquos actus, non quoad omnes.

Doctor expresse negans habitum illum de possibili inclinantem in bonum commodum præsens & absens esse spei habitum ut de hac virtute est sermo ad præsens; non obscure significat subesse in casu æquivocationem ex diversitate hypotesis, at in sensu nanctorum accipiendo spem, nihil ejus superest in patria, quidquid sit ad possibilitate alterius habitus.

sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.

Charitas non inclinat distincte ad actũ perfectũ amando Deum in patria; aut ad imperfectum in via. Hac etiam ratione utitur S. Thom. *hic*.

Respondeo dicendum, Charitatem manere in patria, ideoque minime evacuandam, ut diserte testatur Apost. in prææallegata auctoritate. Declaratio: Nomine *charitatis* significare intendimus amicitiam Dei, ut in se bonus est. Is habitus non inclinat distincte ad actum perfectum amandi Deum uti diligitur cum est in se præsens: nec rursus ad actum imperfectum, quo amatur quando est imperfecte præsens, sicut in ænigmate, sed inclinat ad hunc actum, atque ad illum, indistincte tamen. Cum ergo in patria mansura sit inclinatio ad diligendum Deum in se, perstabit quoque inclinatio ad actum illum, qui ponitur esse charitatis, ut actus ejus. Ergo & habitus charitatis non evacuabitur.

Videndus Mag. cit. dist. 31. cap. *advertendum etiam est*.

Videnda Glossa Mag. Lycheti super §. *Viso de fine, & spe*.

Potest etiam accipi ratio ex dictis *art. præcedenti*, nam si habitus appetitivus boni commodi in se, potest in patria permanere, propterea quod ille habitus inclinat in bonum conveniens absolute, non attenta ratione præsentiæ vel absentiæ ejus; rationabilius est permanere habitum tendentem in Deum, ut in se bonum ex præsentia perfecta, vel imperfecta Dei, sicut ille qui tendit in Deum ut est bonum commodum. Prima enim variatio, non est secundum speciem, uti est secunda: vel si differant specie, non tamen est differentia secundum speciem remotam, sicut illi duo actus, qui sunt respectu boni commodi, ut præsentis, vel absentis.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic. Aliæ virtutes sunt ex parte, quia includunt in actibus suis aliquid, quod necessario determinat sibi imperfectionem, quæ tunc evacuabitur; Charitas autem non necessario determinat actum suum ad aliquid, ad quod sequatur imperfectio, sed actus inquantum est ejus, est indifferens, adeo ut accidat sibi talis imperfectio, vel perfectio posita.

Viator quàcunque polleat charitate nequit esse beatus, & quare.

Instantiam objectam excludit data responsio, quam approbamus, nam licet quis haberet hic æqualem charitatem sicut in patria, non propterea in via foret beatus, quia cum revera in actu beatitudo consistat, nequiret habere actum æqualem illi, quem habiturus est in patria. Nec sequitur, habitus utrobique est æque perfectus; igitur & actus. Et ratio est, quia actus diligendi Deum, pendet a causa partiali, non solum a voluntate, & charitate ornante ipsam, sed etiam ab objecto præsente per actualem intellectionem, idque secundum determinatam perfectionem, si magis, magis, si minus, minis. In via de communi lege esse nequit objectum præsens uti in patria, etiam præsentia speciei ejusdem. Ex quo sequitur nequaquam actum esse posse ita perfectum in via, sicut in patria, etiamsi utrobique supponatur habitus æqualis; quia habitus non est ejus actus omnimode principium, sed tantum secundum partem. Eo nihilominus modo, quo ipse habitus est principium, semper perinde & æqualiter se habet ad actum: semper enim quantum est ex se, præstat actui suo, quod sit quoddam amare Dei, inquantum est summum bonum in se: nec habitus dat sibi quod sit Dei ut præsens vel absens, nec præbet sibi perfectionem, quam accipit ab objecto sic, vel sic præsente.

Ad secundum respondeo ex dictis *hic & in præcedentibus*, quamvis absentia non sit formalis ratio in objecto fidei vel spei, attamen fidei atque spei actus esse ejus naturæ, ut necessario ipsos concomitetur imperfectio; ac propterea fidem determinate inclinare ad actum talis speciei, ad quem esse nequit determinatio in patria, & consimiliter de spe; At charitas licet nunc determinata sit ad actum circa illud, quod latet, & per consequens, imperfectio concomitetur ipsam: non tamen inclinat ad actum sic imperfectum, sed ad actum cui accidit imperfectio.

Ad tertium, concedo duos tales habitus esse posse simul in voluntate; sed ratio charitatis non ponitur esse per se principium actus imperfecti, circa objectum latens, sed magis esse habitum, & principium tendendi in Deum, ut est bonum infinitum in se.



QUÆ-

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS,

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de Donis.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO.

I. Utrum dona differant a virtutibus.
II. De necessitate donorum.
III. Utrum dona sint habitus.
IV. Quæ & quot sint.
V. Utrum dona sint connexa.
VI. Utrum maneant in patria.
VII. De comparatione eorum ad invicem.
VIII. De comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I.

Utrum dona differant a virtutibus.

Doctor 3. *dist.* 34. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 68. *art.* 1.

S. Thom. ratio fundamentalis qua utitur Richard. 3. *dist.* 34. *art.* 1. *q.* 1.



IDENTUR dona Spiritus Sancti importare habitus distinctos a virtutibus. Etenim quod movetur ab alio, oportet ut moventi sit proportionatum. Humanæ autem voluntatis, duplex est principium movens, aliud exterius, quod est Deus, aliud interius, quod est ratio. Sed voluntas disponitur per virtutes, ut est mobilis a ratione recta; ergo ut disposita reddatur respectu principii extrinseci, alia sibi opus est dispositione, & quidem altiori, ac fiat respectu inferioris moventis, & tales dispositiones sunt dona Spiritus Sancti; ergo oportet omnino has voluntatis humanæ dispositiones inter se se differre.

Mag. cit. dist. *Cap. primo.*

Præterea Spiritus Sancti dona numerans Isaias *cap.* 11. & dicens super Christum Dominum requievisse, his exprimit nominibus, *Spiritus Sapientiæ & Intellectus, Spiritus Consilii, & Fortitudinis, Spiritus Scientiæ, & Pietatis, & Spiritus Timoris Domini.* Septem igitur sunt dona Spiritus, & quamvis quadrent septenario numero virtutum, quatuor Cardinalibus addendo tres Theologicas infusas, attamen non videntur sic dona cum virtutibus cohærere, ut omne donum sit virtus, & e converso, ut patet; ergo alios habitus important virtutes, alios dona Spiritus Sancti.

(a) Contra. Ambrosius 1. de Spiritu Sancto cap. 20. *Civitas Dei, inquit, illa Jerusalem cælestis, non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; Sed ex fonte vitæ procedens Spiritus Sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis Cælestibus Spiritibus, redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.* Hic expresse traditum est (inquit, *Mag.* 3. *sent. dist.* 34. *cap.* 1.) Septem dona, & virtutes esse, sanctificationesque fidelium mentium, & in futuro non desitura, cum sint & in Angelis. Rursus si donorum nomine importaretur alius habitus ab eo, qui exprimitur per vocabulum virtutis, nullus habitus ex una parte foret idem alii ex alia parte. Consequens est falsum, quia *fortitudo* est donum, & etiam virtus, habens utrobique actum ejusdem rationis.

Respondeo; Aliqui propter rationem factam ad partem affirmativam, opinantur, omnino distinguendum esse inter dona Spiritus Sancti & virtutes. Nobis non videntur tot habitus multiplicandi, nulla ad id faciendum compellente necessitate. Quare dici potest sine assertione ac præjudicio melioris sententiæ, alios habitus non esse necessarios in via, nisi habitus illi, qui sunt virtutes morales, intellectuales, & Theologicæ, adeout de eisdem virtutum habitibus invariata specie procedant actus infimæ perfectionis, rectiores seu intensiores, & rectissimi seu heroici, & divini ut vocant, ut in Martyribus, ex fortitudinis virtute fuit, ut forti hilarique animo immania tormenta sustinerent. Declaratio. Ratione naturali concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis intellectum circa speculabilia, & habitus perficientis intellectum circa operabilia, & ita habetur habitus intellectualis speculativus, & practicus. Rursus ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea, quæ sunt appetibilia in ordine ad se; & præterea circa appetibilia in ordine ad alterum; & ita habetur prima distinctio virtutis appetitivæ, ordinantis partem animæ appetitivam in actibus ad se, & ad alterum. Et ultra hæc omnia, Ecclesia Catholica docet, & fide tenemus, aliis habitibus nos indigere animam immediate perficientibus respectu objecti increati, nempe fide supernaturali ornante intellectum, & spe, atque charitate desuper infusis, quibus speratur bonum infinitum, ut commodum desideranti, & diligitur ut bonum honestum in se.

Habitus necessarii pro statu viæ quinam sint.

Durandus cit. *dist.* 34 *q.* 1. relata Scoti sententia, & contraria, dicit, sibi liquido non constare utra sit verior. Ipse tamen hoc Scoti argumentum non proponit solvendum. Poncius in Comment. optime explicat, quarum ratione dixerit Doctor nos fide teneri, dari tres virtutes Theologicas; etsi temporibus Scoti non fuerit id ab Ecclesia clare deffinitum.

Ex istis arguo sic. Illi habitus tantum ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne objectum, quantum possibile est perfici in via, ii habitus sunt septem virtutes in genere, in quarum numerum censendi non [illegible] ha-

(a) S. Bonavent. tenens *contrariam sentent.* respondet, Sanctos loqui de donis, prout doni nomen extenditur & ampliatur, & similiter de virtutibus, quatenus scilicet virtus dicitur omnis habitus qui expedit ad bonum; Donum vero omne quod divinitus gratis datur; & sic concedi potest, quod idem est donum, & virtus. Sed hoc modo non quærimus de differentia donorum & virtutum, quia de re quærimus non de nomine.

(a) bitus acquisiti scientiarum speculativarum, quippequi haud perficiunt hominem ad bene operandum, nec n ultum sunt utiles, nisi virtute dirigantur, & moderentur. Igitur præter scientias speculativas acquisitas. nullus habitus est in viatore astruendus simpliciter alius a septem virtutibus, qui numerus ex tribus Theologicis, & quatuor moralibus conflatur. Probatio majoris. Objectum, circa quod perfici potest viator, aliud non est nisi Deus, vel creatura; sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus Theologicis; idque perfectissime quantum perfici potest, modo illi tres habitus sint perfectissimi in suo genere. Circa creaturam vero perfectissime perficitur prudentia, si perfectissima fit; ipsa quippe est de omni agibili, & quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia.

Ad appetitum quod attinet, perfectissime perficitur tribus virtutibus moralibus, justitia nempe, temperantia, atque fortitudine, modo, ut dictum est, sint perfectissimæ, tam circa alium & appetibile alteri quam circa se, & appetibile sibi; & hoc vel primo & directe, vel secundario propter illa prima.

Per tres autem virtutes Theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediate; nam circa ipsum, ut immediate cognoscendum in via, fides sufficienter perficit, siquidem de Deo in via, nequit haberi, nisi cognitio fidei; cæteræ enim cognitiones citra fidem satis non sunt perficiendis viatoribus ad salutem. Circa vero Deum quatenus est diligibilis in se, sufficienter perficit charitas, qua vero appetitibilis est, bonumque maxime commodum viatoribus, ad sufficientiam spes perficit. Non convenit autem viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quam intelligere, diligere ipsum in se, & appetere eum mihi, ut bonum meum ergo comminiscendi non sunt alii habitus ab istis, ex quibus perfectionem accipiat viator.

Adhuc circa omne aliud objectum a Deo satis perficitur viator habitibus intellectualibus, atque appetitivis. Hi autem habitus intellectivi, dantes perfectionem intellectui, sunt virtutes intellectuales, atque ipsæ sufficienter ornant, atque instruunt viatorem, quantum factu est possibile, & ad considerandum, & ad syllogizandum practice. Pariter habitus appetitivi, sunt appetitivæ virtutes, eæque satis perficiunt viatorem ad recte appetendum, vel ad diligendum, seu in ordine ad se, seu quoad alios; igitur homo instructus, & ornatus tribus virtutibus Theologicis, virtutibusque speculativis, & practicis, & virtutibus moralibus ordinantibus ad se, & ad alterum, perficitur quantum competere potest viatori. Nulla ergo apparet necessitas astruendi alios habitus ab istis, qui sunt virtutes Theologicæ, intellectuales, & morales.

S. Bonaventuræ sententia 3. dist. 34. art. 1. q. 1. ex Alensi Collatione 16. art. 2. §. 1.

Ex quibus liquet, non esse approbandum quod aliqui dicunt, in eo distingui virtutes a donis Spiritus Sancti, atque a beatitudinibus, quod contingat per virtutes agere recte, per dona expedite, & per beatitudines perfecte. Siquidem distinctio hæc nulla est; nam de eadem virtute procedit recte agere; cum ipsa virtus sit rectitudo potentiæ; & etiam perfecte agere; virtus enim est perfectio habentis in se, quare opus agentis redditur perfectum; & pariter expedite, quia virtus est habitus faciens expedite, & faciliter operari, maxime cum fuerit perfecta.

Sequitur etiam haud esse recipiendum modum dicentium, distingui hæc, eo quod virtutes perficiant hominem modo humano, dona autem modo superhumano, & beatitudines denique modo inhumano. Hæc enim primum per metaphoram dicta videntur, siquidem quilibet actus hominis proprie loquendo, humanus est, & talis vocandus. Uti enim oportet actum rectum convenire objecto, fini, cæterisque circumstantiis, ita pariter necesse est, & convenire ipsi operanti; Si enim quis e plebe velit agere ut Rex, inordinate operabitur; igitur habitus ille, qui simpliciter disponit hominem ad agendum modo humano, eadem ratione erit dispositio ad operandum circa quodcumque. Quod si non succedat, non alteri habitui est attribuenda actio, quæ desideratur, sed minori illius habitus perfectioni, si enim perfectus adfuisset, & quantum fieri potuit perfectionis elargitus esset, potuisset pollens eo, operari modo inhumano, & superhumano, ut illi loquuntur. (a)

Deinde, Charitas est excellentissimum donorum Dei secundum Apostolum 1. ad Corinth. cap. 13. *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam* (quod videtur esse modo inhumano velle ardere pro Deo) *charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Non ergo videtur esse aliquod donum, quod excellentius perficiat, quam charitas, quæ tamen virtus est.

Denique, Circa terribilia convenit, virtutem humanam recte tenere medium; igitur rectius, & rectissime quantum possibile est tali naturæ: sed hoc ex habitu fortitudinis ejusdem speciei, qui potest intendi secundum gradus, qui non variant speciem; igitur idem habitus specie ad sustinendum modo perfecto, & supremo, sicut & infimo.

Qua autem ratione intelligere possimus septem dona Spiritus Sancti, de quibus Isaias *cap.* 11. non distingui a virtutibus. Sciendum, in numerum ejusmodi donorum, venire quatuor virtutes Cardinales, & quidem *prudentia* per donum consilii exprimitur: prudentia quippe est habitus consiliativus, est enim habitus recte syllogizandi practice, & tale syllogizare est consiliari. Unde habitus quo quis est consiliativus, (b)

(a) S. Thom: præsenti quæst. art. 2. & *ad secundum* respondet per virtutes Theologicas & morales, non ita perfici hominem in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti. Hæc ille. Quo responso utitur *hic* Cajetanus. Sed Poncius in *Comment*, perspicue ostendit, per hæc doctrinam Magistri non labefactari.

(a) Henrici Opinio *quodlib.* 4. *q.* 25. Juxta Zuccolij expositionem dicentis; hæc omnia Henricum distinguere fine & formalitate non penes materiam, quæ una eademque est virtutis fortitudinis, & doni, & sic de aliis, ac arbitrantis eadem Aquinatem docuisse. Vix hi tres Magistri in sententia differunt, quia idipsum nedum Scotus non negat, sed ultro fatetur *hic n.* 22. dicens virtutem humanam, ac heroicam circa idem objectum ordinare, etsi hæc excellentius, & ideo quia raro homines ad hunc gradum perfectionis potiuntur virtutum, aliqui loquti metaphorice, ajunt, in tali gradu virtutem perficere modo inhumano. Sed non constat, hanc excellentiam esse non posse precise penes altiorem gradum ejusdem speciei virtutis.

(b) Septem dona Spiritus Sancti septem virtutibus, quibus sufficienter perficitur viator, exacte correspondent. Quam Scoti doctrinam Ponc. in suis commentationibus luculenter declarat, ac subtiliter defendit contra Suaresium aliosq. Thomistas.

Magistrum Scotum sequitur inter Neotoricos Vasquez 1. 2. *disp.* 89. *cap.* 2. & passim Theologi antiqui Nominales. Mastrius Scotista *q. ultima* 3. *sent.* Hanc tamen donorum distributionem, & coincidentiam cum virtutibus Mag. Aureolus 3. *dist.* 34. *q.* 1. conatur evertere.

De septem donis Spiritus Sancti videsis Bonav. in Dieta *salutis tit.* 6. *Breviloquii parte* 5. & Centiloquii *parte* 3. *sect.* 45. item *serm.* 2. & 3. in Examerum, & luculentissime opusculo de *septem donis Spiritus Sancti* i ulcr ipto.

vus, prudentia est. Fortitudo suo nomine inter dona Spiritus censetur; At Timor est species temperantiæ. Idem enim est omnino *timor* quod *humilitas* licet alio nomine significetur, eaque est doctrina *August.* super illud Math. 5. *Beati pauperes spiritu*; frequenter enim enumerantur, atque exprimuntur non propriis, sed appropriatis nominibus: qua de causa scriptura sæpe commendans timorem, humilitatem ut amplectantur, hominibus persuadere intendit. Unde illud Proverb. 1 *Initium sapientiæ timor domini*, aliud non est quam humilitas, quæ est principium virtutum: & cum inter dona censetur *pietas*, ea est, quæ a Salvatore de beatitudinibus differente Math. 5. Misericordia appellatur, quæ misericordia species est justitiæ.

Exprimuntur ergo inter dona, quatuor virtutes Cardinales, duæ quidem, ut *prudentia* per consilium, fortitudo proprio suo nomine, duæ autem aliæ in quibusdam speciebus reliquorum donorum, nimirum *temperantia* in timore, & *justitia* in pietate. Duæ infusæ *charitas* scilicet atque *spes*, exprimuntur per spiritum Sapientiæ. Universe enim quum in scriptura commendatur sapientia, ut *Beatus vir qui in sapientia morabitur Ecclesiast.* 14. & ejusmodi, ibi *sapientia* est Charitas: est enim habitus, quo sapit habenti illud objectum, quod est in se sapiendum, quo scilicet habitu placet mihi bonum ejus in se, illudque per *spem* concupisco, & volo mihi. Per alia duo dona, *intellectus*, & *scientiæ*, fides infusa pariter significatur, adeo ut ea duo dona non circumloquantur duos habitus, sed unum tantum, secundum quod perfectus & imperfectus esse potest, unusque stare potest sine alio, & si non e converso. *Intellectus* enim dicitur non incongrue fides imperfecta, quatenus ea est notitia articulorum primorum; ut est *scientia*, fides perfecta, quatenus afficit explicitam de articulis notitiam: quemadmodum in scibilibus naturalibus, intellectus dicitur versari circa principia, scientia vero respicere conclusiones. Spes autem explicite hoc numero non continetur, sed significatur (ut tactum est) per charitatem, quæ est sapientia. Siquidem sapientia est, qua sapit mihi Deus in se, quare sapit mihi. Nam qui sapit, & saporem in se approbat, & sibi appetit.

1. dist. 17. q. 3. Ad argumenta, Quoniam primum continet fundamentum, cui innituntur quidam adstruentes donorum esse alios habitus, alios virtutum, contra arguo sic. Nan falsum est, quod supponitur in argumento, nempe rationem sic movere voluntatem, ut virtus non sit nisi dispositio mobilis in voluntate. Movetur quidem voluntas a ratione ostendente objectum ac dirigente voluntatem exeuntem in opus, sed non sic ratio movet voluntatem, ut virtus sit ipsius dispositio, ut talem recipiat motionem; præterea siquidem, virtus penes *esse* physicum ejus, active concurrit cum voluntate ad actus, & non tantum disponit. Deinde ex quo Deus elargitur habitum voluntati, semper assistit ei volenti exire in actus habitui convenientes: quemadmodum postquam cæcum illuminavit per miraculum, semper paratus est concurrere ad videndum una cum potentia illuminata. Ergo per idem est aliquid proportionatum moventi primo & secundo; igitur si per habitum proportionatur potentia sibi ipsi, per idem sufficienter proportionatur Spiritui Sancto, ut alii moventi: ac proinde propter istam motionem non sunt necessario ponendi alii habitus, ab habitibus virtutum.

Ad rationem itaque dicimus, Non oportere potentiam proportionari per habitum, quia voluntas est de se proportionata divinis motionibus; & alioquin, loquendo etiam de moralibus virtutibus, primus actus rectus intellectus, primaque recta electio voluntatis, omnem habitum præcedunt secundum gradum quemcumque, quia ex eis generatur quidquid primo inest de habitu. Cum subditur, voluntas disponitur per virtutes, ut est mobilis a ratione recta. Nos dicimus subsistere posse prudentiam in intellectu, & nullam sequi rectam electionem. Sed quidquid sit de hoc, negamus consequentiam, quia cum nullum sit Dei donum charitate præstantius, voluntas hac supernaturali virtute ornata, aptissima est sequendis, & excipiendis Spiritus Sancti influxibus, ut proinde sibi non sit necessaria alia dispositio, nec habitus diversus a virtutibus Theologicis & moralibus. 3. dist. 33. q. Ad quæst.

Ad secundum patet ex dictis in *solutione* ubi explicatum est qualiter & quomodo septem Spiritus Sancti dona exprimantur, atque significentur per septem virtutes, quibus homo viator perfectissime perficitur, si ipsæ sint perfectissimæ.

ARTICVLVS II.

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.

ARTICVLVS III.

Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus.

H*Orum articulorum plena est solutio ex dictis* articulo primo *juxta mentem Doctoris. Siquidem ex hypotesi quod septem Spiritus Sancti dona, cum septem coincidant virtutibus, vel secundum se, vel in earum speciebus; quoniam sapientiæ donum spectat, perficitque partem animæ appetitivam, idemque sit ac* charitas, *includens tamen fidem ut quid necessario prævium, manifestum, inquam, est circa hoc Spiritus Sancti donum, neminem posse adipisci salutem.* Videndus Mag. Richardus, 3. dist. 34. art. 1. q. 3.

Verum quandoquidem in nostro dogmate quædam Spiritus Sancti dona moralibus correspondeant virtutibus, atque hæc dona dicantur, quatenus in aliqua eminenti perfectione conferuntur per gratiam specialem Spiritus Sancti, quia ne justis quidem omnibus datur agere opera fortitudinis excellenter præ aliis, ut de Sampsone, Eleazaro, alisque testatur divina scriptura, & de quibusdam voluntarie neci se tradentibus instinctu Spiritus Sancti, narrat ecclesiastica Historia; aut ad miraculum in operibus temperantiæ ac abstinentiæ se se exercuere; hinc nobis concludendum est, dona coincidentia cum moralibus virtutibus, haud esse necessaria ad salutem.

Tertium articulum quod attinet, dicendum Spiritus Sancti dona, esse quidem habitus, sed nequaquam a tribus Theologicis quatuorque moralibus virtutibus distinctos, sed de iisdem specie habitibus procedere actus infimæ perfectionis, mediocres, & perfectissimos, si iidem habitus intelligantur esse perfectissimi.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur.

Doctor 3. dist. 25. S. Thom. 1. 2. q. 68. art. 4.

RESpondeo, Præsentis pariter articuli *solutio* patet ex dictis *articulo primo* ubi enumerantes Spiritus Sancti dona, ac ostendentes omnino septem congruere virtutibus, subinde declaratum fuit, quænam ex illis partem perficiant animæ appetitivam, quænam vero cognitivam; dictumque fuit *Sapientiam* esse habitum appetitivum, nempe ipsam *charitatem*, licet includat fidem tanquam prævium, sicut actus voluntatis actum intellectus. *Scientiæ* vero ac intellectus dona circumloqui habitum fidei, perfectum, & imperfectum; at *consilium* denique pro habitu acceptum, esse prudentiæ habitum.

Posset objici. Quia scientia, & Intellectus non sunt unus habitus: etenim in cognitione acquisita, alius est habitus principii, qui Intellectus dicitur, alius conclusionis, qui Scientia vocatur; ergo pariter in cognitione infusa, alius erit habitus cognoscendi articulos, & alius attingendi consequentia vel explicita ex articulis.

Quare alius sit habitus principii, alius Conclusionis.

Respondeo, Hæc consequentia est nulla; quia in acquisitis assentitur vero complexo, propter evidentiam ex suis terminis; At aliam habet evidentiam proprie principium ex terminis suis, aliam conclusio ex suis, & quidem alterius rationis, etsi hæc evidentia ab illa sit causata; & ideo alius habitus esse potest respectu hujus, & illius. In creditis vero non assentitur propter evidentiam ejus, quod creditur, sed ob veritatem revelantis, cui assentitur; eaque eadem est respectu primorum articulorum, & pendentium ex illis; ac propterea non est alius habitus unius & alterius, cum sit idem objectum, & sub eadem ratione formali.

ARTICULUS V.

Utrum Spiritus Sancti dona sint connexa.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. q. 68. art. 5.

De his actum supra q. 65. art. 2. 3. dist. 36. 6. *Quantum ad istum articulum.*

REspondeo, Dicendum Spiritus Sancti dona haud necessario inter se connecti sic ut unum stare nequeat sine aliis. Nam ne in justis quidem, ut tactum fuit *art. 3.* omnia Spiritus Sancti dona perinde elucent, & sane compertum est, multos peccatores esse justis prudentiores; præstant ergo dono consilii, & tamen eis non suppetunt cætera dona. Deinde ex hypotesi quod coincidant cum septem virtutibus; morales esse possunt in propria specie perfectæ sine Theologicis, etsi tunc eis desit perfectio illa, cujus sunt capaces ex unione cum virtutibus infusis. Denique abeunte charitate per peccatum mortale, supersunt fides atque spes: homo enim non demeretur eas perdere, nisi in eas directe peccet; ergo cum in eis sita sint præcipua Spiritus Sancti dona, hæc dici non possunt necessario inter se connexa.

ARTICVLVS VI.

Vtrum dona Spiritus Sancti maneant in patria.

Mag. Sent. 3. dist. 34. cap. His autem videtur *S. Thom. 1. 2 q. 68. art. 6.*

AUgustinus super illum locum Psalmi, *adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo* timorem Dei desiturum, dicit, sic; *Timor Domini*, inquit, *est magnum præsidium proficientibus ad salutem sed pervenientibus foras mittitur. Non enim timent jam amicum, cum scilicet ad id, quod repromissum est, perducti fuerint.* Ex his significatur, quod timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro; ergo nec septem dona erunt, nec modo sunt in Angelis, sive in animabus Sanctis. Ad quod dicimus, quod septem illa dona, & in Angelis modo sunt, & in animabus Sanctis feliciter viventibus, & in nobis erunt in futuro: sed non habebunt omnia hos usus, sive hæc officia, quæ nunc habent: verbi gratia, Timor filialis modo facit timere, ne offendamus quem diligimus, & ne separemur ab eo. Facit etiam nos revereri eundem. In futuro vero faciet nos revereri quando non timebimus separari, vel offendere; non ergo metus separationis vel offensionis nunc est in Angelis, vel in animabus Sanctis, nec in nobis erit in futuro, sed reverentia quæ est mixta cum subjectione dilectionis, quæ etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in Epist. ad Hebræos loquens de Christo *qui exauditus est pro sua reverentia*; quidam tamen secundum effectum, timorem in Christo, & in Angelis tantum esse contendunt. Hæc Magister. Videndus art. 1. *q. preced.* Bonavent. 3. *d.* 34. *part.* 1. *art.* 2. *q.* 3. & Richard. ibidem *art.* 2. *q.* 4.

Aug. super Psalm. 5.

Apud Ponciũ etiam in cõmen. *dist.* 34. *cit.* excluta habes levia motiva Suaresii & Valentiæ, negantiũ dona coincidere cum virtutibus, quia cum fuerint in Christo omnia dona, non fuit tamẽ in eo fides.

ARTICVLVS VII.

Vtrum dignitas Donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ 11.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum Virtutes sint præferendæ Donis.

PRO his articulis videndi Bonaventura & Richardus in præcitata *dist.* 34. 3. Item Doctor Seraphicus de his optime tractat *p. 5. Breviloquii*. Videndus quoque a Lapide super *cap.* 11. Isaiæ, ubi pleraque statuit in omnibus consona doctrinæ Magistri Scoti.

QVÆ-

QUÆSTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS,

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Beatitudinibus.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum beatitudines a donis, & virtutibus distinguantur.
II. De præmiis beatitudinum utrum pertineant ad hanc vitam.
III. De numero beatitudinum.
IV. De convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICVLVS I.

Vtrum beatitudines distinguantur a virtutibus & donis.

Doctor 3. *dist.* 34. *§.* His intellectis *n.* 18. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 69. *art.* 1.

Non videntur Doctori multiplicandi habitus citra necessitatem, sed videndæ Poncii commentationes. Et B. Bonav. locis cit. in marg. *art.* 1. *præc. quæst.*

BEATITVDINES enumerans Matthæus *cap.* 5. octonario numero concludit. Verum Lucas *cap.* 6. ad quatuor reducit, sed in illis octo istę quatuor sunt, & in quatuor istis illæ octo, ait Ambrosius in *commentario super Lucam*. Porro quæsito respondentes, dicimus, has beatitudines non importare habitus diversos ab habitibus virtutum, sed magis esse habitus ejusdem, etsi aliis nominibus appellentur, & interdum etiam exprimantur species contentæ sub septenario virtutum.

Et quidem duas temperantiæ species inter beatitudines enumerat Salvator, nempe *humilitatem*, quæ moderatur circa primum delectabile, qui est *honor* cum ait *Beati pauperes spiritu*. Vbi de sententia Augustini recte intelliguntur pauperes spritu probi, ac timentes Deum, non habentes inflantem spiritum. Aliam temperantiæ speciem moderantem voluptates in communi, exprimit illud *Beati mundo corde.* Munditia quippe cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione, vel delectatione, tum quoad se ipsum, tum ratione appetituum sensitivorum, quibus voluntas conjungitur, eisque nata est condelectari. *Fortitudo* in sua specie perfectissima exprimitur; cum ait Salvator; *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*.

Munditia cordis in quo consistat.

Iustitia virtus in tribus beatitudinibus significatur.

Iustitia significatur in tribus speciebus ejus. Vna quæ est in communicando seipsum per amicitiam, innuitur, cum ait, *Beati mites.* Quamvis enim amicitia plus sit, quam benevolentia, secundum Philosophum 8. *Ethic. cap.* 2. quoniam amicitia est non latens in contrapassis: & benevolentia plus sit quam mititas, quia mites sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo; tamen hoc minimum, quod est quasi infimum in amicitia, exprimit illam, qua quis communicat se proximo. Alia species quæ dividitur in dominationem justam, & obedientiam, significatur cum dicitur, *Beati pacifici.* Pax equidem tunc in Republica viget, quum Præsidens recte se gerit in præcipiendo, & subditus promptus est ad parendum justis mandatis. Tertia denique justitiæ species, que versatur circa exteriora communicanda innuitur ibi *Beati misericordes*. Nullo enim alio modo, quis valet esse perfecte dispositus in exterioribus proximo communicandis, nisi per virtutem misericordiæ. Misericors quippe communicat indigenti, non ut ab eo quidquam accipiat: nam liberalis, etsi communicet amico, esse nihilominus potest aliqua liberalitas misericordia inferior, ac proinde comparata liberalitate cum misericordia, illa est imperfectior species justitiæ, misericordia liberalitate præstantior. Hanc vero justitiam, quæ circa temporalia communicanda versatur, expressit Salvator Luc. 8. *cum facis convivium*. Atque ita tres virtutes morales exprimuntur in se, vel in suis speciebus in enumeratione beatitudinum. Præcipua Theologicarum, quæ est charitas, significatur cum dicitur *Beati qui esuriunt & sitiunt justitiam*. Esurire profecto sine misericordia non contingit, sed habitus de quo is actus procedit, charitas est: propriissime enim charitas viæ est habitus, quo esurimus justitiam, & diligimus Deum in se, quod est vera justitia. Spem significat Evangelista cum scribit: *Beati qui lugent:* luctus siquidem est habitus desiderandi id pro quo lugetur.

Misericordia liberalitate præstantior.

Ex his constat in præsenti quæsito ejusdem sententiæ fuisse *S.* Thomam & Scotum.

Itaque in octo beatitudinibus duæ exprimuntur virtutes appetitivæ Theologicæ, & tres morales, *Fortitudo* in se, & *temperantia* in duabus speciebus suis; & *justitia* in tribus speciebus ejus; duæ autem virtutes intellectuales, altera acquisita, quæ est prudentia, altera infusa, estque fides, quæ neque in se ipsis, nec in earum speciebus innuuntur, satis dantur intelligi per appetitivas, quia non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu.

Circa tres sequentes articulos nihil occurrit ad notandum ex Doctore, sed consulendi Bonaventura *hic* & locis cit. Item Richardus aliique sententiarii passim.

QVÆ-

QUÆSTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde conſiderandum eſt de Fructibus.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum Fructus Spiritus Sancti ſint actus.
II. Vtrum differant a beatitudinibus.
III. De eorum numero.
IV. De oppoſitione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I.

Vtrum fructus Spiritus Sancti, quos Apoſtolus nominat ad *Galat.* 5. ſint actus.

ARTICVLVS II.

Vtrum fructus a beatitudinibus differant;

Doctor 3. *diſt.* 34. *n.* 21. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 70. *art.* 1. *&* 2.

Fructus Spiritus Sancti ad tria capita reducuntur.



POSTOLVS ad Galatas ſcribens *cap.* 5. ait. *Fructus autem Spiritus eſt Charitas, Gaudium, Pax, Patientia, Benignitas Bonitas Longanimitas, Manſuetudo, Fides, Modeſtia, Continentia, Caſtitas.* Quærenti igitur quid nam ſint hi fructus Spiritus Sancti. Reſpondemus quoſdam illorum eſſe virtutes in genere, quibus conflatur numerus ſeptenarius trium Theologicarum, juxta Apoſtoli doctrinam *Corinth. cap.* 13. & quatuor moralium, de quibus *Sapientiæ*. 8. Quoſdam vero ſpecies earundem virtutum, quoſdam denique neque ſpectare ad aliquam ex virtutibus in genere, neque ad ſpecies earum, ſed magis dici debere delectationes conſequentes actus. Et quidem *Charitas* proprio exprimitur nomine, ſimiliter & *Fides*; *Spes* autem vocabulo *Longanimitatis* ſignificatur. Vnde legitur de Patriarchis, longanimes in Spe, quaſi in longum animoſe expectantes.

Quod attinet ad virtutes morales, & ipſæ in Fructibus exprimuntur vel in ſe, vel in ſpeciebus earum. Et quidem Fortitudo innuitur per patientiam, quæ eſt nobiliſſima ſpecies ejus. *Juſtitia* vero in una ſpecierum, quæ eſt miſericordia, tum inter fructus enumeratur & *Bonitas*; quemadmodum univerſim dicuntur boni homines, qui libenter ſeſe proximis communicant, & ulterius in alia ſpecie, quæ eſt *Amicitia* exprimitur *Benignitas*, quæ eſt quaſi benevolentia, & bona igneitas; & denique tertio in tertia ſpecie, quæ pertinet ad regimen, vel ad ſubjectionem, tum *Manſuetudo* fructus Spiritus appellatur; vel precipue ibi *Obedientia* ſignificatur. Manſuetus enim eſt, qui exequitur injuncta ſine murmure. *Temperantia* ſignificatur per duas ſpecies ipſius, quæ ſunt *Continentia & Caſtitas*. Si placeat dicere Continentiam circa alia delectabilia, & circa venerea, Caſtitatem. Vel poteſt poni una ſpecies Temperantiæ, adeout Continentia dicatur una ſpecies, & caſtitas circa quæcumque delectabilia; qua ratione Philoſoph. 7. *Ethic. cap.* 6. ponit Caſtitatem eſſe quendam gradum in qualibet virtute. *Prudentia* exprimitur per *modeſtiam*. Modeſtus enim eſt, qui modum debitum tenet in agendo, at Prudentiæ quippe eſt invenire modum in actione, & præfigere & terminare.

Juſtitia tribus in ſpeciebus exprimitur.

Quis Manſuetus. Quid Continentia & Caſtitas.

Quapropter in fructuum enumeratione, exprimuntur tres virtutes in ſe, *Fortitudo* in Patientia; *Juſtitia* per tres ſpecies ipſius: *Temperantia* in una ſpecie vel duabus, *Prudentia* in una ſpecie; atque ita omnes virtutes, tam intellectuales, quam appetitivæ. Alia quædam in eo duodenario continentur, quæ ſunt delectationes concomitantes, vel conſequentes, actum, ut *Gaudium*, quod proprie eſt delectatio in voluntate. & *pax*, quæ eſt ſecuritas habendo objectum ſine repugnantia.

His intellectis, quibus primo queſito factum fuit ſatis. Videndum an fructus a beatitudinibus diſtinguendi ſint? quod ſecundo quærebatur. Nos dicimus, ſupponendo expoſita *art.* 1 *q.* 68. admodum probabilia eſſe, nempe ſeptem virtutes ſufficienter perficere hominem in via in ſe, vel in ſuis ſpeciebus, non oportere alios aſtruere habitus ab habitibus virtutum diverſos, & ſpecierum ipſarum; ac proinde fructus Spiritus Sancti haud importare alios habitus, a beatitudinibus, & donis, & quamvis alius ſit numerus explicitus beatitudinum, fructuum, atque donorum, id tamen hanc habituum multiplicationem, non oſtendit, nec concludit. Nam alia atque alia horum enumeratio ex eo accidit, quia aliquæ ſpecies illarum ſeptem virtutum, aliter atque aliter diverſis in locis exprimuntur; id vero non infert alietatem habituum, qui non ſint earundem virtutum ſpecies. Accedit, quod ſi tantum ponderantes ſcripturam, eo quod ponat ſeptem dona Spiritus Sancti, octo beatitudines, duodecim fructus, dicantur ſubinde diverſi habitus importari; pariter quoniam Paulus 1. *Corinth. cap.* 12. enumerat novem gratias in bonum publicum Eccleſiæ gratis datas, diverſos habitus ſignificaret utique diſtinctos ab illis, de quibus mentionem facit Petrus *Epiſtola* 2. *cap.* 1. *miniſtrate in fide veſtra virtutem &c.* quod tamen non admittitur. Frequenter igitur ſcriptura eadem realiter ſignificans, exprimit ſub aliis verbis, nunc ommittens quædam, nunc alibi explicans.

Alia atque alia expreſſio in ſcriptura ſeptem virtutum, non infert multiplicationem habituum, juxta diverſitatem appellationum.

Videndus Pōcius in Comment. hujus q. a n. 237. & 243.

Si etiam alii habitus importarentur per gratias gratis datas, hic tamen eſt ſermo de habitibus perficientibus viatorem in ordine ad ſe ipſum.

Circa

Circa duos sequentes articulos materiam fructuum Spiritus Sancti concernentes, videndi Doctores citati in *præcedentibus*, & præsertim Bonaventura in opusculis, quæ indigitavimus; & Mag. Alensis 3. *p. q.* 62. a. m. 2. *& seqq.*

QUÆSTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS

IN SEX ARTICVLOS DIVISA.

CONSEQUENTER CONSIDERANDUM EST DE VITIIS ET PECCATIS.

Circa quæ sex consideranda occurrunt. Primo quidem de ipsis vitiis, & peccatis secundum se. Secundo, de distinctione eorum. Tertio de comparatione eorum ad invicem. Quarto de subjecto peccati. Quinto de causa ejus. Sexto de effectu ipsius.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR SEX.

I. Vtrum vitium contrarietur virtuti.
II. Vtrum vitium sit contra naturam.
III. Quid sit pejus, utrum vitium, vel actus vitiosus.
IV. Vtrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.
V. Vtrum in omni peccato sit aliquis actus.
VI. De diffinitione peccati quam Augustin. ponit 22. contra Faustum, *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

ARTICVLVS I.

Vtrum vitium contrarietur virtuti.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 71. *art.* 1.

Doctor 10. Methaphysicæ q. 12. *In argumento principali.*

IDENTVR vitium atque virtutes contrarie opponi. Nam virtus est quidam habitus habentem perficiens; est igitur qualitas Sed vitium pariter est qualitas prava animum afficiens, qua ipse homo male vivit; ergo has inter qualitates contraria oppositio versatur.

Quodlib. q. 18. n. 7. & 2. *dist.* 7.

Preterea Boetius supra Predicamenta, exponens primam proprietatem qualitatis, *dicitur*, inquit, *justitiæ injustitiam non esse contrariam. Putant enim injustitiam, privationem esse justitiæ, non contrarietatem.* Idque mox improbando subdit: *Multæ habitudines, privationis vocabulo proferuntur, ut illiberalitas, atque imprudentia, quæ nunquam virtutibus opponuntur, quæ sunt habitus, nisi ipsæ quoque habitus essent.* Vult ergo ex sententia virtutibus vitia contrarie opponi.

S. Thomæ, *secundum principale.*

Contra: Virtutis nomine, quædam exprimitur potentiæ perfectio; sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens; ergo virtuti vitium non opponitur contrarie.

Respondeo, Hic dicitur in sententia sic. Virtuti tria opponi inveniuntur, quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus, ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis, est actus ordinatus, & debitus: Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, nempe quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia, sed secundum id, quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim uniuscujusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Vnde Augustinus 3 de libero arbit. cap. 14. *Quod perfectioni naturæ, inquit, deesse perspexeris, id voca vitium.*

Nos dicimus, Id quod nomine *vitii* in naturalibus exprimitur juxta Augustini præmissam notificationem, ad *esse* morale transferentes, de quo scribit idem Augustinus 83. qq. q. 3. *Vitium est voluntatis, quo homo est deterior.* Revera vitium virtuti opponi, non quidem contrarie, sed privative. Declaratio. Nam ex 2. Ethic. cap. 5. *Virtus est quæ habentem perficit, ac opus ejus bonum reddit.* Si bonum est opus humanum propter virtutem, utique ipsa virtus bona sit oportet. Etsi autem virtus bona mentis qualitas vocetur ab Augustino 2. *de lib. arbit. cap.* 18. non est tamen existimandum, ita id bonum virtutis sequi qualitatem, ut hoc ipso quod qualitas sit, bona pariter intelligatur. Siquidem moralis hæc bonitas persimilis est pulchritudini, quæ in corporibus reperitur; hæc quippe non est una simplex qualitas, sed magis concursus quidam multarum qualitatum, & aggregatio omnium tali corpori convenientium, puta, magnitudinis, figuræ, & coloris; ita moralis bonitas actus humani, est quasi quidam decor ejus actus, includens debitam proportionem ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, nempe ad potentiam, objectum, tempus, modum, locum, & ad finem idque potissimum, ut hæc omnia a recta ratione dictantur, oportere actui convenire, adeout convenientia actus ad rationem rectam, est, qua posita actus est bonus, qua non posita, quibuscumque aliis conveniat, actus bonus non erit.

Mag. 2. dist. 35. *cap. ex prædictis.*

Mag. sent. *dist.* 27. *cap.* 1.

1. *dist.* 17. q. 3. & 2. dist. 40. & quodlib. q. 18. §. *De primo.*

De his late actum supra q. 18.

Quod tamen generatur ex actibus de morali

rali virtute, ut de abstinentia, est quædam qualitas, at de ejus ratione, ut est absolute talis qualitas, non est conformitas ipsius ad dictamen rectum, sive ad prudentiam. Siquidem eadem qualitas induceretur ex actibus similibus in eadem specie elicitis sine prudentia, imo cum ratione erronea si inesset. Non est igitur virtus abstinentiæ, quia talis est qualitas, sed quoniam adest conformitas ejus ad prudentiam, vel ipsius coexistentia cum prudentia. Actus itaque intemperantiæ inducentes qualitatem vitiosam in homine, qua inclinatur ad vitium intemperantiæ, ut est hæc qualitas in natura formaliter, non opponitur virtuti temperantiæ, sed penes substratum virtutis dumtaxat, atque ita quod est vitium pro materiali, contrarie opponitur substrato virtutis, mutuoque pelluntur ab eodem subjecto, si inductam in mente qualitatem vitiosam, quis contrariis actibus annitatur, & insurgat contra eam. Ac propterea vitium pro formali, quia non est aliud, quam actum esse difformem rectæ rationi dictanti de debitis circumstantiis; atque hæc difformitas pura privatio sit conformitatis, quæ actui inesse deberet, & abest, vitium privative tantum virtutis formali rationi opponi intelligitur; eaque privatio simul malitia est, & peccatum; quidquid enim recta ratio dictat esse faciendum, vel non faciendum, id profecto vel est lex divina, vel naturalis, vel humana: committens autem quidpiam contra legem, obnoxius est peccato, & malitiei.

4. dist. 14. q. 1. n. 6.

3. dist. 33. n. 5.

Ad argumenta. Ad primum patet ex dictis.

Ad secundum respondeo, Boetium loqui de malitia & bonitate pro materiali, quas qualitates non negamus contrarie opponi, atque unam expellere aliam ab eodem subjecto. Quo sensu pariter loquutum Aristotelem putamus, cum 5. *metaph. cap. de quali* docet virtutem esse, secundum quam aliquis se bene habet ad agendum, vel patiendum; vitium autem, secundum quod male. Nam ut per qualitatem, quæ est virtus pro materiali, inclinatur anima ad agendum secundum rectam rationem; ita per contrarium habitum prona est ad perperam operandum.

Doctor in *Cit. ad finem capitis*. Videsis scholium Cavelli super 12. q. 10. *Metaphy. fices*. 4. *dist.* 6. q. 10. n. 16.

Ad argumentum in oppositum, est responsio hæc. Virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem ejus, cujus est virtus; & hoc ideo, quia unumquodque operatur secundum quod natum est; requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, ut sit boni operativum, & secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Nobis videtur hæc responsio concedenda, si intelligatur de virtute, & vitio pro materiali, quo sensu loqui videtur Arist. *loco cit.* de bona & mala dispositione respective inducta per vitium, & virtutem. Nam aliquem esse bene dispositum ad agendum & patiendum, est inclinari ad operandum juxta dictamen rectæ rationis, & prudentiæ; sicuti quis e contra intelligitur promptus ad prave operandum per contrariam qualitatem, atque ita vitium contrarie opponitur virtuti; sed tamen ipsius virtutis formali ratione spectata, ut & vitii; non inveniuntur opponi, nisi sicuti habitus privationi adversatur: per quam utique oppositionem unum per aliud excluditur ab eodem subjecto.

ARTICULUS II.

Utrum vitium sit contra naturam.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. q. 71. art. 2.

Videtur, vitium haud esse contra naturam. Nam vitium est virtuti contrarium, seu spectetur pro materiali, seu pro formali, ut dictum est *articulo præcedenti*. Virtutes autem non insunt nobis a natura, sed per infusionem desuper dantur, vel certe per assuetudinem acquiruntur; ergo vitia ipsa non sunt contra naturam.

Præterea, Quamplures hominum ita assueverunt vitiis, ut facillime juxta illorum inclinationem operentur: habitus autem non generatur in naturaliter ad oppositum determinatis, ut nec generatur in violenter motis, sicut patet de lapide cum agitur sursum; Ergo si vitiorum gignuntur habitus in homine ipsa potius dicenda sunt secundum naturam, quam contra naturam.

2. dist. 3. q. 4. §. *Ad secundum pro prima opinione*.

Præterea, Quod est contra naturam non invenitur inesse ei speciei ut in pluribus, ut patet de eventibus monstruosis, qui rari omnino evenire inveniuntur. Sed vitia consequuntur homines ut in pluribus; quod & significat Salvator dicens, *Multi sunt vocati, pauci vero electi. Matthæi* 22. nempe quia malunt sequi vitiorum inclinationes, quam amplecti virtutes; ergo vitia esse non possunt contra naturam.

1. dist. 3. q. 4.

3. dist. 19.

Contra, Augustinus 83. qq. q. 3. *Vitium, inquit, est voluntatis, quo homo est deterior.* Nullo autem, quod secundum naturam est hominis, ipse est, aut fieri potest deterior; quidquid enim juxta naturam ejus est, si adsit, est se ipso præstantior, quam cum illud abesse contigerit. Ergo vitium omnino est contra rationalem naturam.

Mag. 2. dist. 35. cap. *ex prædictis*.

Respondeo; secundum Damascenum *lib.* 4. *de Fide ortodoxa cap.* 21. vitium, atque peccatum contra naturam rationalem committitur; Unde scribit, *Vitium enim non substantia aliqua, neque substantiæ proprietas est, sed accidens, hoc est ex eo quod naturæ consentaneum est, in id quod naturæ repugnat voluntaria deflexio, idest peccatum*; qua ratione autem id intelligendum sit, quam subiicimus, docet declaratio.

2. dist. 7. *in* 4. *principali*.

Videndus Augustinus de vera Religione cap. 23.

Juxta Anselmi doctrinam *de casu diaboli cap.* 13. & 14. imaginari possumus, voluntatem creatam præcise sub ratione, qua quidam appetitus est, quo in conceptu ipsa toto conatu ferretur in objectum sibi maxime conveniens, veluti apprime in suum commodum cedens, & tametsi immoderate tenderet in illud, non propterea intelligeretur peccare, quia instar appetitus sensitivi ab objecto convenientissimo traheretur, nec in sui potestate foret ab tali tendentia se cohibere; quod si accedere sibi dicatur potestas moderandi ejusmodi naturalem appetitum, & etiam vis alia omnino ab eo abstinendi, intelligitur plane voluntas ditata libertate tendendi, aut secus inconveniens objectum, & potens imponere modum illi, ut nempe quibusdam certis modis tendat, prout nempe a superiore voluntate fuerit ordinatum, atque præscriptum. Et talis profecto est voluntas creata omnis naturæ intellectualis, & rationalis; est enim prædita gemina potestate, & tendendi in objectum sibi con-

2. dist. 6. q. 2. & dist. 23. & d. 37. q. 2. §. *Ad quæstionem tertiam*, & alibi frequenter.

conveniens, & commodum, & insuper juste prosequendi illud, secundum superioris voluntatis mandatum. Hæ autem duæ potestates, vel vires creatæ voluntatis, non sunt res distinctæ, sed res eadem virtute includens plures vires, spectantes ad naturalem ejus perfectionem, & proculdubio perfectior est ita intellecta, ac esset si præcise foret vis immaterialis appetitiva expers libertatis. Per hanc autem innatam libertatem ipsa vim appetitivam commodi moderatur juxta legem divinam, ideoque recte affectio justitiæ appellatur.

De his amplius infra *q.* 87. *art.* 2.

Libertas naturalis recte appellatur affectio justitiæ.

Verum comparando has duas voluntatis potestates inter se, simpliciter perfectior est ipsius innata libertas, quia natura libertate prædita bono justitiæ fit conformis, & particeps, ac sit commodi affectio, qua toto conatu fertur in objectum conveniens; est igitur voluntas, quatenus libera, simpliciter se ipsa nobilior, inquantum pollet affectione commodi; igitur major & melior est convenientia justitiæ ad voluntatem absolute, quam boni commodi ad voluntatem; adeoque ablatio istius est simpliciter pejor, & major, quam ablatio cujuscumque commodi ad ipsam.

Quoniam igitur creata voluntas peccat, ex eo, quod per justitiæ vim ideft innatam libertatem coercere non vult commodi affectionem, ne feratur in vetitum objectum per legem; vel ne immoderate inhæreat licitis, necessario vitium atque peccatum est contra naturam rationalem; nempe contrarium ei perfectioni, quæ prior est in natura ipsius; & si enim non sit contra naturalem inclinationem commodi, quod prosequitur, nec item contra activam virtutem, & potestatem voluntatis; est tamen contra justitiæ affectionem, cujus est coërcere appetitum, ne contra legem divinam feratur. Est igitur peccatum, & vitium contra naturam, ideft contra illum actum, qui natus est elici consentanee inclinationi naturali, scilicet affectioni justitiæ, non commodi, quandoquidem illa sit præstantior, & magis naturalis, & propria voluntatis perfectio, & potestas, ac commodi affectio, secundum quam præcise ipsa est appetitus, qui trahitur ab objecto, nec sui actus dominatur.

2. dist. 7. §. *Ad quartum principale.*

Ad argumenta. Ad primum dicendum, revera nobis haud inesse virtutes suapte natura, quia tunc per virtutes laude digni non essemus, ut tactum fuit supra *q.* 63. *art.* 1. id tamen non efficere, quin naturæ rationali, semina quædam indita sint virtutum. Valemus enim distinguere inter honestum, & turpe per lumen rationis, atque eligere quod ratio recta dictat faciendum, aut contemnere, vel male oppositum. Vitium ergo omne, & peccatum contra rectum dictamen rationis sit oportet, & præterea sequela pravarum electionum; eas enim tantum consequitur habitus vitiosus; qui contrarie opponitur habitui virtutum. Pro formali vero opponitur actui, qui eligi natus est consentanee ad dictamen rationis, ad quam inclinat potior, & præstantior voluntatis portio.

Ad secundum respondeo, Voluntatem, qua quidam appetitus est, esse naturaliter inclinatam ad objectum maxime sibi commodum, & conveniens, & si nequiret hanc inclinationem coercere, ipsa minime in sic appetendo peccaret, ut transgredi legem, non dicitur appetitus sensitivus secundum se. At quia ipsa præterea pollet innata libertate, potest moderari & cohibere commodi appetitum, juxta præscriptum rectæ rationis, ideoque cum indeterminata sit ad oppositos actus, potest sibi habitus rectos, & obliquos comparare. Alioquin si foret omnino determinata, fieri non posset obnoxia vitiis, & peccatis unde vituperaretur.

Ad Tertium dicimus, Propositionem acceptam, ut sit vera ita esse formandam. *Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis, etsi non contra naturam ejus causæ.* Si enim libera sit causa, etsi eveniat, ut in pluribus non propterea sequitur ea fieri simpliciter juxta naturam ejus, quia propter aliam rationem potest id contingere, etsi fiat contra naturam talis causæ modo supra explicato, & ita evenit in casu. Nam ex eo quod voluntas conjuncta sit appetitui sensitivo, nata est sibi condelectari, perinde ac intellectus sensui unitus natus est percipere sensibilia. Et quia sensus ducuntur ab objectis, nequeuntes se cohibere in actibus suis, voluntas iisdem inhærens passim peccat, nec cavere potest de se peccata omnia, nisi per divinæ gratiæ auxilium pro conditione præsentis status. Valet quidem simpliciter obviam ire pravis affectibus, & inclinationibus, alioquin haud peccaret, sed justitia origiginali destituta, difficulter admodum sensitivæ partis deorsum trahentis resistit conatibus, & affectibus; ac propterea si homines vellent magis sequi per voluntatem legem rationis, quam sensus, ut in pluribus virtutes vigerent, & minus vitia dominarentur eorum, sed *cogitationes hominum pronæ sunt ad malum.* Genesis. 8. & ideo scribit Salomon. *Perversi difficile corriguntur, & stultorum infinitus est numerus.* Ecclesiastes. 1.

1. dist. 3. q. 4. §. *De secundis cognoscibilibus.*

Videndus Mayron. 3. dist. 37. q. 2. *prope finem.*

2. dist. 29. §. *Potest dici.*

4. dist. 22.

Ubi supra d. 14 q. 3. §. *quarto dico.*

ARTICULUS III.

Utrum vitium sit pejus, quam actus vitiosus.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 71. *art.* 3.

Videtur vitium esse pejoris naturæ ac conditionis, ac actus de illo procedens. Etenim habitus est perfectio simpliciter nobilior actu suo; Ergo seu bonitas seu malitia magis consistit in habitu, quam in actu. Probatio antecedentis: Secundum philosophum 3. Topic. cap. 1. *Bonum diuturnius est melius.* Diuturnior seu permanentior est habitus actu exinde procedente. Ergo ut bonus habitus est suo actu melior, ita pravus deterior.

4. dist. 49. q. 1. *In argum. principalibus.*

Præterea, Aliquod genus causalitatis est habitui attribuendum respectu actus; alioquin habitu præditus, nec facilius; nec perfectius ageret, eo qui habitum non habet. Non est autem causa actus nisi effectiva, patet discurrendo per alia genera. Non autem effectiva univoca, ut liquet; igitur equivoce agit, & ita suo effectu perfectior.

Præterea 9. *Metaphy. tex.* 15. Priora generatione, sunt perfectione posteriora. Sed actus est generatione habitu prior, quippe qui ex actibus generetur; ergo habitus est actu quo gignitur, perfectior: Sicut ergo virtutis habitus est suo actu præstantior, ita habitus vitiosus est deterior actibus ex eo procedentibus.

1. dist. 5. q. 2. §. *Secunda difficultas.*

Contra, Aristoteles 7. Phys. tex. 17. *Virtus*, inquit, *est dispositio perfecti ad optimum.* Ad nihil aliud disponit, nisi ad actum eliciendum juxta virtutis influxum vel inclinationem; ergo

1. dist. 17. q. 3. *In argum: principalibus.*

virtutis actus est ipso habitu virtutis præstantior, & subinde vitii actus est ipso vitio pejor, & deterior.

Respondeo dicendum, Vitiosum actum ipso vitio esse pejorem & deteriorem, sicuti actus virtutis est virtute honorabilior & præstantior. Hanc solutionem in terminis docet, & declarat Aristoteles 9. metaph. *tex. com.* 19. & quoad actum virtutis hanc innuit rationem. Quod est simpliciter bonum est melius eo, quod secundum quid dumtaxat est bonum, mixtumque cum malo. Actus est ejusmodi respectu potentiæ studiosæ, inclinatæ nimirum per habitum ad bonum: ipsa enim secundum quid bona est mixtaque cum malo; ergo actus ipsi perfectione antecellit. Minor ex eo patet, quia potentia studiosa, est ad contraria, nempe ad bonum, & malum actum potens exire; non sic vero se habet actus virtutis, imo ipse inobliquabilis est. Consimiliter malum actum esse potentia habituata pejorem probatur; Nam is actus est simpliciter malus, non item potentia, unde exit, imo potentia est ad utrumque contrariorum, ideoque aliquid boni possidet, estque subinde admixta bono: actus ergo malus, est potentia ad malum deterior, uti pejus est de facto ægrotare, quam posse fieri ægrum.

Doctor in Commet. super cit. textum.

Probaverat etiam *tex.* 15. *&* 16. pluribus rationibus actum esse potentia (ex cujus parte se tenet habitus) substantia & perfectione priorem. Una earum rationum est ista: Quod progreditur ad finem, progreditur ad quoddam principium, cum finis sit principium & causa & primum in intentione: Sed actus est finis potentiæ studiosæ, vel inclinatæ per habitum: ergo actus primum cadens sub intentione operantis, substantia & perfectione prior est potentia, & habitu, de quo procedit. Minorem declarat Philosophus multipliciter, sed satis est tetigisse hoc medium: Nam animalia non vident ut habeant potentiam videndi, sed habent potius eam potentiam, ut videant; ædificator non ædificat, ut habeat artem, sed e converso pollet arte gratia ædificandi &c. ergo actus est finis potentiæ, & habitus, atque i a habitu perfectior in bonis, & pejor ac deterior in malis.

4 dist. 6. q. 10. Deinde, Malitiam omnem habitus vitiosus accipit ex actibus elicitis contra rectum dictamen rationis, ad consimiles subinde inclinans; ipse ergo habitus animæ inhærens, est potentia tantum dissonus dictamini prudentiæ, quatenus nempe inclinat potentiam ad actus vitiosos; actus autem, ex quibus gignebatur, non potentia, sed reipsa de facto erant rationi legique servandæ dissoni; ergo ii actus sunt habitu deteriores, & pejores, uti & virtutis actus sunt potiores, & præstantiores habitu. Unde cum habitu vitii stare potest gratia Dei, non tamen cum actu pravo elicito contra legem divinam; qui enim recens convertitur ad Deum, & de peccatore fit vere pœnitens, habet charitatem, nec interim abiit habitus vitiosus ad actus consimiles suo pondere trahens, nisi per Dei auxilium resistatur: & consimiliter non in habitu sed in actibus visionis & fruitionis Dei, reponitur nostra beatitudo, nec miseria damnatorum consistit in habitibus pravis, quos secum detulerunt, sed in actibus, quibus fiunt præsentes objectis disconvenientibus.

3. dist. 33. n. 5.

Ad argumenta. Ad primum concedo, actum esse simpliciter habitu perfectiorem, etiam in ratione perfectionis finalis, quia immediatius attingens objectum, in quod agens tendit: & in ratione etiam perfectionis formalis, quia omnem perfectionem, vel inordinationem accipiunt habitus ab actibus eorum virtutum, vel vitiorum; & cum arguitur per Philosoph. *ex* 3. *Topic.* respondeo, esse dictum ejus intelligendum cæteris paribus, nempe in iis, quæ præcise distinguuntur per magis, & minus diuturnum. Sed tunc minor est falsa, quia non ea ratione tantum habitus, & actus inter se se differunt, ut ostendunt dicta in *solutione*.

4. dist. 49. q. 2. §. Ad quintũ principale.

Ad secundum respondeo, Ex hypothesi probabili de activitate habitus respectu actus, ipsi non esse tribuendum nisi influxum causæ partialis; haud autem esse inconveniens, asserere, causam partialem æquivocam minus nobilem suo effectu, & maxime si sit partialis secundaria, uti est habitus comparatus; etsi causa totalis, & æquivoca, vel partialis principalis necessario sit suo effectu nobilior.

Ad tertium respondeo, Philosophum *loco cit.* illo medio inter alia probare præsentem solutionem, nempe actum esse habitu perfectiorem, quia in via generationis ab imperfecto progreditur ad perfectum, ut ex semine fit embryo, ex embryone puer, ex puero vir. Actus autem est potentia generatione posterior, quia idem numero prius est in potentia, quam in actu, adeoque actus perfectione & substantia, est potentia & habitu prior.

Cum igitur e contra arguitur; quia prius est potentiam exire in aliquos actus, & exinde per illos fieri habitu præditam, adeoque hanc videri actibus illis perfectiorem. Respondeo, eo tantum probari voluntatem sine omni habitu posse in actum rectum virtutis, & in actum vitiosum. Nam ante omnem habitum intellectus potest recte dictare, & juxta id dictamen voluntas eligere, vel etiam contra rationem rectam operari; quia quidquid primo inest de habitu, sive intellectuali, sive morali, ex ejusmodi actibus est. Sed non propterea habitus geniti virtutis, vel vitii asseri possunt actibus, ex quibus fiunt, præstantiores, aut deteriores. Propositio igitur illa Philosophi est intelligenda sic; simpliciter in eodem genere sunt perfectiora posteriora prioribus, idque posteriora generatione, ut si plures formæ substantiales astruantur in eodem supposito, ultima est omnium perfectissima. Sed si accipiatur in alio genere prius & posterius, posteriora non sunt perfectiora prioribus. Accidentia enim sunt substantia posteriora, & passiones consequuntur operationibus, attamen priora istis perfectione præstant.

3. dist. 33. §. Ad quæstionem.

4. dist. 49. q. 7. n. 5.

Hæc autem in causatione habituum ex actibus, & e converso actuum ex habitibus asserere oportet, duo distinctarum specierum fore sibi invicem causas æquivocas partiales, non vero omnimodas. Nec id ullum involuit inconveniens, uti sequeretur si circulus intervenire diceretur in causis æquivocis totalibus, & cum ita sit, potior est actuum conditio, cum quidquid in habitibus reperitur, ex actibus necessario accipiatur. 1. dist. 17. q. 3. n. 10.

AR-

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum simul esse possit cum virtute.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 71. *art.* 4.

Quodlib. q. 8. §. *Ulterius.*

RESpondeo dicendum, Peccatum esse simul posse cum virtute, uti, & actum virtutis una cum habitu vitioso. Declaratio, juxta dicta *articulo primo*. Dupliciter intelligere possumus bonitati malitiam opponi in actu, nempe privative, & contrarie. Sicut etiam homo dicitur malus contrarie quum sibi inest habitus vitiosus, qui est habitus quidam positivus affectus privatione perfectionis debitæ. Alio modo dicitur estque malus privative tantum, eo quod careat bonitate, quam habere deberet actus ejus, & non habet, etsi adhuc expers sit habitus vitiosi, qui positive bonitati opponitur.

3. dist. 33. n. 5. & 2. Report. dist. 35. n. 9.

Ex quibus manifestum est, hominem habitu vitioso gravatum, & juxta rectæ rationis dictamen operantem, exercere actum virtutis; etsi interim habitu vitii prematur. Siquidem, quemadmodum habitus vitiosus, seu qualitas positiva, quæ est vitium pro materiali, quatenus ad consimiles actus inclinat, pluribus actibus in anima inducta est, ita per unicum actum oppositum a subjecto depelli non potest, imo, vel parum omnino, vel nihil tali virtutis actu remittitur; idque experimento constat, quia vitiis assuetus, si ad Deum per pœnitentiam convertatur, difficulter admodum eligit bonum honestum, & delectabilius sibi foret eligere oppositum de instinctu pravæ consuetudinis, donec

4. dist. 14. q. 1. n. 6.

assuetudine actuum contrariorum sibi habitum virtutis acquirat, quo prorsus pellatur habitus vitiosus. Ut ergo actus virtutis stare potest cum habitu vitioso, ita & actus peccandi cum habitu virtutis, propter eandem rationem; quia per unicum actum intemperantiæ non destruitur habitus virtutis contrarie illi oppositus; nam de privativa oppositione loquendo, sunt incompossibiles ii actus. Cum enim quis per intemperantiam graviter peccat, fieri non potest ut habeat actum abstinendi rectæ rationi conformem circa idem objectum. Et ita peccando quis graviter, nedum expers est rectitudinis & bonitatis, quæ potuit inesse ei actui, verum etiam privatur gratia Dei; non quod per ipsum destruatur, sed quia demeretur ut Deus dona sua non

4. dist. 14. q. 1.

conservet in ipso; atque per quodcumque mortale peccatum gratia amittitur; licet non fides & spes, nisi ea peccata sint desperationis, & infidelitatis.

ARTICULUS V.

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 71. *art.* 5.

2. dist. 28. n. 8. & dist. 37. q. 1. n. 8. Videsis 2. dist. 42. q. 4. *in fine* & Mastrium Scotistam *disp. 6. super 2. sent. q. 4.* Thomistis satisfacientem.

RESpondeo, inhærendo iis, quæ explicuimus supra, *q.* 6. *art.* 3. de pura omissione libera, dicendum breviter, non necessario in quocumque peccato, intervenire oportere actum positivum voluntatis. Nam urgente præcepto aliquo, ut illo, *diliges Dominum, Deum tuum*, creata voluntas pro innata sui dominativa potestate, potest elicere actum dilectionis Deo debitæ, ipsumque omittere; non sic, ut velit non diligere, sed suspendere se libere ab actu diligendi, quum creatorem deberet diligere; tunc ergo indubie peccabit, non aliquo actu positivo adhibito, sed per puram omissionem dilectionis. Satis est enim ad peccatum, & culpam illi imputandam, interpetrari, & intelligi posse, eum noluisse adimplere illud præceptum.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter diffiniatur *peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

Doctor 2. dist. 35. *& infra dist.* 37. *q.* 1. *a n.* 3. *usque ad* 12. *in Report. ibidem dist.* 35. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 71. *art.* 6.

M*Alum morale, & peccatum, primus omnium Cajetanus* 1. 2. q. 13. art. 5., & q. 18. *art.* 5. & q. 21. art. 6. & q. 71. art. 6. & alibi *ex quibusdam dictis* S. *Thomæ ab ipso male intellectis, ait Valentia disput.* 2. q. 13. p. 3., *docuit consistere in positivo, quem ex parte imitatur Vasquesius* disp. 95. cap. 9. *etsi non Cajetanum sed magis Mayronem* 2. dist. 43. q. 3. *videatur imitatus. Novissime Joan. Poncius in suo cursu Theologico* disp. 22. q. 2. *& latissime in Comm. super* dist. 35. 2. Scoti. *Cajetani opinionem instaurare conatus est, ut in plerisque aliis interpretatus, Doctorem loquutum esse in sensu arguitivo, quasi quemque lateret, non ex privationibus inferri habitus positivos, sed magis ex positionibus nos devenire in cognitionem oppositarum privationum. Sed quidquid sit de ejus expositionibus, Scotista Mastrius plenissime controversiam hanc expendit disp.* 4. metaph. q. 13. *& disput* 6. q. 1 *super* 2. Sent. *qui subinde videndus. Valentia quoque* loc. cit. *pluribus agit contra Cajetanum ostendens, ipsum ut tactum fuit) male S. Doctoris textum intellexisse, & quod præterea docet de malitia morali, esse ut minimum contra Sanctos Patres. Denique si verum sit, Aquinatem tradidisse, actum pravum non nisi denominative esse malum; plane constat Scotum, & S. Thomam in hoc prorsus ejusdem sententiæ extitisse eamque docuit Alensis* 2. p. q. 93. m. 3. art. 6 *Bonavent.* 2. Dist. 37. art. 1. q. 2. *&* art. 2. q. 3. aliique.

Videtur minus convenienter exprimi ratio peccati, cum dicit Augustin. lib. 22. contra Faustum cap. 27. *ergo peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra æternam legem.* Nam primum esse potest peccatum quod nullius sit sequela actus, ut in *art. præcedenti* dictum fuit, illa autem tria jam commemorata necessario important aliquem actum. Deinde, peccatum & malum est carentia boni; illæ positivæ rationes sunt, igitur illa est insufficiens peccati declaratio.

Præterea, Idem Aug. lib. de duabus animabus contra Manichæos cap. 11. *Peccatum*, inquit, *est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, & a quo liberum est abstinere* ergo satis erat dixisse, peccatum est quid concupitum contra legem Dei; & ita superflue additum *Tò dictum vel factum.*

Præterea, Illud est per se de ratione peccati, ad cujus distinctionem & ipsa distinguuntur peccata; peccata autem distinguuntur ex di-

ſtinctione alicujus poſitivi, nempe ex converſione ad hoc, vel illud bonum creatum; igitur ipſa converſio ad bonum creatum in communi eſt converſio ad peccatum in communi. Hæc autem eſſentialis ratio non exprimitur in prææallegata peccati notificatione.

Contra. Anſelmus de caſu Diaboli cap. 6. *Injuſtitia non eſt aliud, quam abſentia juſtitiæ, ubi debet eſſe*. Et de conceptu Virginali cap. 5. *Injuſtitia*, inquit, *omnino nihil eſt ſicut cæcitas. Non enim aliud eſt cæcitas niſi abſentia viſus ubi debet eſſe* quod & prædixerat Auguſt. ſuper illud Joan. 1. *Sine ipſo factum eſt nihil. Peccatum* inquiens, *nihil eſt*.

Quid nomine peccati intelligendum veniat. Qua ratione hæc intelligenda ſint, vide Maſtriū diſput. 4. metaph. q. 13. art. 2. a n. 323. & ſeqq.

Reſpondeo, Acturi de peccatis, ne dum opportune, verum etiam neceſſario præmittendum eſt quid nomine *peccati* ſignificare intendatur, quodve ei nomini ſubſit ſignificatum quo, veluti præcognitum in ſequentibus diſputationibus & accipiatur, & habeatur, & una Auguſtini prætactæ diffinitiones declarentur. Itaque quod nomine *peccati* intelligenda ſit formaliter privatio boni, præallegatæ auctoritates ad *oppoſitum* dicunt, & rurſus ratione declaratur: etenim agens inferius tenetur in agendo conformari ſe agenti Superiori; ſi enim in poteſtate ipſius ſit, ſe conformare illi, diſcedens ab regula ſibi præoſtenſa, peccat. Ac præterea ſermonem faciendo de peccato, ſeu contra legem divinam, ſeu humanam, aliquis peccare intelligitur, & committi peccatum, quia potens conſentanee agere legi ſuperioris agentis, regulaſque ſubinde agendi preſcribentis, maluit diſcordare ab illius mandatis. Is igitur actus, qui eſt in poteſtate agentis diſcordantis, & proinde voluntarius, eſſe non poteſt formaliter peccatum, quia ſi foret concors regulæ ſuperioris, ut eſſe potuit, haud eſſet peccatum; ergo tali in actu ratio præciſa peccati eſt privatio concordiæ cum agente ſuperiore; quæ privatio deformitas eſt, & obliquitas repugnans rectitudini in actu excludens ſubinde formaliter, ac corrumpens rectitudinem in actu ſecundo. At nomine *corruptionis* haud ſignificare intendimus mutationem de *eſſe* ad non *eſſe*; cum peccatum manere queat poſt talem mutationem juſtitiæ ab *eſſe*, in non *eſſe*: ſed intelligenda eſt *corruptio* formaliter, quemadmodum privatio dicitur formaliter corruptio ſui habitus; atque ea ratione peccatum eſt formaliter corruptio rectitudinis in actu ſecundo; ipſum enim rectitudini opponitur, ut privatio habitui; & non quidem rectitudini, quæ ineſt, alioquin oppoſita ſimul ineſſent; nec ei, quæ prius actui infuit; quia actus non manet ſic, ut capax ſit alterationis ab oppoſito in oppoſitum; eſt igitur ea privatio & obliquitas oppoſita rectitudini, quæ deberet actui ineſſe: hanc quippe rectitudinem ſeu juſtitiam obliquitas illa formaliter excludit. Nam libertate prædita voluntas, debitrix eſt eliciendi actum omnem juxta dictamina regulæ Superioris, quæ dictamina ſunt divina mandata; quoties igitur in agendo a regula illa diſcordat, eſt in tali actu carentia actualis juſtitiæ, quam exhibere debet; Carentia hæc, quatenus afficit actum voluntatis deficientis, eſt formaliter peccatum actuale. Quæ omnia plenius explicabuntur *inſequentibus*.

Actus poſitivus peccandi, non eſt formaliter peccatum.

Ad Argumenta. Ad primum reſpondeo *Tò dictum, factum, concupitum*, intellexiſſe Auguſtinum in ſenſu materiali; ſed *dictum* vel *factum*, ut materiale remotum, *concupitum* vero materiale proximum: actum ſiquidem voluntatis primum afficit carentia juſtitiæ debitæ ſibi ineſſe, actus vero imperatos non niſi mediante actu imperante. Quod addit contra *æternam legem*, explicatur id, quod eſt formale in peccato. Ad aliam probationem de peccato omiſſionis dicimus, id revera evenire poſſe citra omnem actum, ſed tamen videri & imputari ommittentem facere quod tenetur; velle omittere, & deficere ab eo, quod deberet.

Ad ſecudum, cum dicitur *peccatum, eſt voluntas &c.* Idem eſt ac ſi diceretur, *peccatum eſt velle vetitum* adeout ipſa voluntas ſit ibi materialis, vetitum autem vel prohibitum formalis ratio peccati; ſignificat enim diſcordiam a regula Superiori. Cui conſonat quod idem ſcribit 12. de Civit. cap. 8. *In eo*, dicens, *fit mala voluntas, quod ſi nollet non fieret mala, & ideo non neceſſarios, ſed voluntarios defectus juſta conſequitur pœna, deficit enim non ad mala ſed male, ideſt non ad malas naturas; ſed ideo, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod ſummе eſt, ad illud, quod minus eſt*. Quaſi diceret, iſte actus poſitivus volendi creaturam, non eſt formaliter peccatum, ſed carentia debiti ordinis in actu illo, quo actu creatura debet amari propter ſummum bonum; a quo ordine utique deficit voluntas quieſcens in bono creato, atque is defectus eſt formaliter peccatum. Nec aliud intelligit; ſimiliter intelligendus eſt Ambroſius, cum cap. 8. *de Paradiſo* ſcribit; *Quid eſt enim peccatum, niſi prævaricatio legis divinæ, & cæleſtium inobedientia præceptorum.*

Ad tertium dicimus, peccata diſtingui inſtar privationum; has autem conſtat diſtingui pro diſtinctione formarum, quas excludunt a ſubjectis, quod latius declarabitur *quæſtione & articulo ſequenti*.

QUÆ-

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM

IN NOVEM ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR NOVEM.

I. Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.
II. De distinctione peccatorum spiritualium & carnalium.
III. Utrum secundum causas.
IV. Utrum secundum eos, in quos peccatur.
V. Utrum secundum diversitatem reatus.
VI. Utrum secundum omissionem, & commissionem.
VII. Utrum secundum diversum processum peccati.
VIII. Utrum secundum abundantiam, & defectum.
IX. Utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I.

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Doctor 2. *dist.* 37. *q.* 1. *§.* Ex ista solutione. *In Report. ibidem dist.* 35. *q. un.* §. Dico igitur *a n.* 11. *quodlib. q.* 18. *art.* 3. *S. Thom.* 1-2. *q.* 72. *art.* 1.

S. Thomæ Fundamenta.



VIDENTUR peccata specie differre ad distinctionem specificam objectorum. Etenim, *peccatum est dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ex Aug. *ut in præcedenti articulo*. Sed dicta, vel facta, vel concupita, distinguuntur specie secundum diversa objecta; actus enim ex objectis distinctionem accipiunt; ergo etiam peccata secundum objecta distinguuntur.

Præterea, Quamvis in peccato quocunque concurrat & actus voluntatis, & recessus a lege divina, peccans tamen per se actum intendit, per accidens vero ipsam deordinationem; nullus enim intendens ad malum operatur; ut Dionys. ait 4. *de divin. Nomin.* Atqui unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se; non vero ex eo, quod per accidens concurrit; ejusmodi enim sunt extra rationem speciei; ergo peaccata specie distinguuntur ex parte actus voluntatis magis, quam ratione recessus a lege divina.

Doctor 10. Metaph. q. 12. *In argum. principalibus.* Hoc argumentum maxime exaggerat contra Scotum Vasquesius 2. *dis.* 95. *cap.* 7. *S. Thomæ secundum & tertium principale.*

Præterea, Vitium, & virtus sunt contraria, sed cuilibet virtuti, opponuntur duo vitia; ergo vitia hæc distinguantur oportet secundum objecta; alioquin si penes privationem rectitudinis distinguerentur; quoniam unica omnino est ejusmodi privatio, virtuti uni haud duo vitia invenirentur contraria.

Contra, malum cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum ergo magis distinguuntur specie peccata, secundum opposita, quam secundum objecta. Rursus superbiæ peccatum est in rebus spiritualibus, & temporalibus. Avaritia etiam circa diversa genera rerum; ergo si ex objectis peccata acciperent distinctionem, jam prædicta peccata non unius forent rationis.

Respondeo, Dicendum peccata haud specie distingui pro specifica diversitate objectorum sed magis ex distinctione specifica rectitudinum, quæ actibus, quibus peccatur inesse deberent, & absunt. Ad cujus intelligentiam, sciendum voluntatem creatam averti a fine ultimo, intelligi posse dupliciter, nempe, vel formaliter vel virtualiter, & rursus formaliter contrarie, vel negative. Nam voluntas nolens ultimum finem, cum id nolle odisse sit contrarie ab illo avertitur: si vero quando velle deberet, actum prosequendi omittat id plane est contemnere præceptum illud *Diliges Dominum Deum tuum*. At virtualiter averti intelligitur, quoties voluntas avertitur ab aliquo, quod est necessarium ad consequendum finem ultimum, sicut intellectus negans conclusionem, virtualiter a principio avertitur; & infirmus dicitur a sanitate averti, quando recusat uti medicamine, sine quo pristinæ non potest restitui sanitati. Prior aversio secundum se, est ejusdem rationis; nec includitur formaliter in quolibet peccato; est enim odium Dei speciale peccatum, uti omissio ejus præcepti, diliges Dominum Deum tuum, est aliud speciale peccatum.

Aversio ab ultimo fine duplex formalis & virtualis.

Posterior vero aversio communis est omni mortali peccato; in omni siquidem tali peccato voluntas inordinate se habet respectu alicujus necessarii ad consequendum finem. Hanc autem necessitatem didicimus a Deo revelante, & præcipiente, aut vetante, hæc & illa fieri, & observari ab omnibus volentibus consequi vitam æternam, repromissam custodientibus divina mandata; nec possunt ea deduci ex ullo syllogismo practico, nec sciri ex morali doctrina Philosophorum, sed præcise accepta sunt a Deo revelante, adeoque divina præcepta requirenda sunt in Scriptura. Hæc itaque virtualis aversio a Deo est essentialis ratio peccati cujuscumque. Sicuti enim formalis ratio rectitudinis est propria virtus in actu finis circa eadem finem, sic & carentia rectitudinis talis est carentia propriæ virtutis a fine, quia propria aversio formalis ab eo quod est necessarium ad finem; qua utique ratione nihil aliud est aversio, nisi inordinatio voluntatis circa aliquid ad finem ordinatum

Aversio virtualis a Deo includitur in omni peccato mortali.

tum ex præcepto divino, circa quod ordinari deberet. Et quanto illud, a quo avertitur, formaliter est fini propinquius, tanto pejor est illa aversio formalis cæteris paribus. Atque ita peccatum omne est *aversio a bono incommutabili virtualiter vel formaliter*. Sed principalior ratio peccati non est conversio ad bonum commutabile, sed aversio a bono incommutabili. Quare conversio ad bonum creatum non opponitur formaliter dilectioni Dei.

Eadem docet S. Bonavent. 2. *dist.* 39. *art.* 2. *q.* 3.

His expositis declaratur *solutio*. Etenim privationes specie distinguuntur, & numero per habitus, quibus opponuntur, quosve excludunt, sicut surditas, & cæcitas specie distinguuntur privativa, ut habitus eis oppositi privationibus specie positiva, & cum numero aut genere habitus differunt, parem subeunt distinctionem eis oppositæ privationes. Peccata autem juxta doctrinam Sanctorum quædam privationes sunt, & quidem rectitudinum, quæ actibus nostris inesse deberent; ergo juxta harum rectitudinum distinctionem ipsa peccata distinguantur oportet genere, vel specie, vel numero. Ut si diversis actibus inesse deberent diversæ specie rectitudines, earundem privationes specie privativa distinguerentur; ut ipsæ bonitates, quum insunt specie differunt positiva. Non ergo per conversionem ad objecta accipiunt peccata speciem & distinctionem; objecta quippe non sunt mala, nisi materialiter: formalis ergo ratio distinguendi peccata accipitur in comparatione ad rectitudinem aliam, & aliam specie, quæ inesse actibus deberet; & similiter ejusdem speciei peccata plura inesse possunt, quatenus plures rectitudines ejusdem speciei excludunt, quibus ornari possent, & debebant actus qui eliciuntur ordinate, debita subinde rectitudine carentes.

Cæterum ratio conversionis ad objecta nec per se constituit, nec proinde distinguit peccatum, ut peccatum. Unde scribit August. 12. de Civit. cap. 8. *Deficitur enim non ad mala, sed male, non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum, ab eo, quod summe est, ad id quod minus est.* Igitur aversio est totum, quod est de ratione peccati, quia contra voluntatem Dei. Quare respectu ejusdem objecti committi possunt plura peccata specie diversa. Nam rectitudo in operatione, respectu unius objecti postulat omnes circumstantias, quas recta ratio dictat: bonum enim ex causa integra, peccatum vero ex omissione cujuscumque circumstantiæ. Cum igitur circumstantiæ specie differant, & defectus quoque sive peccata inde exorientia specifice distinguentur. Non igitur ex objectis, vel ex conversione ad eadem distinguuntur peccata sed pro ratione habituum, quos excludunt, distinctionem numericam, vel specificam, aut etiam genericam accipiunt.

Ad argumenta. Ad primum, dictum fuit *articulo præcedenti* actibus illis indigitas se Augustinum materiam, vel subjectum peccati, uti frequenter concreta definiuntur expressione subjecti tenentis locum generis: sed addendo *contra æternam legem Dei* formalem peccati rationem significasse. Igitur, etsi actus illi positivi ex propriis objectis accipiant speciem, & distinctionem, attamen aliter evenit in formali ratione peccati. Actus enim illi, non nisi denominative peccata sunt, quatenus nempe contra Dei præscriptum positi, scatent deformitate, & obliquitate inde inducta, quia cum juxta Dei legem poni debuissent, prave & perperam agere voluntas maluit, adeoque ratio hæc formalis peccati, non ex objectis, sed per habitum, qui excluditur, debet distingui.

Ad secundum respondeo, primo, si ratio illa valeret, & concluderet, omnino per accidens actui per se intento ab agente conjungi peccati deformitatem, ad quam respiciens nemo operatur; igitur tunc peccatum videretur esse quid casuale, & præter intentiorem mentemque peccantis evenire. Quod autem casu evenit, peccatum esse nequit. Deinde si tantum per accidens est voluntas causa peccati, eo quod præcise velit positivum, ad quod sequitur peccati deformitas: igitur cum Deus per se velit illud positivum, ad quod sequitur, obliquitas, non magis videretur peccare voluntas humana, quam divina. 2. *dist.* 37. *q.* 2. *n.* 17.

Dicendum ergo ad argumentum: In peccato mortali concurrunt duo, & actus positivus, & privatio justitiæ debitæ ut formale. Respectu ejus privationis nulla est causa efficiens sed tantum deficiens, ut diserte scribit Augustin. 12. de Civit. cap. 7. *Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens*. Voluntas enim, quæ est debitrix dandi rectitudinem suo actui, non dans, deficiendo peccat. Formaliter & reipsa ergo peccare est causam creatam liberam non tribuere debitam rectitudinem suo actui, quam tunc posset dare. Itaque etsi causa hæc non causet formaliter, quod est in peccato efficiendo, sed deficiendo; attamen efficiendo causat positivum illud, cui annexus est defectus in deficiendo causatus, & ita stat authoritas Dionysii de accidentalitate ex parte effectus. Est etiam accidentalitas ex parte causæ non proprie, sicut album per accidens ædificat, sed extendendo *accidens* ad quodlibet, quod est extra rationem ejus; qua ratione, & differentia generi accidere intelligitur; & hac quidem ratione id, quo voluntas nostra specifice est hæc voluntas, accidit voluntati in se, quæ est perfectio simpliciter formaliter reperta in primo principio, ejusque subinde non est influere in peccatum sic, ut peccare dicatur.

Ubi supra q. 2. n. 9.

Alensis 2. p. q. 94. m. 3. art. 6.

Quomodo voluntas est causa per accidens respectu peccati.

Propterea voluntas per differentiam contracta ad creatam voluntatem, quam differentiam nos interim latentem circumloquimur per *esse limitatum*, *&* *defectibile*, vel *ex nihilo* est proxima causa defectiva, & per hoc causa per accidens respectu peccati. Est enim is effectus deficiens a recta ratione, attribuendus voluntati contractæ per *esse limitatum* tanquam causæ magis propinquæ quam voluntati de se. Ei quippe convenit non tantum per accidens, ut voluntati in communi, sed quasi causæ propinquæ, adeout cuilibet ejusmodi voluntati competere queat, & nulli alii.

Ad tertium respondeo, Vitium & virtus dupliciter possunt considerari, aut secundum rationem boni, & mali: & ita virtus vitio contrariatur, quia ab utroque vitio opposito virtus maxime distat, eaque ratione vitium utramque subit naturam unius præcise extremi; utrumque siquidem est malum, cui opponitur bonitas virtutis, perinde excludens malitiam utriusque. Alio modo virtus considerari potest secundum propriam rationem, ut me-

Mastrius Scotista in Metaphy. cit. a n. 116. *& seqq.* hoc eodem responso utitur ad Vasquesii argumentum. Etsi non vide-

rit Doctorem cit. q. 12. *suæ metaph.* quare ob acumen & peritiam percipiendi mentem Magistri est plurimum laudandus.

medium quoddam inter duo extrema: & sub hoc intellectu, non contrariatur perfecte alteri: nam duo vitia sunt magis contraria, ut avaritia, & prodigalitas, maxime enim distant, & magis quam vitium prodigalitatis, & virtus liberalitatis.

Ad primum in oppositum respondetur. Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus, & ideo peccata magis distinguuntur specie secundum objecta actuum, quam secundum opposita. Quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta.

Nos dicimus utique peccatum non esse negationem sed privationem in actu quo queat recipere formam, quam excludit privatio. Veruntamen eum actum esse peccatum, & malum tantum denominatione orta ex deordinatione illi adjuncta, in qua consistit ratio formalis malitiæ, & peccati. Ut ergo verum est, eas peccatorum obliquitates, accipere extrinsecam distinctionem ex actibus, quos afficiunt, ita falsum putamus, ex eis proprie & formaliter distingui. Privationes enim non mutuantur formalem distinctionem ab objectis, in quibus reperiuntur, sed a formis, quas ab illis expellunt, & hoc ipsum sequitur ex eo, quod addunt. Nam si virtutes specie distinguuntur ob specificam distinctionem objectorum, non propterea ab iisdem accipiunt distinctionem virtutibus oppositæ privationes, nisi extrinsece & denominative, & non aliam distinctionem oportet sequi ad illa, quæ ab primariis rationibus acceperunt speciem & diversitatem.

Ad secundum respondetur sic. Nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam rationem formalem objecti, a qua peccatum speciem recipit; & hoc modo superbia circa diversas res, excellentiam quærit, avaritia vero abundantiam eorum, quæ usui humano accomodantur.

4. dist. 14. q. 3. §. *Dicitur.*

Nos concedimus, virtutes morales, quibuscumque regulis rectis innitantur, versari posse circa diversa objecta, etiam genere distincta, eo quod in eis omnibus inveniatur medium rectæ rationis; & ita contemnere omnia propter Christum, obedire Prælatis recte jubentibus, est Euangelicæ paupertatis, & obedientiæ, & ita stante una formali ratione objectiva unica virtute vis appetitiva fertur circa diversa objecta. Quemadmodum ergo de contemptu plurium specie diversarum rerum, non fit diversa virtus paupertatis, ita illi contrarium vitium non plurificatur ex rebus, nec ex actibus circa eadem objecta tendentibus, sed potius pro diversitate bonitatum, quæ actibus debebant inesse, & ex quibus actibus generantur virtutes.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

Doctor locis in margine cit. S. Thom: 1. 2. q. 72. *art.* 2.

Quodlib. q. 18. §. *ex ista v. & hinc.*

RESpondeo dicendum, Distinguenda omnino esse peccata spiritualia a carnalibus. Quamvis enim peccatum, qua tale speciem, & distinctionem non accipiat per conversionem ad objecta, quia conversio ad objecta, nec per se constituit, nec distinguit peccatum, ut peccatum, sed magis ea distinctio accipienda sit ex propria ratione hujus privationis, quæ est formalis ratio distinguendi privative, sicut habitus est ratio distinctionis positivæ. Attamen alia est rectitudo debita actui independenter a corpore elicita, alia ut voluntas unita est appetitui sensitivo. Cæterum prima concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor, & voluptas, vel delectatio stricte sumpta. Habitus autem, sive virtutes inclinantes ad recte prosequenda ea objecta, ad quæ appetenda maxime prona est natura rationalis, sunt humilitas, qua honoris vel excellentiæ appetitus cohibetur; temperantia vero facit, ut quis moderate, & secundum rectam rationem appetat voluptates. Et sane quot possunt esse species concupiscibilium voluptatum, tot & species temperantiæ erunt, moderantes circa illa exorientes voluptates. Idque ne dum est verum de delectationibus sensitivis, quibus percipiendis prona est voluntas sensitivo appetitui conjuncta, verum etiam de voluptatibus ipsi voluntati propriis, ut voluntas est; sicque immoderate sese gesserunt Angeli mali, præter, & contra regulas ipsis revelatas, bonum commodi appetentes. Fieri etiam potest, ut quis ordinate se habeat juxtaque rectam rationem appetat sensibilia, & intemperatus sit circa speculabilia ut si alicujus voluntas plurimum oblectaretur, eo quod intellectu summe incumberet speculandis intelligibilibus, ejusmodi delectatio immoderata est, & ideo cohibenda.

3. dist. 34. §. *Ulterius ad videndum.*

2. dist. 42. q. 5.

Quoniam ergo peccatorum carnalium nomine, significantur peccata illa, quibus fit obnoxia voluntas inordinate tendens in objecta delectabilia appetitui sensitivo, cui pro statu unionis suæ cum corpore, nata est condelectari, & prosequi objecta illius, & præcipue maxima delectabilia, & appetibilia ab ipso: sicut intellectus sensui conjunctus natus est intelligere sensibilia, & prius ea quæ sunt prius sensibilia. Peccata vero spiritualia incidere & committi intelliguntur secundum ea objecta, quæ delectabilia sunt voluntati secundum se, & non propter appetitum sensitivum: manifestum est, hæc plusquam specie distingui a carnalibus peccatis, etsi non ex objectis ipsis, aut de conversionibus ad eadem, existimemus oriri hanc distinctionem: sed ex carentia potius rectitudinum, quæ ejusmodi actibus inesse deberent; & quia absunt, peccata sunt.

Ad peccatum avaritiæ quod attinet, non videtur esse, nisi circa appetibile utile, quod utile ordinatur ad appetibile secundum se, nempe ad voluptatem, vel honorem; quæ, ut dictum est, sunt duo prima genera concupiscibilium.

ARTICULUS III.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

Doctor locis in margine cit. S. Thom 1. 2. q. 72. *art.* 3.

VIdentur peccata specie distingui, secundum causas. Etenim *articulo præced.* dictum fuit, peccata spiritualia distingui a carnalibus, eo quod hæc accidant secundum objecta convenientia appetitui sensitivo, illa vero consumeatur circa objecta convenientia voluntati

tati

tati secundum se. Ergo ab talibus objectis illa peccata accipiunt *esse*, igitur & distinctionem: per causas igitur distinguuntur.

3. dist. 34. §. Ulterius. Præterea 1. *Joan. cap.* 2. scribitur. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. Distinguit ergo tria genera peccatorum, per tria genera objectorum, a quibus luxuria, avaritia, & superbia causantur. Ergo pariter & cætera peccata a propriis causis accipiunt speciem, & distinctionem.

Præterea, Septem sunt vitia capitalia vel principalia, ut docet B. Gregorius 31. *Moralium cap* 31. de quibus, ait Mag. 2. *dist.* 42. *cap. Præterea*, quasi de septem fontibus, cunctæ animarum mortiferæ corruptelæ emanant. Hæc autem septem ab his, quæ sunt ipsorum causæ, distinctionem accipiunt; ergo & cætera omnia peccata ab suis ipsorum causis distinguuntur.

2. dist. 6. q. 2. Mag. 2. dist. 42. cap. Ex superbia. Contra, si ab suis radicibus vel causis accipiunt distinctionem, jam cuncta peccata ejusdem rationis forent, nullamque specificam admittentia distinctionem. Siquidem *Eccles.* 10. scribitur, *Initium omnis peccati superbia*. Et Apostolus 1. Tim. cap. ultimo, ait, *Radix omnium malorum est cupiditas*. Igitur omnia peccata pertinent ad genus superbiæ vel cupiditatis; quod est plane falsum.

2. dist. 40. §. De secundo Quodlib. q. 18. §. De secundo. Respondeo, comparando actum, cui annectitur deformitas, & peccatum ad causam efficientem, nullam apparere eorundem peccatorum specificam distinctionem. Etenim peccatum est imputabile agenti ad culpam, eoque facto dignum est faciens pœna, propterea quod libere ita se gerat, cum potuisset aliter agere. Hæc autem ratio nedum est omni penitus peccato communis, verum etiam actibus bonis; siquidem ab efficiente dicitur actus moralis, quatenus libere ab eo elicitus, sitque vel bonus, vel malus, aut etiam indifferens, nempe illi imputabilis ad laudem, vel vituperium, vel certe est actus non laudabilis si sit indifferens; ergo quatenus ad causam efficientem peccatum comparatur, alterum non subit distinctionem specificam ab altero.

2. dist. 37. q. 1. n. 9. in Report. ibid. dist. 35. §. De tertio. Consimiliter, nec ex ipsis rebus, vel objectis, ad quæ peccantes convertuntur, & ab eis moventur, quasi per occasionem, quæve sunt respectu peccatorum causæ veluti materiales, accipienda est specifica distinctio peccatorum. Etenim non est de per se ratione peccati conversio ad bonum mutabile, sed aversio ab bono incommutabili, ut dictum fuit *articulo primo*. Sunt igitur ipsa objecta mala materialiter; non ingrediuntur proinde rationem specificam peccatorum, ut ex rerum distinctione specifica, ipsa peccata specie sint distinguenda; imo circa rem eandem, ut sunt pecuniæ vel divitiæ esse possunt diversa specie peccata, ut avaritia, & prodigalitas: qualitercunque ergo causa materialis influat in peccata, quæ circa ipsam committuntur, inducere nequit earumdem specificam distinctionem.

De his videndi art. 3. q. 1. & art. 4. & 6. q. 18. Quapropter peccata specifice distinguantur oportet virtute propriæ cujusque rationis formalis, in quocunque tandem ea sita sit: sed superest explicandum, a quo nam veluti a causa, derivetur in actum humanum ipsa peccati deformitas. Et dicimus, accipi omnino a fine, seu causa finali; non quidem a fine operantis materiali, sed a fine coincidente cum objecto, non materiali, sed formali. Quemadmodum enim idem actus moralis subesse potest pluribus virtutibus, ab diversis finibus propriam rationem mutuantibus; ita stante eodem efficiente eadem que materia sive objecto materiali voluntati ostensa, ipsa appetere potest, seu eligere diversos fines, ordine certo alios atque alios constituentes rectæ rationi dissentaneos, & ita pluribus peccatis specie diversis se se implicare. Nam sicuti ire ad Ecclesiam, quo Deo exhibeatur cultus latriæ, ut Ecclesiæ præceptum adimpleatur; ut proximus ædificetur; diversæ sunt virtutes, pro finium intentorum diversitate, ita præstituere sibi fines illorum contrarios, alia atque alia sunt diversa specie peccata. Quodlib. 18. §. Ulterius n. 8.

Ad argumenta. Ad primum respondeo *articulo præcedenti*, assignatas esse rationes genericas peccatorum spiritualium, & carnalium; sed proprias earumdem specificas rationes desumi oportere a specifica diversitate finium cum objectis coincidentium. Finis enim qui circumstantia est, quamvis præcipua sit, non variat tamen specificam rationem peccatorum. Sed de his plenius dicetur inferius, & annotatum quoque fuit q. 18. art 3. 2. dist. 41.

Ad secundum dicimus, Quoniam res omnes suapte natura bonæ sunt, exinde voluntatem accipere occasionem delinquendi, eis male utendo; non ergo ab objectis extrinsecis causantur peccata, quæ tantum materialiter mala sunt, sed ab ipsa voluntate perperam appetente, & se recto dictamini non conformante, sic autem se gerens, ab eo fine movetur, quem sibi præstituit, utique contrario fini, quem dictat recta ratio esse volendum; & si ergo peccata, quibus communiter peccant homines, sub illo trinario contineantur, non sequitur tamen, ipsa exteriora objecta tribuere specificam distinctionem peccatis; non sunt enim nisi occasiones peccandi; sed ut comparantur ad voluntatem inordinate se habentem ad illa, induunt rationem finis per se intenti, & voliti, neque dant speciem actibus pravis. 1. dist. 1. q. 1. §. De tertio. 2. dist. 6 q. 2. §. Ad secundum principale. Ubi supra q. 2. n. 17.

Ad tertium dicendum, eam peccatorum divisionem haud esse sufficientem, ut explicabitur infra *q.* 84 *art.* 4. quæ enim ibi enumerantur peccata, non sunt primæ radices peccatorum, nec forte principalia peccata; etsi constet esse occasiones peccandi multum communes ad alia peccata: Nec aliud intellexit Author ejus septimembris divisionis, non autem tradere eorundem specificam distinctionem, quam a solo fine operis pravi, ut a causa accipiendum esse contendimus.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum & in proximum.

MAgister 2. *sent. dist.* 42. *cap.* Modi autem peccatorum. *Præsens quæsitum expendens, Dicitur* inquit, *homo peccare in Deum, in se, & in proximum. In Deum, cum de Deo male sentit, ut hæreticus: vel quæ Dei sunt usurpare præsumit indigne participando Sacramentis: vel quando nomen Dei pejerando, contemptibile facit. In proximum peccat, cum proximum injuste lædit.*

dit. In se vero, cum sibi, & non aliis nocet. Hanc Magistri sententiam egregie declarat S. Thomas hic.

ARTICULUS V.

Utrum divisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diversificet speciem.

Doctor locis in margine cit: S. Thomas 1. 2. q. 72. art. 5.

S. Thomæ *primum & tertium principale*.

Videtur divisio peccatorum, quæ est penes reatum pœnarum illis correspondentium, inducere specificam diversitatem; etenim mortale, & veniale sic differunt, ut illorum pœna maneat æterna, hoc vero temporali, levique castigatione expietur. Fieri autem non potest, ut ad eandem speciem pertineant, quæ secundum æternum, & temporale differunt; ergo peccatorum specifica diversitas attenditur juxta pœnarum reatum. Unde & scriptum est. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus* Deuter: 25.

4. dist. 15. q. 1.

Præterea, Sicut actus virtutis est laude, præmioque dignus, ita actum pravum consequitur vituperium & pœna. Prœmium autem est finis actus virtutis, ergo & pœna est finis actus peccaminosi. Atqui peccata specie distinguuntur, pro finium eorundem diversitate, ut *art.* 3. explicatum fuit. Ergo diversitas reatuum inducit peccatorum distinctionem.

Contra, pœna rependitur peccatis jam commissis, nec a peccatoribus intenditur; ergo nec pœna, nec ordo ullus ad ipsam, est de ratione essentiali peccatorum, nec proinde ex illa diversificari queunt species peccatorum.

Quodlib. q. 16. *in argument. principalibus*, & q. 18. §. *De secundo*.

Respondeo, dicendum peccata haud specie distingui penes pœnarum reatum Declaratio: secundum Augustinum 3. de lib. arbit. cap. primo. *Motus quo voluntas convertitur nisi esset voluntarius, & in nostra positus potestate, neque laudandus, neque culpandus homo esset, neque monendus: monendum autem hominem non esse, quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est*. Hæc ille. Actum igitur esse agenti imputabilem, est ipsum repositum esse in libera illius potestate. Ac propterea imputabile duos respectus importat: Alterum ad potestatem vel dominium agentis; alterum vero ad id quod actui, vel agenti correspondet secundum justitiam; idque propter ipsum actum; & secundum quidem sequitur ad primum: Quoniam enim iste est sui actus dominus, ideo actui, & agenti debetur aliquid propter actum eundem. Prior respectus vel ordo invariatus manet in actu, seu sit bonus, seu malus; at secundus variatur; non sane formaliter secundum bonum vel malum, sed subit variationem præsupposita differentia boni, vel mali, quæ attenditur penes convenientiam vel difformitatem ad rectam rationem; sicque actus alius, atque alius est secundum quod suæ regulæ intrinsecæ consentaneus aut difformis est. Et bonum profecto opus sic est facienti imputabile ut ad laudem vel prœmium ordinetur, malum vero ut vituperii pœna plectatur.

Ex quibus evidenter constat vituperium vel pœnam haud inducere posse specificam differentiam peccatorum: Nam ordo afficiens actum libere positum, per quem subest justitiæ retribuenti, quod sibi per actum debetur, is inquam ordo vel respectus, sequitur & fundatur in actu de libera potestate proveniente ergo jam invenit actum in sua specie laudabilis, vel vituperabilis constitutum, propterea quod sit consentaneus, vel dissonus rationi rectæ; ergo nec reatus pœnarum aut prœmia virtutum efficiunt, ut peccata aut virtutes specie distinguantur; Sed præcise illis jam repræsentatis per liberam agentis potestatem, juxta regulas justitiæ, debetur laus vel prœmium, seu vituperium vel pœna.

4. dist. 14. q. 1. *art. primo*.

Deinde quamvis probabiliter dici videatur, aliud non esse peccati reatum, nisi animam quæ peccavit passive ordinari ad subeundam pœnam lege statutam, quod non est in peccante aliquod reale, sed ralatio rationis, inquantum est objectum voluntatis Dei, ordinantis ipsum ad pœnam correspondentem peccato; & quidem juxta sententiam Augustini dicentis super illud psal. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates &c. Videre Deum peccata, est ad pœnam imputare. Avertere autem faciem a peccatis, hoc est ea ad pœnam non reservare*. Quia nihilominus Sancti distinguere videntur inter remissionem culpæ cujuscumque, ac pœnæ & maxime inter remissionem culpæ, & solutionem pœnæ debitæ illi. Ex hac utique probabiliori sententia sequitur evidenter spectare haud posse ad intrinsecam peccatorum specificationem pœnæ ullius reatum. Nam intellecta remissione cujuscumque peccati, stat persolvendam esse pœnam debitam pro peccato. Unde etsi venialia quoad culpam remittantur justis in instanti mortis, intuitu præcedentium meritorum, adhuc tamen persoluturi sunt in futuro seculo pœnas promeritas pro illis, non secus, ac expientur pœnæ temporales, in quas æternæ mortalium peccatorum fuere per pœnitentiam commutatæ. Quæ latius explicabuntur q. 100. supplementi ad 3. *p. art* 6. & 7. impossibile est autem ut quidquam esse intelligatur, non perstante sui differentia constitutiva.

Ubi supra dist. 21. q. 1. §. *Si iste modus*. Non probatur hoc Mastrio *disput*. 6. q. 9. *art. 6. super* 2.

S. Thom. hic *ad primum*.

Ad argumenta. Ad primum respondetur sic: Peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem, ex parte conversionis per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Quare nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale, & veniale.

4. dist. 21. q. 1. §. *Ad secundum principale*. Qua autem ratione sciri queat obliquum actum contineri inter terminos peccati venialis, aut illos excedere solide docet explicatque Poncius in Comm. super *dist*. 35. 2. *sent. an*. 132.

Nos dicimus, mortale peccatum, & veniale in genere naturæ esse ejusdem rationis; vel fortassis etiam malitia moris, quatenus genus virtutis distinguitur contra gratuitum: & peccatum est eis quid univoce commune. Utrumque siquidem peccatum committitur, propterea quod actus non eliciatur consentanee ad suam regulam intrinsecam. At eadem nihilominus peccata ad diversa genera pertinere, & peccati rationem specie differre in eis, in ratione offensæ divinæ, quæ attenditur juxta regulas in scriptura revelatas & de instinctu Spiritus veritatis Ecclesiæ traditas, atque per sanctos Doctores explicatas.

4. dist. 14. q. 1. §. *Ad ultimum principale*.

Quod dicitur peccatum mortale & veniale differre in infinitum ex parte aversionis, nobis videtur indigere expositione. Revera enim tantum mali inducit actus peccaminosus, quanti est bonum quod excludit. Malum autem peccati consistit in aversione a fine; actus ergo, quo peccator convertitur ad finem, est tantum præseferens bonitatis, quantum malitiæ intulit peccatum. Ut vero non est in secundo actu bonitas infinita intensive, ita nec in actu peccati malitia intensive infinita. Non est enim major malitia

litia quam bonum, quod excludit, non arcet autem bonum ab actu, nisi quod natum est inesse actui. At hujus esse nequit nisi bonum finitum. Est igitur, & dicitur malitia peccati infinita, & actus oppositi bonitas, quatenus objectum, a quo illud avertit, & hæc convertit, est intensive infinitum, ea vero non est, nisi infinitas participata, vel magis *Secundum dici* in ipso actu derivata denominatione ab objecto simpliciter infinito.

(a) Ad propositum quomodocumque mortale a veniali distinguatur peccato, de qua re infra *q.* 88 *art.* 1. ex dictis *in solutione* evidens est accipi non posse eorumdem specificam differentiam per respectum ad pœnam, quæ ex divina justitia manet, peccata cujuscumque generis ea sint.

Ad secundum responpetur, Ut præmium est de intentione virtuose agentis, ita pœnam non intendi a peccante, quare omnino evenit præter, vel contra intentionem committentis mala, propter illa puniri, ac subiici pœnis per legem taxatis, ideoque dispar est ratio.

Nos dicimus prœmium non cadere sub intentionem virtuose agentis, nisi supposita revelatione, præesse rebus humanis Judicem reddentem factis eorum prœmia, aut pœnas. Sed ab hac revelatione abstrahendo, adhuc intelliguntur actus virtutis perfecti, procedentes juxta dictamina rationis rectæ. Quare Philosoph. 9. *Etich. cap* 9. vult in sententia, fortem Politicum de rectæ rationis dictamine debere sese morti exponere ob salutem Reipublicæ, qui tamen nihil scivit de æterna retributione bonis operibus certo reddenda; imo valde anceps fuit de animæ immortalitate. Et quidem circumscripto omni prœmio futuro, viatorem fortem eligere se non esse, ob publicum bonum, est consonum rectæ rationi. Quare in casu recte diceretur, quemque in suo actu, & per actum congruum recipere retributionem, sicut dicit Augustinus 1. Confess. cap. 12. *Jussisti Domine, & sic est, ut pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus*, Ad argumentum patet responsio ex dictis.

3. dist. 27. 6. *Istis igitur rationibus.* 4. dist. 43. q. 2. n. 17.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum commissionis, & omissionis differant specie.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 72. *art.* 6.

2. dist. 28. n. 8. & dist. 27. q. 1. 6. *Ex ista solutione.*

Videntur peccata commissionis, & omissionis omnino specie differre. Etenim non elicere actum dilectionis Dei urgente præcepto mortale peccatum est: Non credere vero in Deum est perfidiæ scelus contra præceptum affirmativum, quo jubemur credere in Deum unum in Essentia, & Trinum in Personis. Ea duo peccata haud pertinere possunt ad speciem eamdem, cum longe gravius peccet non credens in Deum, ac ille, qui credens, negligit illum diligere, cum oportet. Nec profecto satis esset non credenti dicere in confessione, omisisse se diligere Deum tempore, quo tenebatur ad dilectionem illius.

Præterea Mag. 2. sent. dist. 42. cap. *Variam quoque* de Augustini sententia, plurimum interesse, ostendit inter delictum, & peccatum, ut illud sit declinare a bono, hoc vero facere malum. Declinare vero a bono aliud non est, quam omittere facere, quod faciendum est, sicut perpetrare malum id committere, quod utique facere lex prohibet. Ergo peccatum omissionis & commissionis ad aliam atque aliam speciem pertinere videntur.

Præterea, Omissio, & commissio differunt perinde ac affirmatio, & negatio. Affirmatio & negatio, haud pertinere possunt ad speciem eamdem; imo negationis non sunt species neque differentiæ, ergo peccata omissionis, & commissionis specie differant oportet. 2. dist. 42. q. 4. *in calce.*

Contra, Ex dictis *articulo primo* duo vitia uni contraria virtuti, ut opponuntur avaritia, & prodigalitas liberalitati, formaliter cofluunt in unum extremum malum, quod malum excludit bonitas, & rectitudo virtutis; ergo pariter omissionis, & commissionis peccatum, quum uni opponuntur virtuti, ad speciem eamdem pertinent.

Respondeo dicendum, Peccatum omissionis & commissionis specie non differe, modo utroque peccato eadem virtutis rectitudo excludatur. Declaratio: Qualitas inclinans potentiam appetitivam ad actus liberalitatis, ex quibus in animam inducta fuit, non est virtus ratione, qua talis est qualitas in natura, sed necessario requiritur, ut sit virtus conformitas ejus ad prudentiam, vel ipsius coexistentia cum prudentia in eodem operante; in eo igitur consistit ratio formalis virtutis liberalitatis: ex eo enim quod conformis est prudentiæ, vel rectæ rationi dictanti de fine, ac mediis ipsius assequutioni idoneis, voluntas consentanee ad id dictamen eligens, virtuose se gerit. Seu ergo quis omittat ita se habere, quum est opportunum, & tenetur eligere consentanee ad prudentiam dictantem, seu perperam agat contra rectam rationem dictantem, esse medium eligendum, unius ejusdemque rationis peccatum committit, quia unius rationis, eademque utroque peccato excluditur virtutis rectitudo; & perinde peccat avarus servando per cupiditatem, quod dare deberet, ac prodigus, nimis profuse erogando; ille enim deficit a medio virtutis, hic excedit, & vitiose uterque operatur; sed non alia & alia est rectitudo medium tenentis virtutis, sed una, sicuti unus est prudentiæ habitus, cui virtus illa se debet conformare. Sic quoque omittens per ignaviam, & socordiam conferre se ad Ecclesiam, causa audiendi Sacrum urgente præcepto, perinde peccat, ac ille qui actu positivo elicito interne proponit, se non obtemperare Ecclesiæ in iis, quæ fieri jubet aut per actum externum libere assumptum, impeditur audire Sacrum. Quotiescumque ergo actus omissionis, & commissionis uni opponuntur virtuti, ad eamdem speciem spectant; & subinde quoties per eos actus excluduntur rectitudines alterius, & alterius rationis, diversas quoque constituunt species peccatorum.

1. dist. 17. q. 3. n. 13. Videsis q. 3. ex Miscelaneis. *Circa primum*

Qualiter peccata commissionis, & omissionis specie non differunt.

3. d. 36. n. 18.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, omissio dilectionis divinæ urgente præcepto est alterius speciei ab peccato infidelitatis, de quibus concessum est pertinere non posse ad speciem eandem.

(a) Cajet. hic obicit contra Doctorem quod dixerit, 2. *dist.* 21. *q.* 1. mortale committi contra præceptum, veniale eo quod sit contra consilium. Primo, quia utrumque committi potest contra præceptum; ut etiam tangit S. Doctor in textu. Secundo, quia falsissimum est, veniale esse contra consilium cum quis citra culpam omnem nubat. Nos dicimus quoniam obvia hæc non ignorabat Magist. Scotus; Certissime Cajetanum mentem ipsius assecutum non esse, sed de hoc infra.

Ad secundum est responsio per eandem distinctionem.

Ad tertium dictum est, satis non esse ad virtutis, affirmationem, quæ est qualitas in natura, vel actus gignens virtutem, sed prætérea oportere, ut actus illi coexistant prudentiæ dictanti; & ita vitium oppositum, vel actus ejus esse debent difformes prudentiæ dictanti de medio virtutis, vel de ratione formali ipsius, & etiam omittere actum præceptum virtutis, quam omissionem gignere posse habitum in natura dubitari non potest. Quoad materiam ergo affirmationis & negationis importatæ per vitium oppositum virtuti, esse possunt illæ qualitates, vel habitus diversarum specierum; sed ab his non sumitur ratio formalis vitii, & virtutis. Nec nos dicimus, negationes vel privationes afficientes actus vitiosos constitui, aut differre specie, & differentia positiva, sed negative dumtaxat, instar privationum, quarum differentiæ innotescunt ex formis, quas ab subjectis arcent quandiu ipsæ insunt. Sed videndus *articulus primus*.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter divi[illegible] peccatum, in peccatum Cordis, [illegible] & Operis.

Doctor 2. dist. 42. *q.* 4. [illegible]*que scripti.*
S. Thom. 1. 2. *q.* 72. *art.* 7.

Mag. cit. dist. cap. modi autem peccatorum.

RESpondeo, Hieronymus super *cap.* 43. Ezechielis scribens, *Tria*, ait, *generalia delicta sunt, quibus humanum subjacet genus. Aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.* Hæc ille. Verumtamen non est putandum, in ea membra dividi formaliter peccatum actuale, aut subjectum peccati formalis; siquidem formale ac propinquum subjectum peccati, est præcise actus voluntatis, non autem cogitatio, nec quodlibet opus exterius. Nec etiam originale peccatum, cum id peccatum sit tantum in anima. Est igitur propositum Sancti Doctoris distinguere subjectum materiale peccati; & posset divisio reduci ad duo capita dicendo, quoddam est peccatum in actu interiori, quoddam consistit in actu exteriori, & ad primum membrum reducitur peccatum cogitationis. At secundum subdividitur. Nam peccatum opus exterius consequens, aut est in loquutione, aut in aliis operationibus. Et merito loquutio dividitur contra operationem; quia loquutio maxime convenit homini ut est rationalis, & ut est homo. Nam per sermonem homines ad invicem communicant quæ necessaria sunt ad mutuam conversationem in vita civili; quare circumloquimur actum exteriorem per duo membra. Quoad peccatum ergo commissionis est intelligenda divisio positive; quoad peccatum vero omissionis accipi debet negative in cogitatione, loquutione, & opere.

Divisio illa Hieronymi afficit tantum subjectum materiale peccatorum quale subjectum est cogitatio, sermo, & operatio externa.

Ex hoc intelligimus Doctorem docuisse, incidere posse peccatum circa omnem actum.

ARTICULUS VIII.

Utrum superabundantia, & defectus diversificent species peccatorum.

Doctor 10. *Metaph. q.* 12. §. Ad secundum
S. Thom. 1. 2. *q.* 72. *art.* 8.

RESpondeo, consequenter ad exposita *art. primo* dicendum, Peccata quæ contra unam virtutem committuntur, per excessum, & defectum ut sunt avaritia, & prodigalitas contra liberalitatem, aut considerantur sub ratione boni & mali, aut considerantur, & accipiuntur pro actibus rectitudini, & deformitati subjectis. Et primo modo specie distingui non possunt, quia ambo extrema unum conflant extremum rectitudine privatum, qua pollet virtus, cujus sunt opposita. Ut enim liberalitatis virtus est, quia actus coexistit rectæ rationi dictanti, ita utrumque extremum perinde carens pro formali, tali rectitudine, efficit unum quid oppositum privative virtuti. At in *esse* naturæ duo illa vitia specie differre oportet, quia inter se se maxime distant, & magis inter se, quam ipsi virtuti in *esse* naturæ contrariantur. Videndus etiam *articulus tertius* & *art.* 1. *q.* 18.

ARTICULUS IX.

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

Doctor 2. dist. 7. & 40. *utriusque scripti.*
Quodlib. q. 18. *art.* 1. §. Ulterius.
S. Thom. 1. 2. *q.* 72. *art.* 9.

VIdentur vitia, & peccata specie differre penes alias atque alias circumstantias. Etenim juxta Dionysii doctrinam cap. 4. de divin. Nomin. *Bonum est ex una & tota causa, malum autem ex particularibus defectibus*. Atqui singuli defectus afficientes humanos actus, excludunt particulares circumstantias, quibus oportet eum actum esse ornatum, quo bonus & esset, & judicaretur. Ergo ex specialibus circumstantiis exclusis inducitur alia, atque alia species peccati in actibus humanis.

Præterea, Peccata omnia, quæ committuntur, actus afficiunt humanos, vel formaliter, vel interpretative. Sed actus humani frequenter speciem accipiunt ab circumstantiis eorum, ut dictum fuit supra *q.* 18. *art.* 10. ergo & peccata specie differant, oportet, a specifica diversitate circumstantiarum.

Contra, Aliquæ circumstantiæ sive defectus earum concomitantur omne peccatum, ergo diversitas earum non inducit specificam diversitatem peccatorum. Siquidem obliquitas finis operantis, cum nempe intenditur pravus finis: etiam supposita convenientia objecti ad actum, in omni peccante concurrit. Similiter inobedientia, ingratitudo, aliaque id genus in omni peccato inveniuntur. *4. Repor. dist. 22. n. 16.*

Respondeo dicendum, peccata haud specie diversificari per circumstantias diversas, inducere tamen quandoque hanc differentiam ex aliquo addito. Prior solutionis pars perspicua est ex dictis supra *q.* 18. ubi plenius de hoc actum fuit. Etenim primus gradus bonitati,

Diversitatem circumstãtiarum haud inferre specificã distinctionem peccatorum.

vel malitiæ accipiunt actus humani ex eo, quod transeant super objectum conveniens, seu disconveniens, juxta dictamen rationis rectæ. Is, inquam, est primus gradus moralitatis in actibus nostris, quæ etiam bonitas ex genere dicitur, quatenus capax est recipiendi ulteriorem bonitatem ex cæteris circumstantiis, vel malitiam, si eas abesse contingat, quum concurrere oporteret, nempe primum finem, aut intentionem rectam, utque tempore opportuno, debitoque modo, & forma, & loco etiam idoneo fiat, & in effectu ponatur. Ex iis autem omnibus concurrentibus non accipit actus moralis nisi accidentalem bonitatem relate ad primariam, seu specificam ab objecto desumptam, & subinde his non concurrentibus accidentalis judicatur malitia respectu prioris quam ab objecto mutuatus, est, eo quod fuerit disconveniens, vel sibi prefixum, vel opinatum, cum tale non sit ex natura rei. Per defectus itaque diversarum circumstantiarum judicari nequeunt, nec esse peccata diversarum specierum.

4.dist. 17. §. *De secundo V. Dei solum.* Fieri nihilominus potest (quod secundo asserebatur) ut hæc aut illa circumstantia speciali proibitione vetita inveniatur, veluti speciali subjecta precepto, & tunc necessario ex ea derivatur in actum pravum diversa ratio obliquitatis. Exemplum: præceptum est Divinum, ne quid alienum auferatur; at si quis prætera de loco Sancto furetur, quoniam id speciali prohibitione est vetitum, est pariter speciale peccatum, & alterius rationis a simplici furto: & sic de cæteris circumstantiis, quæ sub speciali præcepto legislatoris cadunt, est dicendum, quod & explicatum fuit *art.* 10. *cit. q.* 18.

S.Thom. hic *Ad primum.* Ad argumenta. Ad primum respondetur sic: Malum inquantum hujusmodi, privatio est: & ideo diversificatur specie secundum ea, quæ privantur, sicut & cæteræ privationes: sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis, vel aversionis, sed ex conversione ad objecta.

Nos dicimus *articulo primo* declaratum fuisse, qualiter approbanda non est opinio dicens, peccata accipere speciem ex conversione ad objecta, quæ non nisi materialiter mala sunt, ac proinde distingui, uti distinguuntur formæ, sive bonitates, vel rectitudines, quas excludunt ab actibus. Si illæ enim specie differant, & peccata pariter specie distinguantur, oportet, & numero, si numero differre intelligantur.

Quapropter ad argumentum dicendum, Revera ex defectu unius circumstantiæ dictatæ per rectam rationem evenire, ut actus moralis bonus non sit, sed malus; atsi concursus circumstantiæ deficientis non inducebat bonitatem in actum alterius rationis, nec ejus defectus facit, ut malitia sit alterius rationis. Exemplum: elargiri elemosynam indigenti, actus est ex suo genere bonus, exigens concursum aliarum circumstantiarum, ut sit quoque moraliter bonus, ut loci, temporis, finis, & potissimum ut de suo donet; si desit aliqua ex his circumstantiis ut loci, vel temporis, vel finis, actus est malus moraliter, & non illico alterius speciei, ac sit opposita bonitas, nisi circumstantiæ defectus sit speciali præcepto vetitus, ut dictum est in *solutione*; vel nisi aliqua circumstantia induat rationem finis coincidentis cum objecto, unde actus morales accipiunt speciem, & distinctionem.

Ad secundum respondetur, Circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum. Quam responsionem dicimus, esse approbandam, juxta dicta in calce præcedentis responsionis. S. Thom. hic *Ad secundum.*



QUÆ-

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM,

IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR DECEM.

I. Vtrum omnia peccata & vitia sint connexa.
II. Vtrum omnia sint paria.
III. Vtrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta.
IV. Vtrum secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur.
V. Vtrum peccata carnalia sint graviora, quam spiritualia.
VI. Vtrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.
VII. Vtrum secundum circumstantias.
VIII. Vtrum secundum quantitatem nocumenti.
IX. Vtrum secundum conditionem personæ, in quam peccatur.
X. Vtrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnia peccata sint connexa

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 73. *art.* 1.

4. dist. 22. *In argum. princi. palibus.*



Identur omnia peccata esse connexa, Nam *Jacobi cap.* 2. scribitur, *Quicumque enim totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. N*on esset autem peccans in unum legis mandatum reus cæterorum omnium, nisi foret una omnibus obnoxius peccatis: ergo de scripturæ auctoritate videntur omnia prorsus peccata esse connexa.

3. dist. 36. §. *De alia parte huius articuli.* Et dist. 34. n. 7. Et dist. 36. n. 14.

Præterea Existente prudentia intensive & extensive perfecta, inerunt omnes virtutes, ut ait Philosoph. 6. *Ethic cap. ult.* ipsa enim si perfectissima sit, est de omni agibili, & quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia; ergo ea tantaque esse potest imprudentia, vel stultitia in uno, ut extendat se ad omnia peccata, & flagitia perpetranda.

Doctor 10. Metaph. q. 12.

Confirmatur, Nam Antichristus futurus erit hominum nequissimus, adeout quodammodo dici queat caput omnium malorum, ex dictis 3. *p. q.* 8. *art.* 8. Christus est caput omnium Sanctorum, eo quod in ipso sint dona omnia, Spiritus Sancti, omnesque virtutes in gradu excellentissimo, ergo ratio hæc capitis in Antichristo, conflabit omnia simul vitia, & peccata.

Contra, Quædam vitia mutuo se pellunt ab anima ob eorum maximam contrarietatem; ergo peccata omnia non sunt connexa. Probatio antecedentis: Eo ipso quod homo prodigus sit, avarus esse non potest; & e converso; nec fieri potest, ut simul quis sit audax, & pusillanimis; & ita de aliis pluribus; ergo ob vitiorum quorundam contrarietatem fieri non potest, ut simul insint vitiosæ voluntati.

Respondeo; dicendum; Peccata haud esse connexa. Declaratio: Siquidem evenire potest, aliquem esse simpliciter temperatum circa venerea, uti volentem tantum sua, vel omnino aliqua uti recusantem, atque abhorrentem, & interim valde intemperatum inveniri circa gustabilia, propterea quod comedere velit non comedenda, & plus quam oporteret; ergo intemperantiam gustus non necessario concomitatur incontinentia carnis, & e converso. Rursus fieri potest, ut quis temperate atque ordinate se gerat circa sensibilia cuncta, & e contra impense incumbat speculandis intelligibilibus; ut si ejus voluntas maximam capiat oblectationem in eo, quod intellectus summe speculatur intelligibilia; quæ utique delectatio immoderata est, & per virtutem moderanda. Nullam ergo necessariam connexionem præseferunt peccata spiritualia, quibus nempe fit obnoxia voluntas independenter ab appetitu sensitivo, cum carnalibus, in quæ labitur voluntas ex innata inclinatione ad sensitivum appetitum, cui unitur.

Deinde, Seu de influxu astrorum, seu ob aliam, atque aliam temperamenti constitutionem appetitus sensitivus hominis inclinatur ad efficaciter prosequenda hæc, aut illa sibi convenientia; voluntas autem viatoris nata est prosequi, quod efficaciter appetitur ab appetitu sensitivo. Is autem illis de causis inclinari non potest perinde ad omnia simul prosequenda, circa quæ inordinate se habens, peccat: cum causæ ejus inclinationis naturales sint, & ad unum determinatæ; ergo nec peccantem circa unum genus, oportet circa reliqua delinquere, & in ipso omnia peccata connecti; imo nec uni quidem necessario sit obnoxius, cum præditus sit innata libertate, per quam cuicumque inclinationi valet obviam ire, refragari, & omnino non assentiri. 2 dist. 14. q. 3. §. Quartodic.

Postremo, supra *q.* 65. *art.* 1. pluribus declaratum fuit, morales virtutes non esse sic ad invicem connexas, ut ad existentiam unius debeant reliquæ adesse. Magis autem hæc connexio asserenda videretur de virtutibus, quam de peccatis, ergo si una virtus esse potest in sua specie perfecta, citra adiutorium reliquarum, multo minus necessarium est ad positionem unius peccati sequi & reliqua; cum singula

cir-

circa propria versentur objecta, & propriis adversentur rectitudinibus, quas formaliter excludunt, modo declarato *q. præcedenti art. primo.*

2.*dist*.28.*n*.6. Quare vitia, & peccata non sunt connexa, intantum, ut unum peccatum excæcet circa omnia principia operabilium ad bene agendum, quod profecto oporteret, & necessario consequeretur ejusmodi connexionem. Nam, nec unum peccatum usqueadeo depravat appetitum per se ad aliud peccatum inclinando; imo cum uno peccato stare potest virtus acquisita illi contraria peccato, cum per unum mortale peccatum non corrumpatur prorsus habitus virtutis; igitur peccantem circa unum agibile, non oportet peccare circa alia, vel inclinatum perinde esse ad cætera repræsentanda peccata.

4.*dist*.22.*cit*. Ad argumenta. Ad primum dicendum, Jacobi sententiam esse intelligendam quantum ad damnationem, quæ est pœna mortalium omnium peccatorum; & ideo peccans uno peccato *factus est omnium reus*, quia pro illo damnabitur; si ad terminum vitæ perveniat impœnitens. Vel potest exponi quantum ad aversionem a fine ultimo, quæ aversio est communis omni peccato mortali, ut dictum fuit *q. præcedenti cit.*

S. Thom. *hic in solutione* quem videtur sequutus Richardus *loco cit.* Ad secundum respondetur sic: Cujuslibet agentis secundum virtutem intentio est, ut ipsius rationis regulam sequatur, & ideo omnium virtutum intentio in idem redit, & propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia. Sed intentio peccantis non est ad hoc, ut recedat ab eo, quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur; quæ bona cum plura diversaque sint, nullam inter se habentia connexionem, ideo nec peccata.

Nos dicimus juxta exposita *q.* 65. *art.* 1. *sect.* 2. unamquamque virtutem moralem non petere, nec indigere prudentia illa intensive, & extensive perfecta, sed satis sibi esse dictamen rationis rectæ dictantis hic & nunc esse jejunandum, erogandam eleemosinam &c. adeout stante temperantia virtute, aut misericordia in pauperes, non oporteat talem præditum esse fortitudine bellica, castitate &c. In ratione ergo recta agibilium non uniuntur necessario omnes morales virtutes, sicuti in ratione factibilium non concurrunt omnes habitus artis, sed singulæ propriis indigent habitibus, de qua re late actum *q.* 60. *art.* 1. *in incidenti.* & ideo etsi virtutum omnium sit suæ regulæ confesse se habere, inde tamen haud sequitur, ad inexistentiam unius reliquas omnes adesse oportere.

Deinde, quamvis nemo operans intendat ad malum, quod operatur, sed ad bonum appetibile, falsum est tamen ex iis bonis speciem & distinctionem accipere peccata, ut dictum est *q.* 72. *art.* 1. cum potius, distingui, sentiendum sit pro distinctione habituum, vel bonitatum, quas formaliter excludunt. Et magis hæ bonitates vel rectitudines non habent inter se connexiones, cum oriantur ex diversis finibus, & circunstantiis necessario concurrentibus ad earundem integritatem, quam bona seu objecta appetibilia; quibus omnibus, una & communis est ratio convenientiæ ad sensitivum appetitum, vel ad voluntatem secundum se.

3.*loco cit. in argumento eodem modo ex.* ... *ab* Quare breviter, Respondemus ad argumentum,; quemadmodum nos negamus, unam prudentiam satis esse omnibus virtutibus, nisi sermo sit de prudentia secundum genus; ita nec admittimus unam imprudentiam vel stultitiam pro omnibus peccatis. Nam intellectus obcæcatus circa unum genus vel plura de pravis electionibus voluntatis, non est, nec esse potest talis circa cætera omnia, sicuti nec voluntas perperam sequens appetitus sensitivi inclinationes, ac eligens secundum illius passiones inordinatas. Aquinate, Bonavent. & communiter.

Ad confirmationem dicendum, non existimare nos fore, ut Antichristus in omnia scelera & flagitia prorumpat simul, nec futurum ut habeat una omnes habitus vitiorum, sitque una excæcatus circa omnia principia operabilium ad bene agendum, ex his quæ de illo scribunt Sancti, & Doctores. Maxime enim incumbet obtinendæ Monarchiæ totius orbis, atque ad eum finem diriget consilia iniquissima; actus ergo vitiosos, qui huic fini minus congruere illi videbuntur non exercebit, nec repræsentabit, summa calliditate tegens cordis sui nequitiam. Quod tangitur de ratione capitis, responsum fuit 1. *p. q.* 113. *art.* 4. §. *Ad tertium.*

ARTICULUS II.

Utrum omnia peccata sint paria.

ARTICULUS III.

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta.

Doctor 2. *dist.* 37. *q.* 1. *n.* 9. *in Report. ibid. dist.* 35. *q. unic. a* n. 10. & seqq. *Quodlib. q.* 18. §. Ex isto. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 73. *art.* 2. & 3.

Huc faciunt dicta, *q.* 97. *supplem. ad.* 3. *p. art.* 5. *in incidenti.*

Videntur peccata omnia esse paria potissimum in nostra sententia asserente, peccati rationem pro formali non in alio quam in privatione sitam esse. Arguitur ergo, Carentia vel privatio bonitatis seu rectitudinis non recipit magis & minus. Nam nisi bonitas omnino per talem actum arceatur; peccatum non erit; ergo peccata omnia paria esse oportet. 4.dist.50.q.4. *in argumentis principalibus.*

Præterea, Virtus in eo formaliter consistit quod actus eliciatur juxta dictamen rationis rectæ seu ut coexistat prudentiæ in eodem operante. Sed ratio hæc in indivisibili consistit; nam si consentanee ad rectam rationem eliciatur virtutis actus erit, sin, obliquus sit oportet, & vitiosus; ergo actus omnes vitiosi, omniaque peccata perinde a recto dictamine rationis recedunt: sunt igitur omnino paria. 1.dist.17.q.3.

Præterea, Peccata virtutibus opponuntur; sed virtutes omnes æquales sunt, nec una est alia præstantior; ergo & peccata illis opposita similiter paria erunt.

Contra. Apocalyp. 18. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*; ergo si divina justitia disparem rependit pœnam debitam peccatis, ipsa necessario imparia erunt. 4.*dist*.50.*q*.4. *cit.*

Respondeo, Augustinus (referente Magistro 3. *dist.* 36. *cap.* 2.) scribens ad Hieronymum (estque *epist. eius* 29.) dicit, non placuisse auctoribus nostris opinionem Stoicorum (de qua Tullius *in Paradoxis, & alibi*) arbitran-

trantium, nedum virtutes inter sese pares esse, verum etiam vitia & peccata. Quam opinionem exinde sequutus est Jovinianus Hæreticus, adversus quem disputat Hieronymus, & lib. 2. *a medio* redarguit hunc errorem, & super *Cap. 9. Ezech.*

2. dist. 21. 4. dist. 50. q. 4. Et quidem peccata esse imparia, perspicue docet divina Scriptura ad oppositum allegata & Deuteron: 25. *Pro mensura peccati, erit & plagarum modus*. Item Psalm. 61. *Reddes unicuique secundum opera sua*, & alibi frequenter in eandem loquens sententiam, ut hæresis sit oppositum sentire. Sed & ratione etiam declaratur. Nam formale in peccato, est averti ab ultimo fine, ut late explicuimus supra *q. 72. art.* 1. juxta Augustini doctrinam 12. *de Civit. cap.* 8. Atqui contingit diversimode, & non uno penitus modo, neque in eodem gradu creatam voluntatem averti ab ultimo fine, prout plus, minusve, & majori, minorique conatu sese ad commutabile convertit bonum, quod bonum non est de se formaliter malum, sed quia contra legis ordinationem ostensam per rectum dictamen rationis; ergo diversa atque omnino imparia esse debent peccata. Probatio minoris. Averti ab ultimo fine, evenire potest vel formaliter; ut cum odio prosequitur (si tamen id sit factu possibile) & tunc creata voluntas avertitur a Deo contrarie: at negative est aversa, cum omittit diligere Deum eo tempore quo illum amore prosequi tenetur. Alio modo est aversio virtualis, quum scilicet quis immediate avertitur ab illo, quod est necessarium ad consequendum ultimum finem; quemadmodum negans conclusionem, quæ virtute in principio continetur; ab eo principio virtualiter avertitur, at formaliter a Conclusione aversus intelligitur. Ita in iis quæ saluti consequendæ sunt necessaria, & ex Dei dispositione ad illam ordinata. Quo autem id a quo avertitur homo formaliter, est fini propinquius eo deterior est aversio illa formaliter, graviusque peccatum, cæteris paribus. Quare odium Dei, si possibile sit, est maximum peccatorum; Deinde aversio formalis a Deo negative quatenus non amatur, quum est diligendus; & deinde aversio virtualis fini propinquior. Graviora enim sunt peccata, quæ committuntur contra primam tabulam, iis quæ sunt contra secundam, cæteris paribus; in omnibus tamen reperitur aversio a bono incommutabili virtualiter, vel formaliter.

Dupliciter contingit hominem averti ab ultimo fine, formaliter, & virtualiter.

Ordo in peccatis secundũ majorem, & minorem gravitatem unde accipiendus.

Solutio secundi quæsiti.

Quare gravitas in eis non est attendenda per conversionem ad objecta, sed secundum gradus aversionis a bono incommutabili; & porro penes hanc majorem vel minorem gravitatem specie & numero distinguuntur, quatenus instar aliarum privationum bonitates & rectitudines, quas illæ aversiones excludunt, sunt magis & minus perfectæ, atque intensæ; & quidem in servandis primæ tabulæ præceptis major est rectitudo, ac in his, quæ ad secundam tabulam spectant, cæteris paribus, ex his, quæ majus damnum inferunt proximo, bonaque excludunt altioris ordinis. Malitiæ propterea eo modo differunt, quo bonitates quæ actibus illis inesse deberent, si specie, specie, si numero, numero. Privationes quippe distinguuntur, uti habitus eis oppositi nati essent distingui, puta, surditas, & cæcitas suo modo differunt specie privativa, sicut auditus, & visus specie positiva; & sicuti nobilior est actus videndi, actu audiendi, ita deterior est ac pejor cæcitas ipsa surditate.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, privationem in ratione damni eo majorem ac deteriorem esse, quo est perfectior forma, qua privat. Peccatum non solum attenditur secundum rationem oppositionis in specie, penes quem intellectum, una non est alia major, sed præcipue consideratur secundum oppositionem in individuo, prout nempe est malitia talis arcens bonitatem & rectitudinem in hoc actu. Quoniam ergo non quælibet privat perinde bono, sed alia minus, alia majus bonum excludit, sic una est pejor malitia, & deterior pravitas quam sit alia. *§. Ad primum principale.*

Ad secundum concedo, virtutis rationem consistere in medio, citra, vel ultra quod virtus esse non potest, propterea quod sic dictat ratio recta sapientis, & in hac ratione concedo, virtutes omnes convenire, vel etiam esse pares in hac secunda propositione; sed non propterea una non est altera præstantior, ut justitia fortitudine, & hæc temperantia, & rursus in eodem genere species una est altera melior ut dictum est supra *q. 66.* & consequenter etiam inter malitias & peccata virtutibus opposita, seu physice, seu Theologice, est statuenda eadem imparitas, ut unum sit alio deterius, ut dictum est *in solutione*.

Ad tertium respondetur sic: Si virtutes essent pares, non sequeretur ex eo & vitia similiter paria esse debere: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata. Nos putamus impares perfectione specifica esse virtutes, nec ex eo quod una aut altera insit, oportere & cæteras omnes pariter inesse. Ac proinde non ex connexione, sed aliunde eas accipere specificam unitatem, & distinctionem. Et eadem ratione, si peccata mutuo se se concomitarentur, non proinde alterum non foret altero deterius; quia magis & minus perfectæ forent bonitates & rectitudines, quas opera prava formaliter excludunt, ut expositum est *in solutione*.

ARTICULUS IV.

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.

Doctor 2. dist. 37. q. 1. §. Ex ista solutione. V. Ad tertium etiam in Report. ibid. dist. 35. §. De quarto. Quodlib. q. 18. Ex isto S. Thom. 1.2. q. 73. art. 4.

Videtur ex majori, & minori dignitate virtutum non esse accipienda major & minor gravitas peccatorum. Nam secundum Philosoph. 2. *Ethic. cap.* 3. Virtus, est circa bonum, & difficile; igitur præstantior virtus est circa magis difficile. Sed minoris gravitatis censetur peccatum, cum homo deficit circa magis difficile, quam quoties offendit circa minus difficile; ergo gravius peccatum non est exinde quod digniori opponatur virtuti. *3. dist. 40. In argum. principalibus.*

3. dist. 26. Præterea, Charitas perfectione præstat fidei atque, spei, juxta Apostoli doctrinam 1. *ad Corinth. cap.* 13. ut ergo odium opponitur charitati, ita infidelitas & desperatio contrariantur fidei & spei. Sed deterius est peccare infidelitate, vel desperatione, quam odio: ergo gravius peccatum non est, quod præstantiorem excludit virtutem.

con-

4.dist.15.q.3. §. *Respondeo.* Contra, Virtus est maximum bonum, juxta August. 1. *Retractationum cap.* 9. ergo deterius vitium, graviusque peccatum opponatur oportet perfectiori virtuti, quando una altera melior sit tum in specie diversa, tum in specie eadem.

2.dist.21.q.2. §. *Ex isto.* Respondeo, Peccati gravitas, vel concludenda est ex eo quod magis intensæ opponatur bonitati: vel quia opposita bonitas magis necessaria est, propterea quod peccans contra plura offendat præcepta. Sed peccatum illud est gravius ex genere, quod meliori opponitur rectitudini; illa autem melior censenda est quæ est fini immediatior cæteris paribus; idque ex simili declaratur in principio, & conclusione: ille siquidem error est major, qui redundat in principium; sive quo negatur conclusio verior, principioque propinquior. Quare peccatorum gravissimum est, quod immediate versatur circa summum bonum, & ad ipsum ultimum finem terminatur, uti est odium Dei, modo possibile sit. Peccata vero, quæ committuntur circa ea, quæ sunt ad Finem ultimum, eo sunt magis & minus gravia, quo illorum oppositæ bonitates sunt magis & minus necessariæ ad ultimum finem consequendum; talis propterea est ordo in gravitate peccatorum, qualis invenitur inter bonitates, quas excludunt. Ordo enim inter privationes attenditur penes ordines habituum illis oppositorum.

Materia majorem, & minorem peccatorum gravitatem concernens copiose, ac dilucide pertractatura Poncio super *dist.* 2 *q.* 2. *a n.* 93. qui & subinde legendus.

At loquendo in genere eodem peccati mortalis, illud est gravius, in quo voluntas majori libidine peccat. Quanto enim ipsa magis conatur, tanto perfectiorem actum causaret recte eligendo; & porro tenetur dare rectitudinem proportionatam suo actui, modo sit rectitudinis capax; sin magis tenetur cavere & refugere ab isto actu, qui nullius est capax rectitudinis, & ita tali tantoque conatu contra Dei legem agendo omnino gravius peccat. Eatenus itaque unum peccatum est alio gravius, sive intelligatur de peccatis specie distinctis, sive in specie eadem, quatenus actus libere elicitus, vel imperatus, eo modo quo habere debet bonitatem majorem, sive in specie, sive in intensione speciei, eodem pacto, si careat bonitate debita, est pejor privative; & si habeat conditionem aliquam positivam repugnantem, est pejor contrarie.

Hæc intelligenda juxta annotata *art.* 6. *q.* 71. & 72. *art.* 1

Quænam difficultas arguat virtuositatem. Ad argumenta. Ad primum respondeo, difficultas in opere virtuoso, non est per se ex parte operantis, sed ex parte operis: Difficilius enim est avaro dare unum nummum, quam liberali decem, & tamen non virtuosius. Nec qualiscumque difficultas ex parte operis infert majorem virtuositatem, sed illa quæ per se includit excellentiam objecti, quod per se attingitur mediante operatione. Cum itaque subditur in argumento. Præstantior virtus est circa magis difficile; vera est propositio si virtus versetur circa excellens objectum, a quo illa accipit speciem & unitatem. Et cum dicitur. Minoris gravitatis censetur esse peccatum, quoties committitur circa magis difficile; concedendum est cæteris paribus. Si enim facile est operari ut Angelo tendere in Deum per amorem, licet opus sit arduum ob excellentiam objecti, attamen peccans circa idem objectum odio prosequendo, est peccatum gravissimum, nec perinde peccat circa quodcumque aliud, licet sit operanti difficilius, ut avaro erogare aurum. Revera igitur peccati gravitas pensanda est ex majori, & minori perfectione virtutis, cui opponitur, & bonitatis quam formaliter excludit.

Ad secundum dicimus, licet desperantes peccent gravissime; item & fidem abiicientes per infidelitatem, adhuc nihilominus graviora peccata esse illa, quæ immediate avertunt ab ultimo fine in se, uti est odium Dei, & hoc solum directe opponitur charitati, per quam voluntas convertitur & exurgit ad dilectionem objecti infiniti in se. Sed cætera a Deo odisse, non sunt a Deo grave peccatum, graviora quippe sunt, infidelitas & desperatio, quæ fidei & spei opponuntur, atque Theologicas virtutes demeritorie pellunt ab anima.

ARTICULUS V.

Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1.2. *q.* 73. *art.* 5.

Videntur peccata spiritualia esse minoris culpæ præ carnalibus peccatis. Nam carnalia peccata illa intelliguntur, in quæ labitur voluntas, prout perperam tendit in objecta sensitivi appetitus cui unitur; spiritualia vero, quatenus ipsa immediate se habet ad objecta, quæ illi conveniunt independenter ab appetitu sensitivo; sed longe majori conatu fertur voluntas secundum se in propria objecta & ab affectione commodi trahitur in ea quæ sibi convenientia sunt, ac evenire queat sibi dum corpori unitur, a quo aggravatur & deprimitur & distrahitur; ergo separata minoris est roboris ad rectitudinem, quam unita; igitur minus graviter tunc peccare existimandum est. Supra *q.* 72. *art.* 2.

Præterea Avaritiæ crimen inter spiritualia peccata recensendum videtur, ipsa enim avaritia circa appetibile utile versatur, quod utile ad appetibile secundum se ordinatur, nempe ad voluptatem vel honorem. Atqui gravius est adulterium vel homicidium committere, quam excellentiam appetere, vel suarum opum esse tenacem, & nolle aliis distribuere, etiam cum oportet. Hic sane contra misericordiæ opera peccatur, ibi vero gravissima injuria, vel nocumentum proximo infertur; ergo peccata spiritualia minoris sunt ponderis, quam peccata carnalia. 2. *dist.* 42. *q.* 5

Præterea secundum Avicennam 6. Natural. 1. p. cap. 6. *Anima separata clarius videbit veritatem, quam conjuncta.* Ergo clarius quoque videt, obiicitque subinde appetitui intellectivo, quæ sunt illi convenientia secundum affectionem commodi, & maxime potiora convenientia; ergo appetitus magis his afficitur cum fuerit a corpore separatus, ac conjunctus; & per consequens longe difficilius abstinet a prosequutione illorum, & ita ob rei difficultatem minus graviter peccat, quam cum prolabitur in peccata carnalia. 4. *dist.* 45. *q.* 1

Contra, Virtus vel malitia formaliter est ab actu voluntatis elicito sic, ut is actus primo & simpliciter sit imputabilis ad laudem vel vituperium, atque eo mediante actus aliarum potentiarum; ergo quemadmodum est primo laudabilis, si juxta dictamen rationis rectæ eliciatur; ita primo vituperabilis si secus repræsentetur. Peccata spiritualia eveniunt ex actu elicito Quodlib. q. 18. §. *De secundo.*

cito voluntatis operantis contra dictamen rectæ rationis independenter ab appetitu sensitivo: sunt igitur maxime vituperabilia, & magis subinde quam peccata evenientia de imperio illius. Illa igitur sunt deteriora mala, ut contrariæ virtutes præstantiora magisque laudabilia bona, præ illis quæ fiunt per actus imperatos.

Respondeo dicendum peccata spiritualia graviora esse carnalibus peccatis, cæteris paribus, hac scilicet ratione præcise considerata; ex adjunctis enim aliter evenire potest. Declaratio: Peccata carnalia illa intelliguntur quæ fiunt per conversionem ad objecta appetitus sensitivi, cui intellectivus natus est condelectari pro statu unionis animæ cum corpore; atqui tali in conversione eatenus peccatur, quatenus inordinate fit, nec servatur modus a lege statutus. Non sunt enim ipsa objecta mala, sed evenit malitia ex carentia debiti ordinis in actu, quo illa objecta attinguntur; ut ait Augustinus 12. *de Civit. cap.* 8. Nam si voluntas ordinate converteretur ad illa, minime peccaret; incidit propterea peccatum ex aversione a summo bono virtualiter reperta in illa conversione ad creaturam; peccata autem spiritualia primo & simpliciter involvunt aversionem a summo bono; non enim hæc consumantur cum dependentia ad objecta sensitivi appetitus, sed independenter ab illo; tendente voluntate contra ordinem in illa quæ sibi sunt delectabilia, non propter appetitum sensitivum; ergo tunc gravius peccat; nolente dare rectitudinem actui, ex quo laudem consequeretur, & prœmium, magis ac si dependenter ab sensitivo appetitu eliceretur. Nam sicut voluntas est magis appetitus hominis in quantum homo, quam sensitivus appetitus, ita quicquid agit vel patitur secundum voluntatem simpliciter magis agit vel patitur in quantum homo, quam secundum aliquem alium appetitum.

2. dist. 37. q. 1. 2 n. 7. & seq.

Quodlib. q. 18. 6. *Ad aliud de conversione n.* 19.

Deinde voluntas sensitivo conjuncta appetitui, nata est condelectari sibi; quare peccans occasione inclinationis inordinatæ sensitivi appetitus in proprium delectabile, ex passione peccat, idque est ex infirmitate peccantis. Quoties autem delinquit, perperam prosequendo quæ ad ipsum pertinent independenter a potentiis corporis, & si suis se conformet passionibus, non premitur tamen passionibus partis sensitivæ; ergo magis est potens obsistendi pravis cupiditatibus non ortis ex parte sensitiva, sed ipsam voluntatem in se consequentibus. Magis propterea potest libera sui potestate uti; si nolit ergo, & commodi affectionem sequatur, majori profecto culpæ est obnoxia. Fortior tunc est enim & habilior ad resistendum non pulsata passionibus partis sensitivæ. Passio enim partis sensitivæ, & maxime concupiscipilis, difficilius vincitur, quia de nostro contra nos roboratur. Minoris ergo sunt gravitatis peccata carnalia, quam spiritualia, sed viliores & contemptibiliores efficiunt eos, qui in talia labuntur; propterea quod sicut per actus partis sensitivæ nullam laudem meremur, nisi quatenus per rationem ordinantur, & libero subduntur arbitrio, ita in opera sensitiva exeuntes quæ nobis ac brutis sunt communia, videmur a statu dignitatis humanæ excidere, actibus quibus bruta maxime oblectantur, uti sunt gula & coitus, subiicientes rationem, & uti recusantes potestate liberi arbitrii; ideoque censentur hæc majoris infamiæ, & si revera sint minoris culpæ.

2. dist. 33. n. 2.

2. dist. 43. q. 2. 6. *Si teneatur.*

2. dist. 21. q. 2. 6. *De tertio.*

3. dist. 33. n. 7. & 10.

Prolog. q. 2.

Ad argumenta. Ad primum, & tertium est una solutio. Itaque concedendum est animam separatam, atque etiam conjunctam, in objecta sibi convenientia juxta affectionem commodi, inclinari, adeout queat eadem appetere, & non recte, nego tamen minori pollere virtute ad resistendum tali inclinationi. Affectioni enim commodi conjuncta est in eadem re, quæ est voluntas, justitiæ affectio, idest innata libertas, cujus est attendere regulis revelatis, atque juxta illas propriam inclinationem moderari; & quoniam consideratur voluntas respectu sibi convenientis objecti, independenter ab appetitu sensitivo, tunc profecto non pulsatur passionibus ejus, sed tantum propriis; fortior est ergo ad repugnandum, quia non tot hostibus appetitur, nec trahitur per partem inferiorem, sicuti quando oblectatur inordinate respectu eorum, quæ sunt delectabilia appetitui organico. 2. dist 23.

Ad secundum dicendum eam comparationem, uti præmisimus, esse intelligendam cæteris paribus. Nam citra ullam ambiguitatem evenire potest, ut aliquod carnale peccatum, propter adjuncta, vel sequentia, vel aliis etiam de circumstantiis, gravius sit aliquo peccato spirituali, de qua re magis infra *art.* 7. & 8.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 73. *art.* 6.

RESpondeo, *quæstione præcedenti art.* 3. declaravimus in comparatione ad causam efficientem accipi non posse specificam peccatorum distinctionem. Porro causam efficientem peccati aliam non esse, quam voluntatem creatam a recto ordine deflectentem docet Augustinus 12. *de Civit. cap.* 6. & 8. quamvis igitur ipsa creata voluntas deficiens, influat in omnia peccata quibus involuitur, ac subinde eis tribuere nequeat specificam differentiam, nihilominus de ipsa procedit, & in comparatione ad ipsam, ut probatur causa peccati, est accipienda major, & minor gravitas eorundem peccatorum. Illud enim omnino pecatum est gravius in eodem genere, in quo repræsentando voluntas libidine majori peccat, majoremque impendit conatum satisfaciendi sibi juxta pravam affectionem commodi seu intelligatur de actu elicito seu imperato. Nam quo magis conatur, eo perfectiorem actum causat, & sibi congruentem dare tenetur rectitudinem, ergo quia hæc abest, tanto deterior turpior & vituperio dignior est illi opposita obliquitas.

2. dist. 37. q. 1. n. 7. 12. & 9.

4. dist. 44. q. 2. & dist. 50. q. 6.

Quia vero in comparatione ad fines specie diversos, accipiunt peccata alias atque alias rationes specie differentes, ut explicuimus *cit. art.* 3. *q.* 72. dubitari non potest, quin causa hæc finalis, quo turpior ac deterior est, tribuat eis majorem & minorem gravitatem. Exemplum, dans pecuniam alteri ob vanam gloriam, & erogans, ut inducat ad stuprum, vel ut subornet ad homicidium patrandum, quis non videt gravius peccare intendens homicidium vel adulterium, quam qui sibi inaniter complacet audire se esse liberalem?

Aliæ causæ, seu verius occasiones peccatorum,

Eadem docet hic S. Doctor de voluntate libere se ipsam determinante ad præteritam objecti, quæ Doctor 2. dist. 25. & 9. Metaph. q. 15. 2. dist. 43. q. 2. §. Si tenetur.

rum, ut ignorantia præcedens, modo non sit omnino sine culpa, aliæque ingruentes passiones, propter quas dicimur peccare ex infirmitate, & impotentia, iis quippe minus potentes invenimur ad resistendum, ejusmodi, inquam, causæ vel occasiones potius minuunt, quam quidquam gravitatis addant peccatis.

ARTICULUS VII.

Utrum circumstantiæ aggravent peccatum.

Doctor 2. *dist.* 7. §. Ad solutionem & *dist.* 40. §. De secundo. *quodlib. q.* 18. §. De primo. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 73. *art.* 7.

Videntur circumstantiæ nullam tribuere gravitatem peccatis; etenim pecata speciem & distinctionem accipiunt a propriis objectis, circa quæ committuntur, vel etiam, ut malumus, in ordine ad bonitates vel rectitudines, quas ab actibus formaliter excludunt. Sed circumstantiæ actum humanorum, accidunt eis & ideo circumstantiæ appellantur; ergo peccatorum gravitas, in ipsa ex objectis derivata non augetur per advenientes circumstantias.

Præterea, Eousque est omni peccato intrinseca aversio voluntatis creatæ a bono incommutabili, ut in omni peccato reperiatur. Ex dictis supra *q.* 72. *art.* 1. Conversio autem ad bonum commutabile, est extra rationem peccati. Atqui circumstantiæ actuum quibus peccatur, oriuntur propter conversionem ad hæc, aut illa objecta; ergo per ipsas nulla ratione peccatorum superadditur gravitas.

Prætera, Circumstantia quæcumque, aut mala est, aut omnis malitiæ est expers; si mala sit, ipsa non modo aggravat peccatum, verum etiam dat propriam speciem peccato. Si vero non est mala, non intelligitur unde nam augere malitiam queat.

Contra, Author de vera & falsa pœnitentia (& habetur dist. 5. de Pœnitentia cap. 1. & refertur a Mag. 4. dist. 16. cap. 1.) *Consideret qualitatem Criminis, in loco, in tempore, in varietate personæ, & quali hoc fecerit tentatione, & in ipsius vitii multiplici executione.* Si igitur omnia hæc sub considerationem pœnitentis venire oportet, profecto ex his circumstantiis vel qualitatibus, augetur, vel minuitur eorundem malitia peccatorum.

Respondeo, dubitari non posse, quin de circumstantiis actuum humanorum, aut verius ex defectu eorum aggravetur peccatorum malitia. Declaratio. Actus humanus tunc est complete bonus in ordine moris, quum in eo qui operatur, coexistit & consentanee elicitur ad prudentiam dictantem, his aut illis circumstantiis debere eum esse ornatum, ut bonus sit, (de qua re actum supra *q.* 18. *art.* 3. 4. *& frequenter*) Cum igitur malus sit actus ex quocumque defectu illorum, quæ recta ratio dictat concurrere oportere, juxta Dionysii doctrinam cap. 4. de Nom. divin. *malum* dicentis, *ex quocumque defectu*, sane quo plura deficere inveniuntur, gravior ac pejor erit ejus actus malitia. Et quia potior cæteris est circumstantia finis, quo turpiorem finem quis sibi præstituerit, eo peccatum erit gravius, ut dare alteri de suo est actus ex genere bonus, sed obliquus fit ex circumstantia finis, quo intendit quis captare vanam gloriam: at si præterea det, ut pelliciat ad stuprum, vel subornet ad percutiendum inimicum, intentioni, ac alterius speciei actui conjungitur malitia, de qua re dictum fuit *q. precedenti art.* 9. *& q.* 18. *art.* 10.

Veruntamen circumstantia non transferente peccatum in aliud genus, adhuc ex ipsa derivatur major vel minor gravitas in actum peccaminosum; idque non solum verum est de illis quæ in quolibet inveniuntur peccato, ut inobedientia, ingratitudo, contemptus Dei, & ejusmodi, quo enim quis sæpius a Deo veniam impetravit, eo major est ejus ingratitudo, & gravius exinde peccatum; etsi hæ circumstantiæ non sint singillatim exprimendæ in pœnitentiæ Sacramento nisi ex singulari plane malitia a peccante intendantur. Nec enim perinde grave esse potest furtum facere in paucis, & in multis, nec subripere a paupere, & ab eo qui abundat divitiis. Denique quemadmodum circumstantiæ concomitantes totum bonum augent, vel integrant ejus bonitatem; ita si absint, vitiant ipsum sic, ut consonus non sit rationi rectæ, & quo plures ex eis deesse contingerit, eo deformior & pejor actus erit, atque intensior ejusdem malitia. (Videnda quæ adnotata sunt ad articulumdecimum cit. q. 18. 4. dist. 22. §. De tertio.)

Ad argumenta. Ad primum respondeo *ex dictis.* Verum est enim specificam bonitatem, vel malitiam mutuare actus humanos ex propriis objectis, sed sicuti bonitas accidentalis advenit illis ex circumstantiis, ita & malitia magis & minus intensa, pro ratione concursus vel defectus illarum. (De his supra q. 18. art. 3.)

Ad secundum, Dicendum rationis rectæ, vel prudentiæ interesse dictare de circumstantiis concernentibus actus tum internos tum externos, quisque enim illorum proprias & peculiares postulat exigitque circumstantias, quæ alteri ipsorum non congruunt. Si intelligatur ergo aversio fieri per actum internum, id eveniat necesse est, quia non elicitur consentanee ad rationis dictamen; ac proinde cum jussu actus interioris convertitur homo ad bonum commutabile contra ordinem a lege præfixum, de actu interno derivatur malitia in actum imperatum; qui deterior erit, pro ratione defectus circumstantiarum, quibus recta ratio dictat ipsum debere esse ornatum. (Quolib. q. 18. §. De tertio principali.)

Ad tertium respondeo, Concedendum esse aliquando ex circumstantiis de specie in speciem transferri peccata. Tunc enim ipsæ malæ sunt, vel quia cadunt sub speciali prohibitione, vel alia ratione, & ideo gerentes vicem objecti dant speciem actibus, queis illæ intenduntur, vel explicite, vel interpretative. Malæ igitur circumstantiæ aggravant crimina, seu in una seu in altera specie peccati. Si vero malæ non sint, ut elargiri rem propriam alteri per prodigalitatem, vitium hoc aggravari potest tali in facto ex concursu alterius circumstantiæ; prodigus enim dat plusquam oportet, si dissipet bona sua quando non oportet, & ita etiam de circumstantia loci gravius sine dubio peccabit.

AR-

ARTICULUS VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum.

Doctor quodlib. q. 18. §. De secundo principali. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 73. *art.* 8.

3. dist. 38. §. *Secundo.*

RESPONDEO, Utique intendens nocere alteri, pro ratione nocumenti illati pensatur gravitas commissi peccati; sicque gravius omnino peccat inferens necem proximo, præ illo, qui substantias illius abstulit, sicuti gravius est nocumentum, quo privatur vita, ac sit illud quo spoliatur injuste opibus. Quia tamen non in quocumque peccato intenditur alterius sequens nocumentum, imo fieri potest ut omnino non sit directe volitum, sed potius aliud quid spectetur ut adulterium committens nemini vult nocere, sed tantum captare oblectationem per actum illicitum; ideo quo dignoscatur quoties nocumentum eveniens ex peccato ejus augeat gravitatem; intelligendum, ut nocumentum illorum per actum peccaminosum addat peccato aliquid gravitatis, oportere omnino esse agenti imputabile ad culpam, & ad pœnam subinde. Nihil autem est alteri imputabile, nisi cadat sub ordinem ipsius potestatis, sic ut poni potuerit & non poni. Ad hanc liberam potestatem conflandam, quamvis concurrant intellectus & voluntas, illa nihilominus indifferentia, qua posset non fieri illud quod fit, possetque item fieri quod non fit, ad unam pertinet voluntatem. Quæcumque siquidem alia potentia activa est naturaliter activa, idest, ita unius ut non alterius; itaque nihil potest imputari voluntati ad laudem, vel vituperium, nisi sit sibi aliqua ratione voluntarium, sicque fiat ab ipsa, aut imperetur, ut aliter omnino evenire & fieri potuerit, in quam sententiam loquitur Augustinus 2. de lib. arbit. *motus*, inquiens, *si culpæ deputatur non est naturalis, sed voluntarius*.

Regula dignoscendi quando nocumentum augeat peccati malitiam.

Ut ergo nocumentum sequens peccatum; culpæ deputetur sitque agenti imputabile, atque ipsum intelligatur augere peccati malitiam, voluntarium esse oportet.

Imputabile dupliciter intelligi potest.

Veruntamen non perinde quodcumque de voluntate procedens est illi imputabile ad laudem, aut vituperium. Nam propriissime est voluntati imputabile, quod est immediate in ejus potestate; quo pacto solum *velle aut nolle* est illi imputabile. Alio modo aliquid sibi culpæ adscribitur, quia simpliciter est in voluntatis potestate, licet non immediate; & hac ratione quidquid per imperium ipsius ab aliis potentiis ab ipsa repræsentatur est imputabile voluntati. Nam tota illa coordinatio usque ad actum imperatum est in potestate voluntatis.

Quibus in casibus nocumentum sequens aggravet peccatum.

Connexio igitur nocumenti sequentis ad actum peccaminosum, aut est prævisa, vel debuit prævideri, tanquam quid necessario peccato connexum, aut nescitur culpabiliter de tali connexione; & in omnibus his casibus peccatum aggravatur pro nocumenti mensura. Quod si fortuito evenire nocumentum ex peccato dicatur, ut intendens interficere pecudem non suam, occidat hominem, si nulla alia circumstantia addatur, non intelligitur major gravitas addita fuisse peccato. Videndus *art.* 5. *q.* 20.

ARTICULUS IX.

Utrum peccatum aggravetur ratione Personæ, in quam peccatur.

Doctor 3. *dist.* 19. §. Ad secundum principale. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 73. *art.* 9.

RESPONDEO dicendum, Peccatum eo deterius & gravius esse, quo major & amplior est dignitas personæ, cui injuria infertur. Cujus solutionis rationem non accipimus ex eo quod peccata speciem accipiant ex conversione ad objecta, circa quæ peccata committuntur, cum non sint mala objecta, nisi materialiter; sed quia peccata distinguuntur specie instar aliarum privationum, quæ per distinctionem specificam, vel numericam habituum eis oppositorum differre & distingui recte intelliguntur. Quoniam igitur peccatum formaliter est carentia rectitudinis, quæ actui inesse deberet qualis & quanta est rectitudo, qua actus idem ornaretur, si secundum rectum rationis dictamen eliceretur, tanta profecto est gravitas & malitia, qua actus inficitur, & deformatur.

2. dist. 37. n. 9. in Report. ibid. dist. 35. n. 11. quod. lib. q. 18. §. *De tertio.*

Illud itaque est gravius peccatum ex genere, quod meliori opponitur rectitudini: illa autem est melior, quæ est fini immediatior, cæteris paribus; propterea graviora sunt peccata contra præcepta primæ tabulæ, quam sint, quæ contra secundam committuntur, cæteris paribus. Sicut ille error est major qui magis redundat in principium, sive quo negatur conclusio verior, & principio propinquior. Quemadmodum igitur, laudabilior & melior est actus, quo creatura tendit in Deum, eique per amorem inhæret, ac si eodem actu tenderet in creaturam, eam recte & ordinate diligendo, ita gravior procul dubio est offensa, quæ Deo infertur, illa, qua creatura quæcumque inhonoratur; & eadem ratione gravius peccat, Regem injuria afficiendo, ac si offenderetur miles ejus; pro ratione scilicet majoris, & minoris rectitudinis, qua prædit esse poterant actus iidem, si juxta rectam rationem eliciti fuissent. Nam Rex, vel Princeps est fini propinquior ratione muneris sibi a Deo collati; ergo ut laudabilior est actus, quo Rex debito honore prosequitur, ita deterior est actus si injuria afficiatur.

Eadem in sententia docet *hic* S. Doctor.

ARTICULUS X.

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 73. *art.* 10.

RESPONDEO dicendum, Peccatum posse aggravari ex circumstantia personæ peccantis, nempe propter excellentiam & dignitatem ejus, quæ ea de causa magis debet præcavere, seque a peccando abstinere; peccans igitur graviori crimini implicatur, ac si a persona inferioris gradus committeretur illud ipsum peccatum.

2. dist. 21. q. 2. §. *De tertio.*

Gravitatem etiam mutuatur peccatum ex eo quod peccans fortior sit ad resistendum illecebræ, & validior ad propulsandum quæ incitant ad peccatum. Qua de causa Mag. 2. *dist.* 21. *cap. Porro*; dicit, eo gravius Adamum plectendum fuisse quanto leviori impulsu erat prostratus; nam

nam is exteriori tentatione pulsatus cecidit. Quia igitur Adam circumspectior & nobilior & fortior ad resistendum erat, ex his accidentalibus conditionibus, ejus peccatum extitit gravius, ac Evæ peccatum, quamvis hæc simpliciter pejori crimini obnoxia fuerit.

3. dist. 28. §. *Hic potest dici.* Rursum ratione status personæ peccatum redditur grave, & gravius. Nam Prælatus est in gradu perfectionis exercendæ, ut Religiosus est in via acquirendi perfectionem. Prælatus itaque exercens quosdam actus, suum statum, & gradum dedecentes, debet enim is docere judicare, & prædicare; si his inquam actibus consuevisset miscere mendacia officiosa, vel jocosa, quia elevaret fidem doctrinæ, quam prædicat, suæque detraheret auctoritati, gravius sine dubio erit peccatum, quam alius qui prædictæ est expers dignitatis.

Circumstantia etiam ingratitudinis magis elucet ex personæ dignitate; propter enim potiora beneficia, quibus ornatus fuit ab eo, quem peccando offendit, magis tenetur illi grates & dilectionem rependere. Ex quo fit, ut gravius peccet, quam ille, cui minora benificia collata fuere. 4. dist. 22. §. *Ad secundum.*

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM

IN DECEM ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum seu peccatorum.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR DECEM.

I. Utrum voluntas possit esse subjectum peccati.
II. Utrum voluntas sola sit peccati subjectum.
III. Utrum sensualitas possit esse subjectum peccati.
IV. Utrum possit esse subjectum peccati mortalis.
V. Utrum ratio possit esse subjectum peccati.
VI. Utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori, sicut in subjecto.
VII. Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione, sicut in subjecto.
VIII. Utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis.
IX. Utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis.
X. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit subjectum peccati.

Doctor 2. *dist.* 37. *q.* 1. §. Ex hoc ulterius. *V.* concedo igitur, & *dist.* 42. *q.* 4. §. Ad quæstiones istas, *in Report. ibidem dist.* 35. §. Dico igitur. *Quodlib. q.* 18. *art.* 3. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 74. *art.* 1.



VIDETUR ipsa voluntas & sola esse subjectum peccati. Etenim Augustinus 3. *de Trinit. cap.* 5. scribit, *Mala voluntate vel sola, quilibet miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur,* Libro etiam 1. Retract. cap. 9. dicit: *Voluntas est, qua peccatur, & recte vivitur,* docet igitur malitiam & peccatum in ipsa voluntate, tanquam in subjecto, reperiri. Eamque pro ratione potestatis exequendi, quod perperam & contra ordinem rationis concupiscit, malam & deteriorem esse.

Confirmatur, Anselmus 1. *de Conceptu Virginali, cap.* 27. De casu Diaboli *cap.* 5. & 26. & *alibi* vult injustitiam aliud non esse, quam justitiæ carentiam. Atqui ipsa justitia in voluntate reperitur, ut in proprio subjecto; ergo & ejus opposita carentia eidem inerit subjecto.

Præterea, Peccati subjectum, aut voluntas errans dicenda est, aut certe actus ipsius. Atqui actus esse nequit immediatum subjectum peccati; ergo superest ut sit voluntas. Probatio minoris: Nos intelligimus, voluntatem fieri obnoxiam peccato, quatenus non consentanee agit regulæ vel naturalis rationis vel acceptæ per revelationem: & ideo non dat rectitudinem actui, quam posset & tenetur dare; sunt autem quidam actus omnino rectitudinis incapaces, ut odium Dei, infidelitas, blasphemia &c. ii enim & consimiles sunt intrinsece mali; ergo eorum obliquitas & malitia in sola voluntate potest inveniri; ipsa ergo erit subjectum cujuscumque peccati. Non videtur enim rationabile, pro diversitate peccatorum fore astruenda diversa eorundem subjecta. dist. 37. q. 1. n. 9.

Præterea, Peccatum est operatio immanens, sed ejusmodi operatio, est in eadem potentia, a qua exit; cum igitur solius voluntatis sit peccare, intantum ut si voluntaria non sit operatio, minime culpæ sit deputanda; sola voluntas est subjectum peccati. S.Thom. fundamentum.

Contra Mag. 2. dist. 42. *cap. Modi autem peccatorum*; dicit, duobus modis omnia peccata committi, scilicet cupiditate, & timore, quod est, quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda, adducitque Augustinum

super

super illud Psalmi 79. *Incensa igni, & suffossa*; astruentem his duobus modis omnia peccata mortalia concludi. Ut *incensa igni* ea significentur, quæ ex cupiditate male incendente oriuntur. *Suffossa* vero, quæ ex timore male humiliante proveniunt. Malitia ergo & peccatum primo est in actibus cupiditatis, & timoris oblique elicitis, & per istos inhæret voluntati, ut actuum eorundem subjectum.

Voluntatem esse malitiæ subjectum non immediatu, sed in ipsa reperiri mediantibus actibus pravis. 3. dist. 18. n. 18. §. *Ad aliud*.

Respondeo dicendum, Malitiam primo & formaliter afficere aliquem actum voluntatis. Declaratio. Omne peccatum est injustitia formaliter, & tale peccatum talis injustitia & per consequens privatio talis justitiæ; ergo peccatum actuale est formaliter injustitia actualis, & subinde actualis justitiæ privatio, nempe ejus justitiæ quæ ei actui inesse deberet in effectu, & abesse invenitur; quare peccatum formaliter est privatio boni, quod deberet inesse actui elicito, quando ponitur in effectu, & non inest. Peccatum itaque est privatio rectitudinis in actu secundo non autem rectitudinis vel justitiæ innatæ, nec cujuscumque habitualis ut infra declarabitur, sed præcise ejus, ut dictum est, quæ actui inesse deberet. Verum corruptio hæc non est intelligenda instar illius, quæ est mutatio de *esse* ad non *esse*. Nam fieri potest ut peccatum maneat post ejusmodi justitiæ mutationem, est igitur intelligenda corruptio hæc formaliter, uti privatio est, & dicitur sui habitus corruptio & ea quippe ratione peccatum est formaliter rectitudinis corruptio in actu secundo; & non sane rectitudinis quæ inest; alioquin privative contraria simul inessent; nec etiam quæ prius illi infuit actui; quia actus non manet, ut alternatim queat subire eam mutationem. Excludit igitur pravitas vel injustitia seu peccatum formaliter eam rectitudinem, quæ actui inesse deberet eo instanti quo inest obliquitas & peccatum. Etenim voluntas creata debitrix est dandi rectitudinem actibus ab se elicitis, seu eliciendi omnes actus juxta præscriptum voluntatis superioris; ac propterea agens non consentanee ad regulas revelatas, vel contra dictamen rationis rectæ, caret justitia illa, qua foret ornatus ille actus, qui elicitus est contra præscriptum legis, & voluntatis Dei, est igitur actus ejus tunc obliquus, & pravus, caretque formaliter justitia, & rectitudine, quam dare sibi tenebatur libera voluntas. Hæc igitur carentia, in quantum consequitur actum voluntatis deficientis a dictamine recto, & regulis superioris voluntatis, est formaliter actuale peccatum. Est igitur peccatum primo & formaliter in actu deficientis voluntatis, & ipso mediante eidem imputatur voluntati.

Prima ratio injustitiæ consistit in privatione rectitudinis debitæ.

Atque hæc est sententia Augustini, cum lib. *De duabus animabus*, dicit, *Peccatum est voluntas consequendi, vel retinendi quod justitia vetat, & a quo liberum est abstinere*. Non concupiscitur autem quidpiam, nec retinetur, quod justitia vetat, nisi per actum voluntatis perperam operantis. Item *Ambrosii de Paradiso cap.* 8. dicentis, *Peccatum est Cælestium transgressio mandatorum*. Ubi, ut liquet, actui transgrediendi divina mandata, non ipsi potentiæ volitivæ attribuit peccati deformitatem; & eodem modo est intelligendus Augustinus 12. *de Civit. cap.* 8. de hac eadem re sermonem faciens.

Ad argumenta. Ad primum patet ex statim dictis; Nam voluntas in se non est mala, sed fit talis per actus elicitos contra legem Dei, rectumque dictamen rationis.

Ad confirmationem ex Anselmo, dicendum, justitia uno modo accipi potest, prout est rectitudo habitualis sive habitus voluntatis, quo sane habitu voluntas dicitur, estque revera recta habitualiter, etiam quando nihil actu vult, & e converso injusta per habitum oppositum, esto non exeat in actum pravum. Alia acceptio justitiæ est, cum sumitur pro rectitudine actuali sive in actu, estque conformitas actus eliciti ad suam regulam. Primum distinctionis membrum conceditur, secundum probatur. Nam actus non dicitur formaliter rectus vel justus ab justitia quiescente in anima; nam ea stante potest haberi actus, quo venialiter peccetur, & etiam actus indifferens, quorum neuter est actus justus, vel rectus; oportet ergo rectitudinem, qua formaliter actus dicitur rectus & justus præcise inesse, dum actus elicitur: & non inest immediate voluntati, sed magis ipsi actui, eoque mediante, potentiæ, a qua ponitur actus. Nam voluntas nata est immediate recipere habitum & operationem; justitia autem actualis, neutrum illorum est, sed tantum est conditio quædam ipsius actus, nempe conformitas ipsius ad suam regulam; atque ita relatio quædam non necessario consequens naturam sui fundamenti; ac proinde rectitudo non necessario consequitur naturam actus, cum illum met elicere queat voluntas suæ regulæ dissonum.

Justitia alia habitualis, alia actualis.

Et si Doctor *quodl. b. cit.* dicat, *fortasse* non inest rectitudo voluntati immediate &c. De mente tamen ipsius constat ex aliis locis. Et etiam hic ex probatione quam subiicit, docens justitiam esse actus conditionem; ut docuerat 1. *dist.* 17. *q.* 3.

Cum itaque arguitur, justitia est in sola voluntate ut in subjecto. Verum est de justitia habituali, quo habitu etiam nihil agentes dicuntur justi; estque rectitudo propter se servata, ut de ipsa notificat Anselmus *cap.* 8. *de lib. arbit.* *Tò* enim *servatum* proprie convenit habitui quiescenti in anima. Vel etiam extendendo, verum est de justitia actuali primaria, quæ præcise est in actu volendi. Siquidem voluntas illam propter se servat, hoc est in actu suo tenet, quatenus suæ regulæ consonus elicitur. Si vero intelligatur de justitia actuali secundaria, nempe reperta in actibus imperatis. Dicimus, hanc justitiam esse voluntatis, non subjective, sed causaliter tantum; & ita adhuc de ista potest aliqualiter salvari definitio illa justitiæ, quia revera ipsa est rectitudo voluntatis, non ut sibi formaliter inhærens, sed voluntatis ut causæ, vel qua est imperata. Est etiam propter se servata, tanquam effectus voluntarie positus.

Juxta hanc distinctionem intelligi, & explicari possunt allegatæ Augustini autoritates, & consimiles aliorum.

(a)

Ad secundum patet responsio ex dictis. Nam voluntas est receptivum immediatum tum habitus, tum operationis, sed per injustitiæ habitum, nemo dicitur actu delinquere; quisque igitur est peccans in effectu per operationem ab se elicitam, quæ mala est & obliqua, quatenus non suæ regulæ conformis; hanc igitur dissonantiam & malitiam præsefert actus libere elicitus, ac proinde ut conditionem ipsius primo & formaliter recipit, eoque mediante est in potentia, a qua actus ponitur, eique & operanti imputatur, quia tum actum, tum ejusdem conditionem habebat in sui libera potestate: valens proinde loco illius, rectam exhibere operationem, & non peccare.

Ad

(a) Nos putamus S. Doctoris, & Scoti unam eandemque esse sententiam in *præsenti quæsito*. Neuter eorum negat quæ alius affirmat. Etsi Scotus luculentius rem expenderit, dicens actum obliquum immanere quidem operanti, sed immediate in ipso subjectatam malitiam, eoque mediante in voluntate reperiri. Et causaliter in actibus imperatis.

Mastr. Scotista *disput.* 5. Metaph. q. 13. *a.* n. 319. longo Sermone super hac difficultate differit qui & videndus. Sed & glossa Magist. Licheti sup. 18. *q. quodlib. a n.* 16. *& sequentibus.*

Ad tertium dicendum, utique actus quosdam intrinsece malos de quibus exemplificatur, esse omnino rectitudinis recipiendæ incapaces, & ideo eo magis debere, & teneri voluntatem illos præcavere. Uti enim activa & dominativa sui potestate potest in illos actus intrinsece malos, ita valet loco illorum, contrarios repræsentare, ideoque sibi recte imputantur ut causæ activæ, quia simpliciter poterat ab his abstinere, vel illorum contrarios ponere. Nec proinde arbitrandum est, aliter atque aliter se habere voluntatem respectu horum ac aliorum, qui recte & oblique possunt elici; imo sicuti in istis, est mediatum peccatorum receptivum, ita & in illis, quibus intrinsecus est annexa malitia.

Ad ultimum patet ex dictis. Nam volitio, utpote operatio immanens in voluntate subjectatur, & mediante tali actu, ipsa voluntas est recta, vel prava.

ARTICULUS II.

Utrum sola voluntas sit subjectum peccati.

Doctor 2. *dist.* 37. *q.* 1. §. Concedo igitur *& dist.* 42. *q.* 4 §. Ad quæstiones istas *in utroque scripto*. *Quodlibet.* *q.* 18. *art.* 2. *&* 3. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 74. *art.* 2.

Videtur sola voluntas esse peccati subjectum. Etenim secundum August. 3. *de lib. arbitrio cap.* 17. Peccatum adeo est voluntarium, ut si non sit voluntarium, non est peccatum. Quare soli voluntati est imputandum propter ipsius libertatem peccandi, & recte agendi. Sed causa naturalis non agit nisi secundum quod accepit ab alio ut agat; ergo causa hæc in nulla propria actione est vituperabilis; atque ita in nulla actione causæ naturalis esse potest peccatum; sola igitur voluntas est peccati subjectum.

Præterea. Idem Augustinus ubi supra, *Causa*, inquit, *prima peccandi est voluntas.* Nihil enim est peccatum, nisi quod est in potestate facientis, & nihil est in potestate facientis, nisi quod est in potestate voluntatis ejus; quia nihil præter hoc est imputabile. Quare 12. *de Civit. cap.* 8. vult, debitam pœnam sequi voluntarios defectus; ergo in solo actu voluntatis est peccatum.

Præterea, In eo subjecto est peccatum & injustitia, in quo statuitur justitia & virtus. Atqui justitia est in sola voluntate, secundum Anselmum *cap.* 4. *de peccato origin.* & virtus etiam in sola voluntate; ejus est enim recte eligere, quod ratio dictat fore eligendum; non autem appetitus sensitivi, qui ducitur ab objectis præostensis; ergo & peccatum in sola reperitur voluntate, tanquam in subjecto.

3. dist. 33. 6. *ad quæstionem.*

Contra, ex dictis supra *art.* 4. *q.* 20. Actus exterior addit aliquid bonitatis, vel malitiæ ad actum interiorem; ergo in aliis potentiis a voluntate, actibusque earum, reperiri potest rectitudo, & obliquitas, quod est peccatum.

In actibus aliarum potentiarum a voluntate reperiri possit malitiam participatam

Respondeo dicendum, Etsi malitia & peccatum primo & formaliter afficiat actum voluntatis, juxta *præcedentis articuli solutionem*, materialiter tamen & per participationem reperiri quoque in actibus aliarum potentiarum exeuntium in proprias operationes de imperio voluntatis. Declaratio. Voluntas pro innata sui libertate debitrix est dandi rectitudinem actibus suis, agendi nimirum juxta præscriptum voluntatis Superioris præcipientis hæc & illa esse facienda vel nonfacienda; Cum autem ipsa voluntas sit motrix in toto regno animæ, cæteris facultatibus jussa ejus exequentibus, ut ait Anselmus *loco supracit.* sicut ergo ipsa voluntas tenetur servare & habere rectitudinem in actibus suis, ita debet eandem tribuere rectitudinem actibus inferiorum potentiarum, quas jubet hæc aut illa exequi, quibusve actibus, ut motor cooperatur. Quemadmodum ergo movendo recte potentias inferiores earum operationes rectæ sunt rectitudine participata, atque ab interno voluntatis imperio derivata; ita e converso præcipiendo seu volendo eas moveri non recte, sint oportet actus earundem non recti, carentes nimirum conformitate ad propriam regulam, quam conformitatem tenetur voluntas illis dare. Sunt igitur obliqui & mali propria malitia quidem, sed participata tamen. Quare Anselmus *ubi supra* introducens per prosopopejam potentias alloquentes Creatorem omnium. *Dedisti* inquit, *nobis Dominum*, *cui non obedire non possumus*; & subdit voluntatem movere alias potentias in nobis, ut instrumenta. Ex quo fit, ut nullus actus esse possit malus, etiam per participationem, nisi queat imperari ab actu voluntatis formaliter malo.

ab actu malo voluntatis. Videnda glossa Mag. Lycheti super q. 4. dist. 42. 2. ad §. *Ad istas quæst.*

Actus, qui non subduntur imperio voluntatis, esse nequeunt mali ulla ratione.

Ex quolib. *quæst. citata.*

Ratio autem, cur attribuenda sit propria rectitudo, vel ei opposita malitia actibus imperatis, est, quia moralis bonitas est integritas eorum, quæ secundum rectam rationem operantis dicuntur ipsi actui convenire oportere. (a) Alia autem est integritas eorum, quæ juxta dictamen rectæ rationis debent convenire actui interno imperanti, & alia externis imperatis; ergo ut horum est propria bonitas ex convenientia illorum, ita propria obliquitas & malitia ex dissonantia, Minor ex eo liquet, quia recta ratio non dictat debere convenire actui externo, quod impossibile est ipsum consequi; & sane actui exteriori impossibile est convenire, quod interioris est proprium. Quare non solus actus voluntatis imperantis natus est præseferre propriam convenientiam vel disconvenientiam ad dictamen rectum, sed etiam actus imperatus mediante illo; & quamvis eadem sit ratio recta, cui

(a) Cajetanus in *com. hujus artic* scribit. Scotus 2. *dist.* 42. absque ratione intulit, peccatū esse formaliter in sola hoc enim non minus est voluntate, falsum quam actualem justitiam, idest bonitatem, non ut distinguitur contra actuale peccatum, esse in sola voluntate, quamvis utrumque sit formaliter in sola ipsa primo. Nos dicimus hæc eadem verba quæ is Comm. contra Scotum adducit, apud ipsum Scotum legi, ut *hic* patet. Doctor enim primo & formaliter ponit peccatum in voluntate, & secū. dario in actibus pravis potentiarum inferiorum. Illud potius sciscitandum ab Caietano est, cum actus imperati propriam præseferant bonitatem & malitiam; quare ergo negat per ipsos quidquam addi bonitatis & malitiæ actibus internis voluntatis imperatis, ut conatur ostendere in *Comm. art.* 3. *q.* 20.? Alterius præterea non recte illati, nec doctrinæ suæ consetanei super *q.* 20. redarguitur a Vasquesio super *hun. art. ap.* 2. Non latet, Thomistas docere malitiam ex objecto & circumstantiis derivari ab actione exteriori in interiorem voluntatis, sed eam, quæ ex fine est derivari ab actione voluntatis in exteriorem. Utcumque hæc res se habeat, stat dogma Doctoris, his duobus fundamentis deberi alias atque alias circumstantias, ideoque fundare duos ordines ad dictamen rationis, quo non servato, incidit malitia & peccatum, causaliter quidem a voluntate, ut afficit actus imperatos, sed ipsis formaliter inhærens, etsi per participationem. Subinde per hanc addi de malitia actibus internis, ut majus bonum & præmium esse rependendum operanti bonum, præ illo qui sola voluntate recte vult.

cui esse debet uterque actus conformis, quæ nihilominus illi conformantur sunt plane diversa, ideoque diversas habent conformitates seu bonitates, & proinde diversis fiunt obnoxia obliquitatibus, cum contigerit rectæ rationi non esse conformia.

Quapropter, etsi malitia & peccatum primo & formaliter afficiat actum voluntatis, exinde derivari & reperiri potest in actibus aliarum potentiarum a voluntate, quatenus sibi subduntur; atque ex ejus imperio moventur contra dictamen rationis rectæ, ut verissime peccatum esse possit in cogitatione sermone & opere, quotiescunque non rectæ illæ potentiæ ab voluntate moventur; Sed formaliter in earum actibus non est peccatum, quia potentiæ voluntatis imperio subjectæ non tenentur dare rectitudinem actibus suis, cum ipsorum spectata natura uniformiter ab eis exeant, aliter agere nequeuntibus, ac ab omnium Authore acceperunt; & ita ut actus referuntur ad proxima principia, sunt materialiter peccaminosi, sed relati ad causam liberam, quæ iis actibus obliquis cooperatur, & de cujus jussione fiunt, propriam præseferunt malitiam, ut boni propria bonitate fuissent, si consentanei ad rectam rationem imperati, ac eliciti essent.

Ad argumenta; Ad primum dicendum, utique nihil alicui imputari posse nec debere ad peccatum & culpam, nisi sibi sit voluntarium. Quoniam ergo actus inferiorum potentiarum, sunt in potestate voluntatis, ut elici & non elici queant illa nolente, & item consesse vel dissentanee ad dictamen rationis rectæ; ideo cum perperam ponuntur per voluntatis imperium, facienti imputantur ad culpam. Quare licet primario peccatum reperiatur in actu voluntatis non recte præcipientis, est nihilominus propria malitia etiam in actu elicito, mediante actu voluntatis malo, nolentis conformes esse regulis justitiæ actus potentiarum, quarum dominatur.

Et per idem patet, Ad secundum.

Ad tertium dicimus, expositam fuisse Anselmi auctoritatem *articulo præcedenti*; & quamquam actus inferiorum potentiarum cum formaliter peccata esse nequeant, quia ipsæ vires pro natura acceptæ potestatis dare non possunt rectitudinem actibus propriis, cum uniformiter agant, attamen ut imperio potentiæ liberæ subduntur, esse possunt recti & obliqui, recta ratione dictante, alias atque alias circumstantias consequi debere actus imperatos, & imperantes; & ideo obliqui preseferunt propriam malitiam, ut recti propriam bonitatem. Quod vero justitia, & virtutes in sola subjectentur voluntate aliud ex eo non sequitur, nisi quod in ipsa reperiatur primo & formaliter actus virtutis, & peccati, & in aliis potentiis per illius actus causalitatem; eo enim actu fit, ut opere inferatur proximo injuria, ut intellectus consideret objecta turpia, ut ore promantur verba blasphemiæ.

ARTICULUS III.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 74. *art.* 3.

Videtur in sensualitate nullum esse posse peccatum. Etenim secundum ea, quæ habet homo communia cum brutis, nullum invenitur peccatum. Siquidem ut virtus imputatur homini ad laudem & præmium, ita peccatum est illi decori, justaque peccantem consequitur pœna. Nihil autem homini juste imputari potest, nisi de libera ipsius procedat voluntate; cum ergo quæ pertinent ad sensualitatem non cadant sub laudem nec vituperium, subinde per sensualitatem homo nihil peccat. (3. dist. 33. q. unica. Quodlib. q. 18. *art.* 2.)

Præterea, Ex sententia Damasceni *lib.* 2. *cap.* 23. Sensitivus appetitus trahitur ab objecto apprehenso, ut sibi conveniente; adeoque in ejus potestate non habet actum, nec modum ejus, imo summe & quantum potest oblectatur in summo delectabili. Ita autem tendens in conveniens objectum inordinate illud prosequitur. Voluntas autem efficere nequit, quin ita feratur inferior appetitus in suum objectum; huic enim ipsa dominatur principatu politico, non dispotico, ex Aristotele 1. *Polit. cap.* 3. ergo stante hac rerum ordinatione, & effrenate appetitu organico inhærente proprio objecto, ipsa non peccat, alioquin ad impossibilia repræsentanda obstricta videretur. (2. dist. 32. n. 4.)

Præterea, Illud quod homo ipse non facit, haud imputari sibi potest ad peccatum. Ea autem tantum ad hominem pertinere arbitrandum est, quæ ex deliberatione rationis ab ipso procedunt; ergo quoniam motus sensualitatis omnem prævertunt rationis deliberationem, imputanda non sunt homini ad peccatum.

Contra, Rom. cap. 7. *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio.* Ubi Apostolo est sermo de concupiscentia carnis, *cujus vitiosis desideriis non obedire præcipimur,* ait August. 2. de nuptiis & concup. cap. 25. (Dist. 42. q. 3. In argum. principalibus. Mag. 2. *dist.* 32. *cap. primo.*)

Respondeo dicendum, In sensualitate reperiri posse peccatum, non formaliter, ut in potentia libera, sed materialiter, in ipsa malitia a voluntate derivata & participata. Declaratio. Nam sensitivæ partis non est tribuere rectitudinem actibus de ipsa procedentibus. Cum enim expers sit libertatis, non enim suis actibus dominatur, ut hoc aut illo modo queat eos elicere, necessario tendit in objectum conveniens sibi præostensum; adeout nequeat aliter se gerere, nec temperare se, quin toto impetu in delectabile feratur; ergo ejus sensitivæ partis actus esse non possunt boni aut mali formaliter, ut dictum quoque fuit *art. præcedenti.* (In his Doctor videtur sequutus Mag. Ricardum 2. *dist.* 24. *art.* 4. q. 1.)

Verum, quia vires partis sensitivæ imperio subduntur voluntatis, valentis subinde eas moderari & compescere in actibus earum, adeout sibi simpliciter sint voluntarii; tenetur, nedum actibus propriis dare rectitudinem ipsis competentem, sed etiam actibus sibi subjectarum facultatum. Quoties ergo inordinate feruntur circa propria objecta, ipsaque consensit voluntas, ac illis condelectatur; est in actus partis sensitivæ propria obliquitas & peccatum, uti inesset bonitas, & rectitudo, si aliter a libera potentia ordinati fuissent. Quia ergo ii actus elici possunt (2. dist. 42. q. *Ad quæstionem tertiam.*)

sine

ſine debitis circumſtantiis, tunc neceſſario carent rectitudine participata, quam habere deberent, quatenus ſunt in operantis poteſtate.

Ubi ſuprà §. Ad ſecundam quæſtionem. 3. diſt. 33. §. Hæc opinio.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, vere & recte imputari debere homini actus partis ſenſitivæ, quia ſubjacent poteſtati voluntatis, quæ proinde tenetur dare rectitudinem tum propriis, tum earundem inferiorum virium actibus. Recta ſiquidem ratio judicat, omnes actus humanos ornatos eſſe oportere debitis circumſtantiis, unde exurgat propria ipſorum rectitudo a voluntate participata. Cum enim potentia motiva diſpotice ſubſit voluntati, atque homo per hanc potentiam exeat in actus externos, ipſa motiva potentia ſit oportet debite circumſtantionata, ut quod tranſeat ſuper materiam debitam, utque ordinetur ad debitum finem: Actus ergo ab ipſa pendentes ſi vel una careant debitarum circumſtantiarum, jam oblique exiſtunt, & propria ſcatent malitia, non de eiſdem procedente, ſed a voluntate derivata, quatenus noluit, vel omiſit dare rectitudinem his actibus, ut facere tenebatur. Licet ergo pars ſenſitiva nonniſi politice regatur a ſuperiori, nec ex defectu libertatis, ut ab illa perſuaderi queat, ne inordinate circa proprium objectum feratur. eſt nihilominus obedibilis, quia compellere eam poteſt ad obediendum, abripi enim poteſt ab uno objecto, & ad aliud converti, etſi invite & contra propriam inclinationem id fiat, ac reluctans trahatur.

Ad ſecundum reſpondeo, Tametſi ſub poteſtatem potentiæ ſenſitivæ non cadat actus, nec modus ejus, quem neceſſario ponit ad praeſentiam objecti delectabilis, vel triſtitiam ingerentis. Poteſt tamen, & debet voluntas, cui appetitus ſenſitivus ſubditur, dare actibus ejus convenientem rectitudinem; quare contra inclinationem ejuſdem, voluntate annitente, poteſt converti ad bonum, & averti a malo; quamvis nihil tali evenire queat in brutis, ubi licet reperiatur idem appetitus, attamen in eis non eſt particeps rationis, ut in nobis.

Ubi ſupra, §. Ad primum de Apoſtoli n. 19.

Ad tertium dicendum, Quotieſcumque motus ſenſitivi appetitus omnem antevertunt actum voluntatis, nullam culpam vel peccatum reperiri in eis; quia nulla ratio culpæ eſt in aliquo præcedente actum voluntatis. Movente itaque ſenſitiva parte contra rationem & legem Dei, & nulla accedente rationis deliberatione, non intelligitur committi peccatum, ne veniale quidem. (a) Quo ſenſu intelligi debet auctoritas Apoſtoli *ad oppoſitum* allegata. At deliberatione interveniente, ineſt talibus motibus inordinatio, ideo ſunt per voluntatem compeſcendi, qua fieri poteſt ut avertatur pars ſenſitiva a malo, & convertatur ad bonum; eſt enim appetitus ſenſitivus obedibilis imperio voluntatis, ſed non perſuaſibilis a ratione, quia omnimoda caret intrinſeca libertate. At delectationes, quæ ſunt in voluntate, tanquam primi motus inferunt peccatum, modo voluntas verſetur circa objectum illicitum; ſicque voluntas obnoxia eſt peccato quum condelectatur appetitui ſenſitivo, inordinate tendenti in objectum delectabile. Siquidem ejuſmodi voluntatis delectationes non habentur ſine actu rationis, & voluntatis præcedente qua vult condelectari appetitui ſenſitivo. At primi motus ſenſitivæ partis præcedunt, ut dictum eſt, omnem actum voluntatis.

Si dicas: Primi motus partis ſenſitivæ ex eo culpa non carent, quod voluntatis partes eſſent eos motus prævenire, ne ineſſent. Suum ergo munus voluntate non obeunte, ineſt talibus motibus peccatum. Reſponſio. (a) Tali in caſu incidit ſane peccatum, ſed omiſſionis, atque ita opera, quæ ſunt formaliter peccata, non inveniuntur niſi in voluntate præſtare omittente, quod facere tenetur. In illis ergo actibus ſenſitivi appetitus, citra imperium voluntatis elicitis, nullum eſt peccatum, ne materialiter quidem, ſed preciſæ eſt peccatum omiſſionis in voluntate.

ARTICTLVS IV.

Utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale.

Doctor 2. diſt. 42. q. 4. §. Ad quæſtiones iſtas; *in Report. ibidem, §.* Premitto ad ſolutionem. *Quodlib. q. 18. art. 3. S. Thom. 1. 2. q. 74. art. 4.*

S. Thomæ Fundamenta opinandi mortale peccatum non eſſe in ſenſualitate.

Videtur in ſenſualitate eſſe non poſſe peccatum mortale, Nam ſecundum Auguſt. 1. *Retract. cap. 13. & 15. & ponitur in glos. Rom. 7.* Inordinatus concupiſcentiæ motus, qui eſt peccatum ſenſualitatis, poteſt etiam eſſe in his, qui ſunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur; ergo inordinatus motus ſenſualitatis, non eſt peccatum mortale.

Præterea. Inordinatio corrumpens principium ſpiritualis vitæ, quod eſt finis ultimus, cauſat mortem ſpiritualem, quod eſt peccati mortalis: ſed ordinare aliquid in finem non pertinet ad ſenſualitatem, ſed tantum ad rationem; ergo inordinatio a fine non eſt, niſi ejus, cujus eſt ordinare in finem; peccatum igitur mortale eſſe non poteſt in ſenſualitate, ſed ſolum in ratione.

Præterea, Non eſt in poteſtate ſenſualitatis actus ejus, nec modus agendi cum ſemper agat uniformiter & quantum poteſt præſente objecto, a quo trahitur; igitur nequit dare rectitudinem aut obliquitatem ſuo actui; nec ſubinde dare tenetur naturali neceſſitate talis principii omnem excludente indifferentiam; ergo capax eſſe non poteſt peccati mortalis.

S. Thom. primum & ſecundum principale.

Contra, Circa objectum ſenſualitatis contingit peccare mortaliter, ſicut circa delectabilia carnis; ergo actus ſenſualitatis eſſe poteſt mortale peccatum. Rurſus, mortale peccatum virtuti contrariatur; virtus autem reperiri poteſt in ſenſualitate, ut temperantia, ergo per actus intemperantiæ de ſenſualitate procedentes committi poteſt peccatum mortale.

Reſ-

(a) Affirmat *hic* S. Doctor motum ſenſualitatis rationem prævenientem, eſſe peccatum veniale. Doctor, inquit, quoad primos motus non video, quod ſint peccatum, quia nulla ratio voluntarii elucet in eis. Non putamus tamen S. Doctorem ab Scoto in hoc differre, ut patet ex contextu hujus *articuli, & ſequentis* & etiam *ſecundi*, quod & notarunt ejus Expoſitores. Videnda gloſſa Mag. Lycheti, ac etiam Poncii.

(a) Contra hoc excipit Cajetan. *in Comm.* quia quando committitur aliquis actus inordinatus voluntarie, ſive poſitive, ſive negative, eſt peccatum commiſſionis, ut patet de delectationibus malis perceptis, non imperatis, ſed nec excluſis. Incuria namque Nautæ ſubmerſionis peccatum committitur, quamvis negative unde cum concupiſcentia carnis adverſus ſpiritum ſit malus actus & non voluntarius negative ſequitur, quod ſit peccatum commiſſionis, quando peccatum, eſt. Hæc ille. Sed nos dicimus hanc exceptionem pertinere ad vocabula magis, quam ad rem ſignificatam. Concedimus enim peccantes per omiſſionem dici peccatum committere, ſed per negationem actus poſitivi, quem ponere debebant.

(a) Respondeo, Aliqui in sententia hic dicunt sensualitatem posse quidem esse obnoxiam peccati venialis, sed mortalis nequaquam; nam rationis solius est tam converti, quam averti ab ultimo fine, & ideo cum ab illo avertitur, peccat mortaliter, si inde mors oriatur spiritualis.

Nos dicimus hanc opinionem expositione indigere. Nam juxta dicta *art.* 1. *&* 2. ut facilis est intellectus, ita & verus. Siquidem primo & formaliter peccatum in sola est reponendum voluntate vel in actu elicito ipsius, sed secundario & per participationem a voluntate derivari quoque potest malitia in actus virium appetitui rationali subjectarum, quod si obliquitas peccati mortalis non admittitur in eis, docendum est, qua ratione tantum inordinationis venialis sint capaces? Hanc quidem ipsis inesse posse, concedunt utique, quia subduntur voluntati; ut enim primi motus illam præveniunt sunt ab omni culpa immunes. Atqui voluntas tenetur tribuere actibus aliarum potentiarum talem rectitudinem, ut inordinatio ipsis opposita abducat ab ultimo fine, inferatque mortem spiritualem operanti; ergo ea ratione ordine & modo, etsi secundum proportionem, in actibus sensualitatis reperiri potest utraque inordinatio & obliquitas, & utraque rectitudo & bonitas; quæ exposita jam sunt in *antecedentibus*.

Ad argumenta. Ad primum ultra fatemur, veniale peccatum cum gratia cohærere, & quandiu hæc inest oportere mortale omne abesse peccatum. Sed illud difficulter intelligitur, quod cum dependenter a voluntate concedatur venialis culpa in parte sensitiva, cur eadem ratione fieri nequeat, ut insit & mortalis, quando ipsa teneatur dare actibus illius talem rectitudinem, ut ejus contraria obliquitas sit culpa mortalis? Concedimus tamen ea omnia, & malitiam nempe & bonitatem primario in voluntate reperiri, sed dicimus non satis declarari, nec intelligi quare secundario, & per participationem altera, ut venialis derivari possit in partem sensitivam, altera vero, ut mortalis derivari non possit.

Ad secundum dicimus, eo recte probari primo & formaliter peccatum afficere portionem hominis superiorem, sed non ostendi secundario, & materialiter participari non posse a parte inferiore, cum sub superioris imperio contineatur, atque per voluntatem averti queat a malo, & converti ad bonum, ipsaque voluntas debitrix sit dandi rectitudinem, non solum actibus ab se elicitis sed etiam illis, qui sub ipsius cadunt imperium & potestatem, uti sunt actus partis sensitivæ.

Ad tertium responsum est *art.* 2. *&* 3. nempe; partem sensitivam in se spectatam dare non posse rectitudinem, aut obliquitatem actibus suis, quia omni intrinsecus caret indifferentiæ potestate, sed esse subjectum malitiæ & bonitatis, ut opera ipsius subduntur imperio voluntatis.

Ad primum ad oppositum, respondetur, Actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatum mortale, ex eo quod sit sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem; & ideo peccatum mortale non sensualitati sed rationi attribuitur.

Nos non diffitemur, oportere primum voluntatem deficere, ut defectus reperiri queat in actibus inferiorum potentiarum, in quibus nequaquam peccatum esse posset, nisi prius voluntas eo se infecisset. Sed aimus, quemadmodum voluntas tenetur dare rectitudinem actibus imperatis, quæ non est propria, sed participata eorundem bonitas conflata ex circumstantiis actus illos concernentibus; ita hac non intellecta rectitudine, inesse oportere ipsis propriam obliquitatem, de malitia procedentem voluntatis; Ac propterea voluntati & rationi primo & formaliter attribuendum esse peccatum, sed sensualitati inesse per participationem, & secundario, uti & oppositam bonitatem.

Ad secundum dicitur sic. Actus virtutis non perficitur per id, quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis & voluntatis, cujus est eligere: nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, qui perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem, & idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

Nobis videtur hæc omnia vere recteque dici etiam ut referuntur ad peccatum de quo agitur, juxta præmissam intelligendo distinctionem de primaria inhæsione, & per participationem. Etenim hac ratione utique inter alias præcipuas, supra *q.* 56. *art.* 6. deduximus oportere virtutum subjectum esse appetitum intellectivum, quia prius naturaliter eligit voluntas, quam ipsa vel ratio aliquid imperet appetitui sensitivo; ratio enim non videtur attingere appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate; hæc autem prius vult aliquid in se, quam imperet potentiæ inferiori actum circa illud; ideoque debere intellectivum appetitum, cujus est eligere, esse primum virtutis subjectum, ad hoc ut in parte inferiori ex frequentia actuum causetur qualitas referens indolem vel inclinationem virtutis, quatenus efficit promptam & facilem partem sensitivam ad exequendum & attingendum medium virtutis, prout dictaverit & præscripserit prudentis ratio recta. Et ita pariter poni- *3. dist. 33. 6. Ad quæstionem.*

(a) S. Thomæ sententia *hic*. Difficilis est hæc S. Doctoris sententia, ideo sectatores ipsius varias diversasque adhibent expositiones. Omnium deterior est Cajetani super *hunc art.* dicentis, ideo Aquinatem concessisse veniale in sensualitate, & negasse de mortali, quia ipsa sensualitas independenter a voluntate pollet innata quadam libertate, quæ sufficit ad peccandum venialiter; non item mortaliter. Hanc Cajetani Philosophiam, reiiciunt quotquot post ipsum scripserunt, Thomistæ præsertim, ostendentes perperam, & falso id ex Angelico Doctore ipsum deduxisse. Alii præterea non irrationabilit r a ldunt hanc Cajetani opinionem esse erroneam, & per Ecclesiam reprobatam. Durandus 2. *dist.* 24. *q.* 5. & Valentia *disp.* 6. *q.* 4. *p.* 2. videntur exponere, & reducere controversiam ad terminos Scoticæ doctrinæ. Vasquez tamen *disp.* 104. rejectis aliorum expositionibus, tandem *cap.* 5. scribit (& videtur accepisse aut profecisse ex Bonaventura 2. *dist.* 24. *p.* 2. *art.* 3. *q.* 2.) Videri sibi S. Thomæ sententiam esse verissimam, si recte expendatur. Vult ergo, non negari a S. Thom. in appetitu sensitivo reperiri mortale peccatum secundum malitiam moralem, quatenus contra legem & contra rationem dignumque propterea vituperio est. Sed negat mortale peccatum in appetitu esse secundum rationem mortalis, quæ in privatione gratiæ, & caritatis, qua Deo conjungimur, & vivimus vita spirituali, posita est. Cum enim hæc privatio non sit in appetitu sed in ratione ipsa, nempe in voluntate, ideo peccatum mortale formaliter; qua mortale est, non est in appetitu, sed in voluntate: hæc enim est quæ vivit vita spirituali; non appetitus. Hæc Vasquesii declaratio cæteris quidem est probabilior. Sed superest tunc declarandum, qua ratione anima privata charitate per peccatum, iterum, & tertio, & deinceps peccat mortaliter ideo (scribit Doctor *Quodlib. cit. n.* 17.) *non solum distinctio vitiorum, physice loquendo, sed etiam peccatorum Theologice, accipi potest non tantum per distinctionem conversionis quæ nec per se constituit, nec distinguit peccatum ut peccatum, sed accipitur secundum rationem propriam hujus privationis, quæ est formalis ratio distinguendi privative, sicut habitus positive.*

mus in parte superiori hominis primario peccatum, & secundario in appetitu sensitivo, ut subditur, & movetur ab inordinata electione voluntatis.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Doctor 2. dist. 42. q. 1. utriusque scripti S. Thom. 1. 2. q. 74. art. 5.

Videtur peccatum haud pertinere ad rationem. Etenim primum peccati subjectum est voluntas ex dictis *art.* 1. nec aliquid proinde esse potest peccatum, nisi sit facienti voluntarium: sed ratio vel cogitatio non est in potestate voluntatis, dicente August. 3. de libero arbitrio cap. 15. *Non est in potestate nostra, quin visis tangamur*; ergo peccatum non est in ratione.

Præterea, Nihil est peccatum, nisi sit & cognitum, nam non est peccatum nisi volitum, & nihil volitum quod non præcognitum. Sed cogitatio non est cognita vel intellecta. Siquidem aut esset cognita quando est; & tunc duo actus una intellectui inessent; quod sane non oportet ut aliquis peccare dicatur. Aut priusquam sit; nec id est astruendum, quia eadem ratione quæreretur de tali intellectione, num fuerit intellecta an non? & ita in infinitum; Nec denique postquam posita fuit; quia tunc in illa non esset peccatum in effectu, quod erat probandum.

Præterea Penes rationem non est malum; ergo nec ullum peccatum. Probatio antecedentis: nam si malum afficeret rationem id profecto non esset, nisi quia ratio circa malum versaretur; sed intellectio mali mala non est. Deus enim omne malum attingens, in eo tamen malitia nulla est. Scientia etiam est respectu oppositorum; in ordine autem ad alterum eorum est bona; ergo & respectu alterius.

Contra, Mag. 2. dist. 32. cap. Modi autem. *Peccatum dicitur fieri tribus modis scilicet cogitatu, verbo, & opere*; ergo peccatum esse potest in ratione.

S. Thomæ sententia. Respondeo, Aliquorum est *hic* sententia talis. Cum peccatum cujuslibet potentiæ consistat in actu ipsius, & rationis duo sint actus, nempe tendere in proprium objectum, & dirigere alias potentias, penes utrumque intelligere possumus rationem deficere & peccare; & primo quidem ratio errat in cognitione veri, quum habet ignorantiam vel errorem circa id, quod potest & tenetur scire. Secundo, quum inordinatos actus inferiorum virium vel imperat vel etiam post deliberationem non coercet.

Nos dicimus, approbandam non esse hypothesim, cui ista *solutio* innititur, nempe ad intellectum pertinere viribus imperare inferioribus, imo simpliciter id esse solius voluntatis, pro sui dominativa potestate explicatum fuit supra *q.* 17. *art.* 1., quare gratis affingitur rationi peccatum propter imperium quod habet in inferiores vires, quia sicuti tale imperium sibi repugnat, ita tali de causa nullum peccatum habet. Pertinere tamen ad rationem ultro fatemur dictare de agendis & ostendere prætereà quid facto opus sit, quidve oporteat declinare & refugere; attamen stante etiam ultimata sententia ipsius, per practicum deducta syllogismum, simpliciter potest illi voluntas refragari, & eligere contrarium illius, quod recte dictatum est: Sicuti e converso perperam concludente intemperanter esse vivendum, valet tali dictamine contempto temperantiam amplecti, & noxias delectationes contemnere. Quoad ignorantiam vero dicetur inferius *q.* 76.

3. dist. 36. §. Quantum ad istum artic.

Rationis aliquem actum subesse necessario voluntatis imperio.

Pro solutione esto primum dictum, Oportet omnino actum intellectus esse in potestate voluntatis, adeout queat intellectum avertere ab uno intelligibili, & ad aliud convertere objectum considerandum. Declaratio; Nisi id effici posset per imperium voluntatis, intellectus perpetuo maneret in cogitatione objecti perfectissimi, sibi per habitum præsentis. Probatur hæc propositio. Agens perfectius circa idem passum fortius agit, & una minus perfectum impedit in sua actione, ut patet de igne & aqua circa idem: sed objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causæ naturales activæ, & intellectus similiter; igitur minus perfectum intelligibile, præsente perfectiori; eoque intellectum movente, haud moveret intellectivam potentiam, sicque nunquam amoveretur intellectus a perfectiori intelligibili longe efficacius ipsum movente.

Atque hoc ipsum docet Augustinus cum 15. *de Trin. cap.* 27. dicit voluntatem velle, & copulare intelligentiam proli. Sed & Arist. 2. de Anim. tex. 60. *Intelligimus* inquit, *cum volumus* nempe ea, quorum notitiam habitualem possidemus. Et 1. Ethic. cap. 9. *Habitus est,* inquit, *quo quis uti potest cum voluerit.*

Prima intellectio non cadit sub voluntatis imperium.

Secundum dictum. Et si aliqua cogitatio fit a voluntate imperata; eam tamen esse primam objecti intellectionem est impossibile. Declaratio: Aliqua cogitatio necessario præcedit actum omnem voluntatis, saltem naturæ primitate. Quod autem omne velle præcedit, non est in nostra potestate. Et hoc est quod dicit August. 3. de lib. arbit. cap. 15. *Non est in nostra potestate quin visis tangamur*; & toties quidem insunt nobis primæ cogitationes, quoties occurrant diversa objecta, & etiam cum a somno excitamur. Cum ergo exploratum sit, imperio nostræ voluntatis subesse nostras intellectiones, id præcise verum erit de secundis cogitationibus.

Sermo pulcherimus & fundamentalis, declarans qua ratione cogitatio subsit potestati voluntatis. Videnda glossa Mag. Lycheti.

Quonam autem modo secunda intellectio imperio subsit voluntatis, hæc quam subiicimus declaratio docet. Una intellectione perfecta atque distincta in intellectu existente, aliæ præterea indistinctæ, & imperfectæ intellectiones possunt inesse. Hoc enim est possibile in potentia organica, ut in visu; ergo multo magis in intellectu. Et quidem potentia visiva in pyramide, & infra basim videt unum punctum in cono distincte, & tamen in eadem pyramide & infra basim eamdem respicit multa imperfecte & indistincte; & interim una est tantum perfecta visio istius, super quod nempe cadit axis pyramidis. Hoc supposito, veluti per experimentum comperto, addimus: Intellectione inexistente licet non cognita, ut objectum cognoscitur, potest voluntas velle & complacere sibi in objecto ejus intellectionis, ac in ipsa item intellectione, & pariter non complacere sibi; alioquin haud voluntas posset copulare parentem cum prole contra August. *lib.* 9. *de Trin.* Voluntate igitur complacente intellectioni, intellectio firmatur atque intenditur, at non complacente vel nolente, infirmatur & remittitur. Declaratio: Siquidem agens, quod est diversarum operationum & actionum, si circa unum atque idem agit, profecto fortius & perfectius exit in opus, ac si una agat

agat circa disparata; virtus enim unita fortior est atque perfectior. Ergo si anima secundum omnes potentias intelligatur agere circa idem, fortius & perfectius operatur, ac si circa diversa & secundum diversas potentias ageret. Voluntate proinde circa idem operante respectu unius, & intellectus operatur, confirmatur intellectus in actione sua; quæ ratio est propter quid; cui apprime consonat experimentum, quod quisque capere potest in operationibus suis.

Quoniam itaque una perfecta intellectione existente, simul inesse queunt complures imperfectæ & confusæ, voluntas valet sibi complacere in qualibet earum, etiamsi cognitæ non sint tanquam objecta. Quod si id faciat, illico intellectio confirmatur atque intenditur, & uti indistincta erat & imperfecta, ita evadit per operationem vel complacentiam voluntatis distincta & perfecta; & hoc est ipsam imperare cogitationem elici, & convertere intellectum ad illam. At voluntate aliam nolente intellectionem, sibique non complacente in illa, ipsa remittitur vel esse desinit, & ita plane dicitur voluntas intellectum avertere ab intellectione. Ex quibus omnibus recte intelligitur modus, secundum quem voluntas habet in sua potestate cogitationem, non primam, sed secundam, ut expositum est.

Peccatum est in ratione quatenus subest imperio voluntatis, male utentis sua dominativa potestate.

His necessario præmissis, esto tertium dictum quæsiti exhibens solutionem. Peccatum esse potest in ratione. Ad cujus intelligentiam sciendum, voluntatem, ut facit ad rem præsentem, posse in duos actus, quorum alter est complacentiæ, alter concupiscentiæ. Sed actus complacentiæ prior est, quia prius complacet voluntati ex dilectione in illa cui concupiscit, quam concupiscat sibi quidpiam. Voluntas igitur aliquid sibi inordinate concupiscens sibique complacens in illo; vel etiam ita se habens respectu inferiorum potentiarum, subinde imperat cogitationem illius illiciti; vult enim objectum esse sibi præsens ad continuandam delectationem & complacentiam in illo; est igitur talis cogitatio mala, de inordinato affectu voluntatis procedens, & in ipsam rationem ita cogitantem derivata. Sed de his infra *art.* 8. erit sermo distinctior.

Ad argumenta. Ad primum patet responsio ex dictis *in præcedentibus solutionibus*. Concedimus enim peccatum formaliter non reperiri in alio, quam in voluntate; sed tamen per participationem actus aliarum potentiarum, ut per voluntatem diriguntur & imperantur, peccata esse posse. Ad August. auctoritatem dictum est, intelligi debere de prima cogitatione, quæ antevertit, saltem natura, omnem actum voluntatis & imperium ejus, ideoque expertem esse omnis peccati.

In actibus aliarum potentiarum a voluntate reperiri utique peccata, sed nonnisi quantum ab ipsa imperantur voluntate.

Ad secundum ita respondeo; Hæc illatio, *cogitatio non est prius cognita, ergo nec volita*; est nulla; Nam satis est, actum intellectus esse præsentem in ratione actus, esto non sit in ratione objecti considerati, nec recte, nec reflexe. Si tantum sit præsens in ratione actus, potest voluntas ipsum velle, ac sibi in tali cogitatione complacere modo jam explicato ad *secundam conclusionem*. Quare ut aliquid sit volitum, sufficit ipsius cogitationem in effectu intellectui inhærere.

Ad tertium dicimus, expositum esse *ultima conclusione* quo nam modo peccatum esse queat in cogitatione, sed amplius infra *art.* 8.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum morosæ delectationis sint in ratione.

Doctor locis art. præcedenti cit. *S. Thom.* 1.2. *q.* 74. *art.* 6.

Videtur peccatum morosæ delectationis haud esse attribuendum rationi. Etenim ex dictis *art. præcedenti*, voluntatis sunt duo actus, scilicet complacentiæ, & concupiscentiæ; utrius actus oblectatio ut sit sequela ab voluntate & per voluntatem est; ergo delectationis morosæ peccatum non est in ratione, sed in voluntate.

Præterea, Per actum fertur potentia operans in objectum; ergo ex objectis dignoscuntur actus, ad quam potentiarum pertineant. Atqui contingit peccatum morosæ delectationis etiam circa objecta sensuum, ut evenit avaro oblectanti se in divitiis injuste congregatis; ergo morosa delectatio non spectat ad rationem.

Præterea, Peccatum momento peragitur & consumatur in anima, nec exigitur tali in facto diuturnitas temporis; cum anima ejusque operationes supra tempus sint; ergo propterea quod delectatio per tempus protrahatur, haud inde inferri potest spectare ad rationem.

Contra, August. 12. *de Trinit. cap.* 12. (& adducitur a Mag. 2. dist. 24. cap. Itaque) *Nec sane*, inquit, *cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, & volvens libenter, quæ statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longe minus, quam si & opere statuatur implendum.* Quoties ergo mens sola cogitatione oblectatur illicitis, quæ statim respui debuissent, etiam citra omnem consensum, toties peccat. Est igitur in ratione peccatum morosæ delectationis.

Videndus Mag. Alensis 2. *p. q.* 109. *m.* 11.

Respondeo, Aliqui *hic* dicunt in sententia: Ratio nedum dirigit externos actus, verum etiam est internarum directiva passionum; ac propterea deficiens in dirigendis passionibus, dicitur ratio implicari peccato. Et potest dupliciter deficere tali in directione passionum. Primo, quum illicitas imperat passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ, vel concupiscentiæ. Secundo, quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cum quis postquam deliberavit motum passionis insurgentis esse inordinatum, nihilominus circa ipsum immoratur, nec expellit, vel compescit, ut oporteret; quare & in ratione est tunc peccatum morosæ delectationis.

S. Thomæ sententia. Quod adnotatum fuit *art.* 1. *q.* 17. nempe circa quæsitum cujus potentiæ sit imperare? Videri S. Thom. & Scotum verbis tantum differre. Non obscure colligi etiam potest ex hoc textu S. Doctoris si sub cortice litteræ introspiciatur.

Nos dicimus, ad rationem pertinere non posse inordinatas imperare passiones, sed magis cum quis provocat sibi motum iræ, vel concupiscentiæ, de pravo voluntatis affectu procedere ex deliberatione eligentis hanc partem, cum posset intellectum avertere ab objecto, cui irascitur, vel concupiscit, & ad alia convertere unde caperet salubriora consilia; & revera ex deliberatione se ad irascendum excitare, aliud non est quam voluntatem eligere & amplecti pravam rationis sententiam deductam per fallax ratiocinium, consonum tamen affectioni commodi, non vero justitiæ. Sed tunc magis videtur quis peccare per consensum in vindictam ab ratione ostensam, quam per rationem immorantem circa illicita.

2.dist.24.q.4. §. Sequitur secundum.

Est igitur morosæ delectationis peccatum in ratione, quando voluntas imperat illiciti objecti considerationem. Nam vult, tale objectum esse sibi præsens ad continuandam delectationem & complacentiam in illo. Idque nedum est verum de carnalibus, ut cogitare luxuriam, sed etiam de aliis vetitis, ut imaginari, ac perstare in consideratione mortis inimicorum; & alia ejusmodi. Cogitatio igitur de objecto illicito procedens ex complacentia voluntatis in illo, est peccatum morosæ delectationis, afficiens quidem per participationem rationem cogitantem, sed derivatum ab actu voluntatis, jubentis intellectum occupare se circa illicita objecta, ut tali ex consideratione capiat oblectationem. Nec aliud videtur docere secundum membrum præallegatæ opinionis.

Qualiter cómittatur peccatum morosæ delectationis.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, utique omne peccatum formaliter & primo actum voluntatis afficere & in eo reperiri, sed inde derivari posse in actus aliarum virium, quatenus potest imperio voluntatis inordinate eligentis, & nolentis dare, ut tenetur, rectitudinem actibus illarum. Et ita est in casu, nihil enim peccat ratio tendens in quævis objecta, ut consideratio illorum præcedit omnem actum voluntatis; sed cum ratio attingens objectum illicitum, ut rem alienam, voluntas si ut oblectetur in divitiis injuste acquisitis, detineat considerationem circa tale objectum, ipsa quidem primario peccat, etiamsi furto non consentiat, sed secundario est peccatum in ratione per voluntatem applicata objecto illicito, ut de tali consideratione voluntas oblectetur.

Peccare primum quidem est voluntatis sed inde in actus aliarũ potentiarum derivatur.

Ad secundum patet ex dictis; Nam divitiæ dolo malo acquisitæ, mors inimicorum, peccata carnis & similia, sunt quidem objecta sensuum, sed ratio est illa, cui immediate imperat voluntas, ipsaque illis considerandis attendit, etsi sensuum intersit primo eadem objecta attingere.

Ad tertium dicendum, oportere omnino rationem esse deliberatam, ut ipsa peccare intelligatur. Nempe opus est, ut ostendatur voluntati objectum esse illicitum, & ipsam ex ejus consideratione oblectari. Quod si post hæc persistat in consilio, tenendo intellectum fixum in tali cogitatione, illico peccatum adest, & inest & voluntati & rationi modo prædicto; & momento quidem res peragitur, & peccatur post deliberationem, sed morosæ delectationis peccatum appellatur, quia ut ait Augustinus relatus, statim ac animadversum est objectum esse illicitum, & inordinate voluntatem capere delectationem de ejus consideratione, debebat avertere intellectum ab illo, quod cum non fecerit morari consideratis intelligitur, & quia mala est talis cogitatio, quam sequitur illicita delectatio, ideo recte appellatum est peccatum morosæ delectationis.

Vnde nam dicatur peccatur morosæ delectationis.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Doctor locis in margine notat. S. Thom. 1. 2. *q.* 74. *art.* 7.

2.dist.42.q.4. §. Sequitur secundum.

Videtur consentire in actum peccati non pertinere ad superiorem rationem. Etenim præstare consensum actui, quo peccatur, est intellectivi appetitus. Sed rationis nomine, seu superior seu inferior sit, significatur vis apprehensiva appetitivæ subserviens; ergo præbere assensum actui peccandi spectare non potest ad rationem.

Præterea, Secundum Augustinum 12. de Trin. cap. 4. 7. & 12. *ratio superior intendit regulis æternis, & superioribus contemplandis.* Sed contingit, assentiri peccato nulla interveniente consideratione æternorum: ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

2. dist. 24. §. *Est igitur.*

Præterea, Secundum Augustinum 12. *de Trin. cap.* 12. (& refertur a Magister 2.dist.24. *cap. Itaque*) consentire in delectationem, cum opere implendum flagitium non statuitur, est portionis inferioris animæ; dicit enim *Superioris auctoritate consilii ita retinentur membra, ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato*; ergo attribuendum quandoque est inferiori portioni consentire in actum peccati.

Contra Augustinus ubi supra; *Neque enim post peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente decerni; nisi & illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat*; igitur ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Mag. 2. dist. 24. cit.

Respondeo dicendum consentire in actum peccati pertinere ad rationem superiorem. Quæ solutio perspicua est ex dictis supra *q.* 15. *art.* 4. Nam præsuposita earum portionum distinctione, quæ tamen distinctio non multiplicat potentias, sed tantum munia vel officia ejusdem potentiæ auget; quoniam ratio superior intendit regulis æternis ac superioribus contemplandis circa finem, a quo accipit regulas agendorum primo versatur; ab illis ergo regulis accipit certoque cognoscit & dijudicat, an actus ab se procedentes sint boni vel mali, modo latius explicato supra *q.* 18. *art.* 4. & *q.* 49. *art. item* 4. Duplicem enim mensuram respiciunt actus humani; & altera quidem intrinseca est, quod dictamen rectæ rationis appellamus; altera vero extrinseca quæ est lex æterna, vel judicium intellectus divini de omnibus agendis. Supremum ergo judicium de omnibus actionibus humanis peragitur per superiorem animæ portionem, quatenus his æternis regulis intendit, clareque perspicit num illis opera exhibita sint conformia, an secus. Novit ergo, eodemque judicio discernit, qualiter consentire in actum peccati per illa dictamina æterna interdicatur; & quia id novit per supremam animæ portionem, quoties illius contemnit dictamina, & judicium consentiens in peccatum, per ipsam utique portionem præbet assensum. Verum quia adhuc peccatum adesse potest, esto opere non statuatur implendum, tunc plane negotium totum peragitur viribus inferioris portionis. Sunt enim intellectivi appetitus duo actus, scilicet complacentiæ, quo fertur in delectationes appetitus sensitivi, complacens sibi in illis, etiam citra omnem consensum; & actus concupiscendi. Sed prior est actus complacentiæ. Quare etsi in opus, sive actum peccandi per superiorem rationem homo exeat: qui est actus concupiscendi, seu inordinate volendi aliquid (Nos enim distinguendum non putamus inter actum volendi & consentiendi, quando uterque satis sit ad meritum & demeritum ut *cit. q.* 15. *art.* 1. & 3. explicatum fuit) attamen in actum, qui consensum præcedit, estque inor-

Ad superiorem portionem animæ pertinere peccatis perpetrandis cósentire.

Judicium omne de omnibus actionibus humanis peragitur per superiorem animæ portionem regulis intendentem æternis.

2. dist. 42. q. 4. n. 13.

inordinate complacere sibi in illecebris, ex convenientibus vel ipsi voluntati in se, vel appetitui sensitivo, exortis per inferiorem rationem, prorumpit.

2. dist. 24. §. *Dico quod &c.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo, notiones illas superioris, & inferioris rationis, non significare nec afficere juxta Augustini doctrinam vim apprehensivam dumtaxat, sed pertinere tam ad intellectum, quam ad voluntatem, quæ potentiæ sic appellantur, quatenus diversa munia obeunt, vel ad alia atque alia comparantur objecta. Consentire itaque in actum peccati, atque opus flagitiosum complere utique intellectivi interest appetitus; sed quia is velle nequit vetitum objectum, nisi Dei legem vel contemnat vel negligat, ideo id præstare non potest, nisi per rationem superiorem, ad quam pertinet Dei æternam legem considerare.

Qualiter peccare ad superiorem pertineat rationē.

Ad secundum, patet ex statim dictis. Nam peccato consentientes, & de lege Dei nihil recogitantes, plane illam contemnere probantur. Ut ergo illi considerandæ intendere spectat ad superiorem rationem, ita contemni nequit per inconsiderationem, nisi per eandem portionem.

2. dist. 43. q. 2.

Ad tertium, dictum fuit *in fine solutionis*, qualiter inferioris est portionis, citra consensum superioris animæ partis sibi complacere, & consentire voluptatibus exortis de convenientia objecti appetitus sensitivi, aut etiam sequentibus illa quæ sunt consona & appetibilia sibi, independenter ab appetitu inferiori.

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Doctor 2. *dist.* 42. *q.* 4. §. Sequitur secundum, *in Report. ibidem*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 74. *art.* 8.

Videtur consensus in delectationem haud esse peccatum mortale. Etenim ex dictis *articulo præced.* consentire in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut superioris est assensum præbere operi malo vel actui, quo peccatur. Sed peccatum omne mortale peragitur opera portionis superioris, cujus est intendere legi divinæ, quam peccans transgreditur, dicente Augustino lib. de duabus animabus. *Peccatum est voluntas consequendi, vel retinendi quod justitia vetat, & a quo liberum est abstinere*; ergo per consensum in delectationem quis non peccat peccato mortali.

2. dist. 37. q. 1. n. 7.

Præterea, Intantum est malum consentire in aliquid, inquantum id, in quod consentitur, est malum; sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum; ergo consensus in delectationem non est grave peccatum.

Præterea Augustinus 12. *de Trin. cap.* 12, (& habetur 2. sent. dist. 24. cap. Itaque) *Nec sane*, inquit, *cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda negandum est esse peccatum*; *sed longe minus quam si & opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, & dicendum*; dimitte nobis debita nostra. Cum igitur adest consensus in delectationem & abest propositum opere implendi, quod illicitum est, peccatur quidem, sed longe minus, ac si opere statueretur implendum; est igitur tale peccatum præcise veniale. Hæc quippe per orationem dominicam expiantur & dimittuntur.

Contra, Mag. loco cit. *Quando peccatum*, inquit, *ita in anima concipitur ut illud facere disponat, vel etiam perficiat aliud frequenter, aliud semel: vel etiam quando delectatione cogitationis diu tenetur, mortale est.* Consensus igitur in delectationem de objecto illicito mortale peccatum est.

Respondeo dicendum, consensum in delectationem esse peccatum mortale. Sed sciendum (quod in *antecedentibus* quoque annotatum fuit) voluntatis duos esse actus, scilicet complacentiæ & concupiscentiæ; & ille prior est; prius enim complacet voluntati ex delectatione in eo, cui quidpiam percupit, quam concupiscat aliquid sibi. Quare avarus, inhians pecuniis, prius sibi complacet, seque amat, quam pecunias consequi exoptet. Itaque voluntas potest sibi aliquid inordinate concupiscere ut actum fornicationis, sibique in eo actu complacere, & valet quoque complacere potentiis inferioribus in aliquo inordinate illis concupito; & subinde etiam quoad actum intellectus; potest siquidem voluntas complacere intellectui in aliquo actu ipsius.

Eandem sentent. docet *hic* S. Thom. Legendus Vasquesius disp. 109. & *seqq.* ubi latissime de hoc argumento disputat, & quos citat Mag. Cavellus in *Scholio* ad n. 13. cit. *quæst.* Videsis glossam Mag. Lycheti, aliosque recentiores Scotistas.

Quapropter voluntas imperans cogitationem alicujus illiciti, quatenus vult objectum esse sibi præsens, ad continuandam delectationem & complacentiam in illo, si plene ac determinate deliberet complacere sibi in cogitatione talis illiciti, mortaliter peccat. Idque non solum est verum de illicitis ad genus luxuriæ pertinentibus, sed etiam de cogitationibus intellectus respectu aliorum objectorum, ut imaginari, & morari cum oblectatione in cogitanda morte inimicorum divitiarum injuste congregatarum, & aliorum ejusmodi.

Concludendum est ergo, cogitationem de objecto illicito de complacentia voluntatis in illo procedentem; præcedente tamen deliberatione, subesse reatui culpæ mortalis. Quemadmodum enim voluntas sibi inordinate delectationem concupiscens, mortali implicatur peccato, & pariter si eandem, aut similem velit adesse potentiis inferioribus, ita similiter peccat deliberate volendo cogitationem de objecto illicito, ut de tali cogitatione capiat voluptatem. (*a*)

Atque hæc est sententia Augustini, 12. *de Trin. cap.* 12. (& allegatur a Magistro *loco supracit.*) Quod vero ejus mens sit, delectationem captam a voluntate ex consideratione objecti illiciti, etiam citra consensum, esse illi deputandam in culpam mortalem, ipsius verba declarant. *Si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet homo avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suaviter in recordatione teneantur, totus ipse homo damnabitur, nisi mediatoris gratia interveniente liberetur*. Vult igitur tali in eventu peccari mortaliter; nam si putaret culpam fore venialem, posset is reatus sine gratia deleri.

Veruntamen illud advertendum, in eadem cogi-

(*a*) Hoc Doctor pronunciat de quocumque objecto illicito. Non latet tamen nonnullos distinguere inter objectum illicitum lege Divina, & naturali, & positiva humana, sic ut affirment de uno, negando de alio; tutior videtur sententia M. Scoti, sequuti Augustinum; qui citra omnem distinctionem affirmat adesse peccatum mortale in morosa delectatione de objecto illicito.

Qua ratione, & quando peccatum nõ sit delectatio de considera-tione illiciti objecti.

cogitatione esse posse peccatum, & non esse. Nam quantumcumque cogitatio sit delectabilis, si accidat objectum haud esse delectabile cogitanti, non est ea delectatio peccaminosa. Quare vir sanctus oblectari potest in alicujus peccati cogitatione, quod tamen peccatum odit, & detestatur; at delectari in cogitato alicujus peccati, qua objectum sit sibi præsens ut delectetur in illo tanquam in objecto, est, ut dictum fuit, culpa mortalis. Hæc est Augustini doctrina 9. de Trin. cap. 10. *Veruntamen cum & illa*, inquit, *quæ edimus, recte displicent, recteque improbantur, approbatur eorum improbatio, & placet, & verbum est*; & paucis interiectis: *Definire intemperantiam, verbumque ejus dicere, pertinet ad artem morum: esse autem intemperantem, ad id pertinet, quod illa arte culpatur. Sicut nosse, ac definiri quid sit solecismus, pertinet ad artem loquendi, facere autem vitium est, quod eadem arte reprehenditur*. Hæc ille. Summa hæc est: Si cogitatio placet & continuatur, non propter cogitatum, sed ut per eam quis ad finem debitum deducatur; quomodo sancti Dei homines illicitis incumbunt cogitationibus, ut exurgant in illarum detestationem & odium, non est peccatum; at si gratia illiciti objecti, ut nempe in ipso cogitans delectetur, mortali sit obnoxius peccato.

2. dist. 24.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, ex quo ratio superior animæ primo sit finis a quo accipit regulas agendorum, atque ipsius intersit tum suis actibus dare rectitudinem, tum virium inferiorum præstare omittens quod tribuere tenetur, est peccatum ejusmodi in actibus. Sunt igitur ii aversi ab ultimo fine, quia non consentanei regulis ab illo acceptis. Quare; quamvis portio superior videat, quia dictamina legis transgreditur, vel eis attendere contemnit, attamen quia ejus est regulare seipsam, ut versatur circa temporalia, toties peccat quoties opera ipsius non uniformantur regulis æternis, vel legi, in quam peccatur. Etsi ergo detur, ad inferiorem pertinere rationem in delectationem consentire, ut est superioris jubere operis executionem, attamen ex eo quod non capiat delectationem in actu cogitandi propter ipsum, ut inde aliquid utilitatis reportet, sed gratia illiciti objecti, cui tamen consequendo non assentitur recte intelligitur aversa a fine, quia id non est consentaneum regulis ab illa acceptis.

Ad secundum dicimus, non negare nos, intervenire posse culpam venialem tali in facto, nempe propter inconsiderationem, vel alia consimili de causa; sed stante, seu præcedente plena deliberatione rationis, capi non posse talem voluptatem sine culpa mortali.

Ad tertium dicendum, utique minorem gravitatem præseferre consensum in delectationem sine assensu in opus pravum implendum, ac si reipsa flagitium repræsentetur. Sed minorem hanc gravitatem non efficere, quin culpa sit mortalis. Ad id quod additur ex Augustino, dicimus, licet venialia quæque expientur per Dominicam orationem, tamen utiliter quoque pronunciari, ad implorandam Dei misericordiam pro mortalibus.

ARTICULUS IX.

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Doctor locis in margine notatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 74. *art.* 9.

Videtur, veniale peccatum haud esse posse in superiori ratione quatenus est virium inferiorum directiva. Etenim ratio superior, de sententia Augustini, 12. *de Trin. cap.* 7. intendit regulis æternis & superioribus contemplandis. Ipsa igitur intendit fini primo, a quo accipit regulas agendorum; nequit ergo in ipsa reperiri peccatum, nisi a fine ultimo avertatur; peccatum enim inordinatio est. Atqui averti a fine est peccare mortaliter; ergo ratio superior incapax est peccati venialis, secundum quod per ipsam diriguntur vires inferiores. 2. dist. 24. §. *Est igitur*.

Præterea, secundum Augustinum, 12. *de Trin. cap.* 12. (& allegatur a Magistro 2. dist. 24. cap. *Itaque*) cum portio superior consentit illecebræ, totus homo damnabitur; utique ob culpam lethalem. *Neque enim potest*, inquit, *peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter, mente decerni, nisi & illa mentis intentio, penes quam summa potestas est, malæ actioni cedat*. Ut igitur superior animæ portio est dirigens virium inferiorum, nequit offendere venialiter, sed si peccat mortaliter peccat.

Præterea; In superiori animæ portione manet regula (ut innuimus) cui debent attendere & consentanee agere vires inferiores. Sed hoc ipso quod peccatur, regula hæc excidit a sua rectitudine accepta a fine; sitque voluntas obnoxia obliquitati, ergo non cadit in animæ superiorem portionem peccatum, nisi sit & mortale.

Contra, juxta dicta *supra art.* 7. est portionis superioris consentire in actum peccati: consentire autem in actum culpæ venialis, esse non potest mortale peccatum, sed veniale; igitur id peccati genus esse potest in superiori ratione.

Respondeo dicendum, dubitari non posse, quin in superiori parte animæ veniale peccatum reperiri queat; Sed sciendum tunc hominem mortali implicari peccato, cum offendit inordinationem cadentem sub præcepto; ac propterea deordinatio interdicta per divinum præceptum, avertit a fine necessario. At alia est præterea ordinatio, quæ esse potest respectu finis sequendi; non quidem necessaria, sed utilis tamen, ideo offendens in hunc ordinem, non avertitur a fine illo, ad quem sequendum non erat necessaria talis ordinatio; nec ex aliquo constabilita præcepto, sed potius continetur, & cadit sub consilium; huic igitur opposita deordinatio est veniale peccatum. Itaque homo per superiorem animæ portionem qua regulis intendit æternis, a fine ultimo acceptis, non tamen committere potest in illas regulas divina exprimentes præcepta, & averti subinde a fine, sicque peccare mortaliter, sed etiam deordinari potest circa alia, quæ etsi non necessaria, utilia nihilominus sunt consequutioni ultimi finis; & ita peccare venialiter, nec interim facere directe contra præceptum necessarium ad salutem. Cum enim dirigit vires inferiores in observantiam præcepti, sine quo non est speranda salus; & de natu-

2. dist. 21. q. 1. n. 3. & dist. 41. n. 4. Bonaventura 2. dist. 24. p. 2. art. 1. q. 2. Richard. *ibidem art.* 4. q. 5. hanc eandem sententiam docent.

naturæ infirmitate, aut ingruente passione non ponit actum, omni meliori modo, quo potest, servat quidem divinum mandatum, & meretur si cætera principia adsint; sed interim aliqua deordinatione afficitur actus, eoque simul venialiter peccatur; atque ita portio animæ superior, veniali esse potest subjecta peccato, etiam dum intendit regulis æternis, & convertitur ad ultimum finem.

2. dist. 43. q. 2. Ad argumenta. Ad primum patet ex statim dictis; falsum est enim, nullam esse in ratione suprema inordinationem nisi ab ultimo fine avertatur; imo ipsa in conversione ad illum, & in exercitio mandatorum Dei, potest ex naturæ infirmitate & passione, suboriri veniale peccatum.

Ad secundum dicendum, utique superiorem portionem peccare mortaliter, cum assensum præstat illecebræ sensualitatis, quo avertitur ordinatio necessaria ad finis consequutionem de qua necessitate edocemur per divinam scripturam: Sed alia est deordinatio contra ordinem utilem non necessarium consequutioni ultimi finis; & ideo huic cum assentitur, mortaliter non peccat.

Ad tertium dicimus, non per quamcunque obliquitatem excidere a rectitudine regulam acceptam ab ultimo fine, nam stante conversione portionis superioris ad illum, incidere potest quædam obliquitas quæ non evertit illam conversionem, & regulam, sed nonnihil retardat voluntatis actum; ne sit adeo intensus, rectus & purus, uti esset sine illa deordinatione, non interdicta ullo præcepto, sed ostensa tanquam de consilio.

ARTICULUS X.

Utrum in ratione superiori possit esse paccatum veniale secundum se ipsam.

Doctor 2. *dist.* 21. *q.* 1. §. Ad secundum pro opinione *utriusque scripti*. S.*Thom.* 1.2. *q.*74.*art.*10.

RESpondeo dicendum, spectata superiori animæ ratione in se, in ipsa reperiri posse veniale peccatum. Declaratio. Nam etsi in viribus inferioribus esse nequeat deordinatio imputabilis ad culpam, nisi in superioribus viribus præcesserit; ex quo tamen non quæcumque deordinatio superiorem afficiens portionem, sit deordinatio peccati mortalis, restat, ut aliqua in ipsa esse queat deordinatio deputanda culpæ veniali. Et quidem levis motus per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei, est deordinatio portionem afficiens superiorem; nam circa tale versatur objectum, quod attingi nequit, nisi per vires superiores animæ, ut Deum esse trinum, & unum, & nihilominus non quicumque ejusmodi levis motus per subreptionem, est mortale peccatum; esto alioquin gravius peccatum sit in superiori virtute animæ, quam in inferiori. Sed de his infra *q.*89. *art.* 3. redibit sermo, pleniusque disputabitur.

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et primo in generali; *Secundo in speciali*.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum peccatum habeat causam.
II. Utrum habeat causam interiorem.
III. Utrum habeat causam exteriorem.
IV. Utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum habeat causam.

Doctor 2. *dist.* 34. *utriusque scripti*. *S.Tom.* 1.2. *q.* 75. *art.* 1.

Videndus *art. 1. q. 72.*



IDETUR peccati nullam esse causam. Etenim si peccati aliqua est causa aut igitur est quidpiam bonum, aut malum. Malum autem habere nequit bonum pro causa, cum scriptum sit, *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Matthæi 7. ubi glossa, *Nihil dubium*, inquit, *quin causa boni sit bona, & mali, mala*. Si vero dicatur; malum esse causa peccati; ergo aut procederetur in infinitum in malis, aut certe daretur unum summum malum, a quo procederent omnia mala utrumque est absurdum; ergo peccatum non habet causam.

Præterea, Bonum habet rationem finis, 2. *Phy. tex.* 4. Sed peccati, sive mali, esse nequit bonum causa finalis; cum enim peccatum deordinet avertatque a fine, non est ad bonum, ut ad finem; non habet igitur finem, ut causam. Cujus autem non est finis pro causa, nullam agnoscit causam; nam efficiens, & finis, sibi invicem sunt causæ. Et hoc quod dicit Dionys. 4. de divin. Nom. *non est ignis infrigidare, neque boni non bona facere*.

Præterea, Malum in natura non est in effectu ab efficiente, sicut a causa; nunquam enim

pro-

producitur effectus monstruosus vel malus malitia naturæ, nisi a causa imperfecta; ergo pariter in malitia morali.

Contra, Mag. 2. dist. 34. cap. 2. *Causa*, inquit, *& origo prima peccati, res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali, unde oriretur. Cum enim originem, & causam habuit, aut ex bono, aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat; ex bono ergo ortum est.* Idque probat ex Aug. 2. *de Nuptiis & Concup. cap.* 18.

Malum habere causam, eamque esse bonam, alioquin daretur summum malum.

Respondeo dicendum, peccatum eo modo quo peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, habere causam, & quidem bonam, non malam. Declaratio: Etenim nullum est primum malum; alioquin illud in se careret summa perfectione nata sibi convenire: sed nulli congruere potest perfectio summa, nisi bono excellentissimo in natura; igitur summum malum esset summum bonum in natura, & ita Deus; quia nihil aliud a Deo est summum bonum in natura. Ac proinde positio illa Manichæorum nedum est hæresis detestanda, verum etiam contra Philosophiam, quia destruit seipsam, & evidentem includit contradictionem de qua re actum 1. *p. q.* 49. *art.* 3. Quare eo pacto quo malum & peccatum habet causam, esse non potest nisi a bono. Unde August. 12. de Civit. cap. 6. *Ipsi sibi ipsis videntur fecisse voluntatem malam*.

Ultra Aquinatem, consulendi sunt Bonaventura Richardus & Durandus. 2. *dist.* 34. Item Aureolus ibidem *dist.* 35. *art.* 3.

Veruntamen qua ratione intelligi queat voluntatem influere & causare peccatum, diversimode dicitur. Uno modo sic: Bonum est causa mali per accidens, seu accidentalitas dicatur afficere causam, sicut dicit Aristot. 5. *metaph. tex.* 33. Polycletum esse causam statuæ per accidens. Sive *Tò per accidens* attendatur ex parte effectus, sicuti in casu & fortuna, ubi invenitur aliquid accidentaliter conjunctum effectui per se intento. Juxta priorem intellectum, voluntas, non qua talis, sed quatenus defectibilis, & ulterius ex nihilo, est causa peccati. At quoad accidentalitatem ex parte effectus, declaratur; quia voluntas, per se intendit positivum in effectu, cui per accidens conjungitur deformitas, & obliquitas, quam per se non intendit voluntas, sicut est in fortuitis, quare recte dicit Dionysius 4. de divin. Nom. *Nemo agit ad malum aspiciens*.

Tertio etiam modo ponitur, peccatum non habere causam efficientem; sed deficientem quare voluntas peccans, est quidem peccati causa, non efficiens peccati, sed deficiens; eaque videtur diserte docere August. 12. de Civit. cap. 7 *Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens*.

(a) Nos dicimus ex tribus his modis explicandi causalitatem voluntatis creatæ respectu peccati, colligi posse adæquatam quæsiti solutionem, & expositionem sic: In mortali peccato concurrunt duo, nempe actus positivus, ut materiale, & privatio justitiæ debitæ, ut formale. Respectu hujus privationis, nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens, ut ait August. *loco cit.* Voluntas enim, quæ est debitrix dandi suo actui rectitudinem, & non dans, manifeste deficiendo peccat. Id est ergo formaliter peccare, scilicet, causam hanc libere agentem, non tribuere suo actui debitam rectitudinem, cum interim eam dare possit, & porro præstare tenetur.

Atque ex his elucet modus alius dicendi de causa per accidens. Etsi enim causa hæc formaliter non attingat, quod spectat ad ipsam peccati rationem efficiendo, sed tantum deficiendo, causat nihilominus efficiendo positivum illud, cui annectitur defectus, deficiendo causatus, & ita approbanda est Dionysii authoritas dicentis *Nemo agit ad malum aspiciens*. Est etiam accidentalitas ex parte causæ non proprie, sicut album dicitur esse causa ædificandi per accidens, sed extendendo *accidens* ad omne id, quod est extra per se rationem alicujus, qua ratione differentia dicitur generi accidere; & tali utique pacto illud, quo voluntas nostra est hæc specie voluntas, accidit voluntati in communi. Nam voluntas, qua talis, est perfectio simpliciter, in Deo formaliter reperta; eaque non est proxima causa, etiam contingens, respectu peccati, quia in quocumque talem rationem haberet.

Voluntas qua talis non est proxima causa ne contingens quidem peccandi.

Itaque voluntas contracta per differentiam aliquam ad voluntatem creatam, est proxima causa dificiendi, ac subinde causa per accidens respectu peccati, sed per accidens etiam ex parte causæ: nam prout intelligitur voluntati in se superaddi differentia hæc, accidit sibi esse causam peccati, sicut si diceretur animal non per se, sed per accidens esse causa intelligendi, quatenus rationale, cujus est intelligere animali accidit, modo jam declarato. Voluntati igitur *limitatæ vel defectibili, vel ex nihilo productæ* (his nominibus circumloquimur differentiam specificam nos latentem) attribuitur posse peccare, & deficere, veluti causæ magis propriæ, quam voluntati de se; ei quippe convenit non tantum per accidens, ut voluntati in communi, sed quasi causæ propinquæ labi in peccatum, adeo ut cuilibet tali voluntati potest convenire, & nulli alteri ab ipsa. Atque sic exponimus, creatam voluntatem esse defectibilem, & causam peccati. Qua autem ratione deficiente creata voluntate, divina non deficiat, nec ullo modo peccare dicenda sit declarabitur infra *q.* 79. *art.* 1.

Voluntas cōtracta per differentiam nos latentem est proxima causa deficiēdi sed per accidens, & qualiter.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, causam peccati & malitiæ esse voluntatem bonam à Deo conditam; & cum dicit Salvator, *Non potest arbor bona malos fructus facere*; per *arborem* intelligit actum interiorem, & per *fructum* actum exteriorem, docens exteriora opera debere esse conformia menti, unde procedunt, & hypocritarum esse, aliter se gerere exterius, aliter sentire interius. Nec proceditur in infinitum in malis, nec nisi per summam insaniam, statuitur unum summum malum.

Causa mali & malitiæ esse voluntatem bonam a Deo creatam.

Ad secundum dicendum, id quod abest ab efficiente, quatenus deficit, ordinari non posse ad finem debitum, & ejusmodi est peccatum; tametsi ab rectore universitatis ad debitum ordinetur finem, qualis est correspondentia pœnæ ad culpam. Malum etiam habet causam finalem per accidens: nihil enim prohibet negationes, in actu ordinari ad finem bonum, scilicet verum, vel apparens bonum.

Ex Report. *cit. num.* 16.

Ad tertium dicendum, naturam, semper pro-

(a) Obiicit Doctor contra has vias declarandi causalitatem voluntatis respectu peccati. Sed ipse quoad rem eos approbat. Unde recte monet Cajetanus in *Comm.* Aquinatem, inter, & Scotum non esse in hoc quæsito aliam discordiam quam in modo loquendi.

Ex his tribus modis applicandi causalitatem voluntatis respectu peccati, Doctor conflat unam integram solutionem, ostenditque quo sensu approbanda sint dicta illorum Doctorum, quibus ipse minime in sententia dissentitur.

Deest respõsio in textu Doctoris, sed hæc sufficit argumenta solvendo.

producere effectum perfectum, nisi occurrant impedimenta vires ejus superantia, eo quod non sit in potestate ipsius aliter agere. At malum in moribus est à voluntate liberè deficiente à rectitudine, & loco eligendi bonum honestum, apparens bonum prosequente.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1.2. *q.* 75. *art.* 8.

S.Thomæ solutio.

RESpondeo, Aliquorum est *hic* sententia talis: Equidem per se causa peccati accipienda est ex parte ipsius actus: actus autem humani potest intelligi causa interior, & mediata, & immediata; & profecto causa immediata est ratio & voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio: causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, & etiam appetitus sensitivus.

2.dist.42.q.4. §. Ad quæstiones istas.

Nos dicimus revera causam interiorem peccati immediatam esse actum voluntatis deficientis & libere eligentis, & deviantis à regula rationis rectæ. Hoc enim docet Augustinus 3. *de lib. arbit.* dicens, *Causa prima peccandi est voluntas*; nempe per actum à se elicitum, vel pretermissum cum exire in opus oporteret; citra enim omnem actum, vel actus omissionem, nullum esse nec intelligi potest actuale peccatum. Utrum autem ad actum peccaminosum immediate influat ratio etsi improbabile non sit rationem concurrere, ex parte verius tamen putamus ipsam rationem dumtaxat præbere occasionem voluntati, se ut lubet, determinandi, ut expositum fuit supra, *q.* 9. *art.* 3.

Ad appetitum sensitivum quod attinet, nobis videtur attribui nòn posse huic appetitui causæ rationem, ne remotæ quidem respectu peccati, præbere tamen intellectivo appetitui occasionem prævaricandi ac trasgrediendi legem divinam ob ea, quę dicta sunt supra *q.* 9. *cit. art.* 2. videndus etiam *art.* 3. *q.* 10.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 75. *art.* 3.

RESpondeo, Causam exteriorem intelligi posse, aut Deum aut creaturam ad peccandum una cum voluntate, quæ peccat, influentem. Fieri autem non posse, ut Deus sit causa peccati, declarabitur infra, *q.* 79. *art.* 1. Creatura vero, ut dæmon, vel homo, persuadere quidem, & incitare valet ad peccandum, sed nequaquam efficere potest ut reipsa peccetur; etsi enim excitare possit dæmon, aut alia creatura sensitivum appetitum, ut indebite, ac inordinate feratur in appetibile delectabile, attamen ab tali appetitu non necessario movetur voluntas, ut extitit declaratum supra *q.* 10. *art.* 3. ea autem contradicente illecebræ inferioris appetitus, nullum est peccatum, vel saltem graviter non peccatur. Sola igitur voluntas est adequata causa peccati, unde peccati non est quærenda extrinseca causa, quia proprie nulla est.

De his actum 1. *p. q.* 111. & 116. & supra *q.* 10. *art.* 4.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum sit causa peccati.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 75. *art.* 4.

1. dist. 17. q. 3.

Videndus *art.* 1. *q.* 71.

REspondeo, Eo modo, quo actus causat habitum, & vicissim de habitu actus procedunt, ita peccatum esse peccati causam. Nam quemadmodum ex uno vel pluribus virtutis actibus relinquitur in anima operantis habitus virtutis, ut abstinentiæ; ita ex intemperantiæ actibus fit & relinquitur vitium intemperantiæ. Eo autem stante, suo pondere trahit, & inclinat ad actus consimiles illorum, ex quibus habitus indictus est. Quemadmodum ergo habitus actum causat, ita peccatum est causa peccati; & hoc est quod dicit Gregorius in Homilia, *Peccatum quod pœnitentia non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Idipsum longo sermone differit 25. *Moral. cap.* 9.

2. dist. 28. *Ad oppositum*



QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali.

Et primo de causis interioribus in speciali. Secundo de exterioribus. Tertio de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa, erit tripartita: Nam primo agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis.

Secundo, de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi.

Tertio de malitia quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum ignorantia sit causa peccati.
II. Utrum ignorantia sit peccatum.
III. Utrum totaliter a peccato excuset.
IV. Utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Doctor 2. dist. 22. S. Thom. 1. 2. q. 76. art. 1.



IDETUR Ignorantia haud esse posse causa peccati. Etenim ignorantia aliud non est quam absentia vel privatio scientiæ & cognitionis. Privatio autem nullius est causa, ergo ignorantia nequit causare peccatum.

Præterea, Ignorantia ad intellectum pertinet; illud enim subjectum afficit privatio, cui oppositus habitus natus est inesse; si ergo scire est intellectus, pariter & ignorare ad eundem spectet, oportet. Peccare autem ad solam pertinet voluntatem; ergo ignorantia esse nequit causa peccati. *2. dist 42. q. 4. 6. Ad quæstiones ipsas.*

Contra Mag. 2. dist. 22. cap. *His autem* ex Isidoro 2. de summo bono cap. 17. *Tribus modis*, inquit, *peccatum geritur scilicet ignorantia, infirmitate, industria*; ex ignorantia igitur aliquando peccatur.

Respondeo *quæstione præcedenti art. primo* declaravisse, peccati esse adstruendam causam; fit enim, ab aliquo propterea fit oportet; eamque causam non esse aliam, quam ipsam voluntatem creatam sua sponte inordinate, & contra rectum dictamen rationis sese gerentem: ignorantia igitur cum actum præcedit voluntatis, a recto ordine deficientis influere per se non potest in peccatum; at cum ob ignorantiam quis labitur in peccatum, adeo ut si sciret, aliter se gereret, nec peccaret, tunc ipsa ignorantia est quasi dispositio ad peccatum. Quo sensu loquitur Apostolus 1. ad Corinth. cap. 2 *Quod si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*; ubi non est sermo de Judæis, sed de Mundi Principibus, seu Dœmonibus, qui si scivissent, Christum verum esse Deum, non instigassent homines ad necem ipsius, ne inde maximum beneficium in genus humanum redundaret Dœmones ergo inflammantes homines ad occidendum Christum, ejus instigationis causa ignorantia fuit, causa scilicet occasionalis vel conditionalis, Quare quamdiu id ignoraverunt, perstiterunt in sententia instigandi & inflammandi homines ad odio prosequendum Salvatorem, sed mox ac eis innotuit, ipsum esse verum Deum, contrarium persuadere annixi sunt, ut patet *Matthæi. 27.* Et ita pariter evenit inter homines, quoties ex ignorantia peccant, qui aliter se gererent, si id quod ignorant ipsos non lateret. *Ignorantia quædam dispositio & occasio peccandi.* *3. dist. 20. q. Ad primum principale V. Ad aliud.* *Ignorantia fuit causa in Dæmonibus inflammandi homines ad necem Salvatoris mundi.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo; quoniam ignorantia est scientiæ privatio, propterea esse non posse causam per se influentem in actum, quo peccatur. Id tamen non impedire, quominus esse queat dispositio quædam ad peccandum, quatenus scientia ejus, quod fit, si præcederet, non eliceretur actus peccaminosus sed magis rectus, vel nullus.

Ad secundum concedimus, ad solam voluntatem pertinere influere in actum peccati. Veruntamen sicuti rectum rationis dictamen est regula actus virtutis, ita ignorantia ejus quod faciendum est, vel circumstantiarum facti, est occasio & dispositio ad peccandum.

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia sit peccatum.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1.2. q. 76. art. 2.

VIdetur ratio peccati ignorantiæ attribui non posse. Etenim secundum Augustinum 12. contra Faustum cap. 27. *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem Dei* Ignorantia ad nullum illorum pertinet membrorum; nullum quippe actum importat, ne interiorem quidem, ergo per ignorantiam nullum committitur peccatum. *2. dist. 35. In argumentis principalibus.*

Præterea, Ignorantia, ut dictum fuit *art. præcedenti*, privatio quædam est, non gratiam, sed scientiam excludens ab anima. Sed privatio gratiæ non est formaliter peccatum, sed magis pœna consequens peccatum; ergo multo minus ignorantia dici poterit peccatum. *2. dist. 37. q. 1. n. 5.*

Præterea, Si aliquo modo ignorantia dicen-

cenda eſſet peccatum, potiſſimum ea ratione, qua quis voluntarie foret ignorans; Sed juxta hunc intellectum, potius ipſius voluntatis actui attribui debet ratio peccati, quam ignorantiæ, quæ ſequela eſſet voluntatis nolentis addiſcere, quæ ignorat; ergo ignorantia de ſe non eſt peccatum.

Contra, Magiſt. 2. diſt. 22. *cap. eſt enim,* ex Auguſt. De gratia & lib. arb. cap. 3. *Et licet,* inquit, *gravius ſit peccare ſcienter, quam neſcienter, non ideo tamen confugiendum eſt ad ignorantiæ tenebras, ut in eis quiſquam excuſationem requirat. Aliud eſt enim neſciſſe, aliud ſcire noluiſſe.* Cum ergo quis ſcire non vult cum poſſit, ignorantia imputatur in peccatum, ipſaque peccatum eſt.

2. diſt. 22. §. *Reſpondeo* Reſpondeo, Ignorantia accipi poteſt pro ſimplici neſcientia, & rurſus intelligi carentia ſcientiæ utilis, vel neceſſariæ ad ſalutem. Juxta primam acceptionem, neſcientes Euclidis elementa, Artem methodicam, Metaphyſicam, & in univerſum totum genus ſpeculabilium objectorum, ſimplici neſcientia dicuntur laborare. Propterea quod enim ſcientiarum ſpeculativarum genus non perficiat hominem ad bene operandum, minus eſt homini neceſſarium ad recte vivendum ſecundum rationem; ideo neſcientia hæc vel ignorantia homini non imputatur ad culpam & peccatum.

3. diſt. 34. §. *Notandum ulterius.*

3. diſt. 25. q. 1. At alia omnino eſt ratio eorum, quæ homo viator ſcire tenetur, ut perveniat ad terminum viæ. Nam horum ignorantia peccatum grande eſt, quum quis ad uſum rationis pervenerit & modo humano ſciendi facultas adeſt & contemnitur. De quare infra *q.* 83. *art.* 6. Nam quemque credere oportet Deum eſſe omnium Creatorem, & Remuneratorem bonorum operum, & ultorem malorum; ac præterea in Jeſum Chriſtum Dominum noſtrum, natum ex Maria Virgine, eumque ſua morte redemiſſe humanum genus; & denique reliqua omnia implicite, ſic ut paratus ſit aſſenſum præſtare illis ſi explicite a majoribus credenda proponantur de Eccleſiæ authoritate. Ipſi autem Majores, & Paſtores tenentur ad ſciendum, & credendum magis explicite iis, quæ in ſcripturis continentur, & ab Eccleſia proponuntur: ex quo enim ſunt in ſtatu altiori quam ſimplices, obligantur ad perfundendos illos lumine intelligentiæ, doctrinamque impartiendam de neceſſariis ad ſalutem. Horum ergo ignorantia, tam in ſimplicibus quam in Paſtoribus Eccleſiæ peccatum eſt; ſi tamen in eo, qui ſcire tenetur neceſſaria ad ſalutem concurrat ſciendi poſſibilitas, tam ex parte ſui, quam ex parte docentis; iis enim concurrentibus conditionibus, adeout vinci & arceri queat ignorantia, ſi accidat ignorare, quod ſciri potuit, &

2. diſt. 43. q. 2. a. 2. debuit; peccatum procul dubio adeſt. Rurſus ratione errante & errorem ſuperare volente, & dediſcere quo perperam imbutus, & nolente tamen per ignorantiam aliiſque de cauſis, cum homo agat per cognitionem intellectualem, ſubinde eo titulo peccat, quod peccatum ex errore rationis, dicitur & recte, peccatum ex ignorantia.

2. diſt. 42. q. 4. *in fine ſolutionis.* Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, ad eam diviſionem poſitivam reducendas eſſe & oppoſitas omiſſiones, quibus non minus frequenter peccatur ac fiat per ipſos actus poſitivos. Et profecto contra legem Dei delinquimus, quoties omittimus repræſentare actus, quos concurrentibus circumſtantiis loci, temporis, & ejuſmodi, jubemur elicere. Sub præceptum autem ca-

dit addiſcere neceſſaria ad ſalutem, quo juxta regulas præſcriptas, greſſus dirigamus. Stante autem ignorantia illorum, & de negligentiæ affectu, depellere non ſatagentibus, profecto talis ignorantia culpabilis eſt, & ſubinde peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quamvis privatio gratiæ formaliter non ſit peccatum, ſed pœna conſequens culpam demeritorie gratiam excludentem, attamen cum urget præceptum diſponendi ſe ad illam, ſi id non fiat, imputatur ad culpam novumque committitur peccatum. Et pariter ignorantia eorum, quæ quis ſcire tenetur, & utique addiſcere poteſt, culpabilis eſt & imputabilis ad peccatum negligenti, ac nolenti pervenire ad notitiam illorum.

Ad tertium reſpondetur ſic: Sicut in peccato tranſgreſſionis, culpa non conſiſtit in ſolo (*a*) actu voluntatis, ſed etiam in actu volito, qui eſt imperatus a voluntate; ita in peccato omiſſionis non ſolum actus voluntatis eſt peccatum, ſed etiam ipſa omiſſio; inquantum eſt aliqualiter voluntaria, & hoc modo ipſa negligentia ſciendi, vel ipſa inconſideratio eſt peccatum.

Nos dicimus, hanc reſponſionem eſſe approbandam, quia revera alia eſt formaliter malitia actus imperati, alia imperantis, & ideo putamus actum imperatum cum inordinate ponitur ex præcepto alterius addere malitiam actui imperanti, ut dictum fuit ſupra *q.* 20. *art.* 3. Propriam itaque obliquitatem attribuimus ignorantiæ, cum poteſt & debet expelli reſpectu eorum, quorum notitia eſt neceſſaria ad ſalutem.

ARTICULUS III.

Utrum ignorantia excuſet ex toto a peccato.

ARTICULUS IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Horum ſolutio articulorum evidens eſt ex dictis ſupra *q.* 6. *art.* 8. ubi quæritur, *An ignorantia cauſet involuntarium.* Cum enim peccatum uſqueadeo voluntarium ſit, ut peccatum eſſe non poſſit, niſi de libera voluntate procedat, profecto ſi ignorantia efficit involuntarium, ipſa prorſus a culpa excuſat, intantum, ut factum minime ſit imputabile facienti ad peccatum; atque ita quoties ignorantia præcedit ut exinde veluti a cauſa naſcatur effectus inordinatus, toties abeſſe dignoſcitur culpa & peccatum: quia ſi quod latebat innotuiſſet, aliter res repræſentata eſſet; eaque eſt Philoſophi doctrina 3. *Ethic. cap.* 1. dicentis, ignorantiam, & coactionem excludere voluntarium. 4 diſt. 15 q. 2. §. *De tertio articulo.*

Ex quo fit; ut quoto gradu ignorantia adimit de voluntario, eodem diminutionem ſubeat & peccatum; & quemadmodum quis culpabiliter ignorat quod ſibi faciendum vel non faciendum eſt, ita ſecus faciens ac aliter ſe gerens peccat, ideſt tantundem gravitatis præſefert

(*a*) Contra hoc videtur ſentire Durandus 2. *diſt.* 22. *q.* 3. negans, ignorantiam de formali eſſe peccatum; ſed tantum ratione adiuncti, quod eſt, inquit, negligentia addiſcendi, vel voluntas non addiſcendi.

Videndus Bonavent. ibidem *art.* 2. *q.* 2. & Richardus eadem *diſt. art.* 2. *q.* 2.

Videſis Vaſqueſium a *diſp.* 118. *& ſeqq.* circa hanc materiam utilia multa congerentem.

fert peccatum, ob ignorantiam commissum, quantum sibi culpæ est ignorantia ipsa. Sed videndi Doctores cit. *ad finem art. præcedentis* & potissimum Mag. Alensis 2. *p.q.* 112. per totam; *& q.* 153. per totam.

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO.

I. Utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem.
II. Utrum possit superare rationem contra ejus scientiam.
III. Utrum peccatum, quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.
IV. Utrum hæc passio, quæ est amor sui, sit causa omnis peccati.
V. De illis tribus causis, quæ ponuntur 1. Joan. 3. *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, & superbia vitæ.*
VI. Utrum passio, quæ est causa peccati, diminuat ipsum.
VII. Utrum totaliter excuset.
VIII. Utrum peccatum, quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi.



UONIAM præsens quæsitum expendimus supra *q.* 9. *art.* 2. eo loco dictis inhærentes, atque approbantes, hic nihil duximus addendum. Vasquesius quoque & Valentia remittunt se ad dicta *in eundem articulum*.

ARTICULUS II.

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

Doctor 3. *dist.* 36. §. Secundus articulus. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 77. *art.* 2.

Goffredi argumenta, *quodlibet* 5. *q.* 12. *quolib.* 8. *q.* 16. *&* *quodlibet.* 19. *q.* 13. eandem opinionem quoad rem ipsam amplectitur *hic* S. Thom. *& q.* 63. *art.* 2. *& q.* 78. *art.* 1. Sed videndi ejus sectatores *art. præsenti.*

Videtur ratio haud vinci posse a passione, stante scientia vel prudentia in intellectu, ac proinde necessariam esse concomitantiam erroris intellectus cum errore voluntatis; Etenim 6. *Ethic. cap.* 13. vult Philosophus ex sententia, fore ut intellectus male dictet, voluntate male eligente. Rursum *de motu animalium* dicit, Si major practica ab intellectu proponatur, minor vero accepta sit a sensu, vel phantasia, conclusio erit operatio, adeout operatio secundum eam sequatur, non contingit igitur de mente Aristotelis elici operationem, quæ dissona sit dictamini rationis.

Confirmatur per Augustinum super illud Psalm. 2. Loquetur ad eos in ira sua. *Obumbratio mentis sequitur eos qui legem Dei transgrediuntur*. Item Dionysius 4. de divin. Nom. *Nullus operatur ad malum aspiciens*. Rursus 3. Ethic. cap. 3. *omnis malus ignorans*. Quod consonum videtur ei quod scribitur Sap. 2. *excæcavit illos malitia eorum*.

Probat hac ratione Goffred. necessario concomitare voluntatem male eligentem errorem in intellectu.

Præterea, Si prima electio mala intellectum non excæcaret, igitur nec aliqua alia ex subsequentibus: nam prima esse potest perinde mala, ac alia quæcumque; si ergo non excæcat quando est mala, profecto nunquam id præstabit; atque ita quæcumque & quotcunque malitiæ voluntatem afficientes nunquam intellectum excæcarent; posset proinde esse aliquis quantumcunque malus absque omni errore intellectus, quod constat negare plures Sanctorum, & Philosophorum auctoritates, atque ita error intellectus necessario concomitatur voluntatem male eligentem.

Huic respondent Goffredus & Cajetanus *in Commentario*.

Contra, Unus ex articulis damnatis per D. Stefanum Epis. Parisiensem est, *Stante scientia in universali, & in particulari, voluntatem non posse velle oppositum*. Error ergo appetitus intellectivus superari potest a passione contra scientiam & prudentiam dictantem oppositum esse faciendum.

(*a*) Respondeo. Quorumdam est *hic* opinio talis. Esse omnino non potest error ullus in voluntate seu actus moraliter malus, sine errore, & defectu intellectus. Quare intemperate vel injuste vivens, scit quidem universim, haud esse intem-

(*a*) Cajetanus in *Commentario* ad rei intelligentiam duo esse notanda præmittit. Primum nomine *erroris* in intellectu, significari etiam actualem rei gerendæ inconsiderationem; atque ex eo, inquit, solvuntur omnia argumenta contra hanc positionem. Secundum, est apprehensio requisita, adhoc, ut intellectus aliquid prosequatur, non est intellectio speculativa sed est cognitio judicans, & præcipiens, hoc esse appetendum. Hoc ipsum asserit Valentia *disp.* 7. *de Peccatis q.* 8. *p.* 1. sententiam in se sequuntur Thomistæ omnes, sed & Durandus 2. *dist.* 5. *q.* 1. Vasquesius 1. 2. *disp.* 118. Hos omnes Poncius in *Comment.* egregie propugnans Mag. Scoti sententiam, subtiliter ac dilucide confutat, exclusis, ac præclusis adversariorum diverticulis, quod additur de imperio practico intellectus, nos inhæremus dictis supra *q.* 67. *art.* 1.

intemperate aut injuſte vivendum; attamen in particulari minime advertit actionem, quam exequitur, eſſe intemperatam vel injuſtam, ideo illam ponens indirecte operatur contra ſcientiam rectam, quam in univerſali compertam habet, adeout verum ſit voluntatem nunquam in malum tendere, niſi cum aliqua ignorantia vel errore rationis.

Nobis hæc opinio non videtur probanda, imo arbitramur ſtare poſſe ſcientiam rectam ſive prudentiam in intellectu, & interim voluntatem male ſuis reſiſtentem paſſionibus pro innata dominativa poteſtate perperam eligere ac inordinate tendere poſſe in præoſtenſa a ratione non errante. Hoc enim videtur ſenſiſſe, ac docuiſſe Auguſt. ſuper illud Pſal. 123. Forte vivos degluriſſent nos. *Hi ſunt qui vivi abſorbentur, qui ſciunt malum eſſe, & lingua conſentiunt, abſorpti moriuntur.* Rurſus, idem ſuper illud Pſal. 68. Fiat menſa eorum coram ipſis &c. *Quid eſt*, inquit, *vivos? Conſentientes illis, & ſcientes, quia conſentire non debebamus. Ecce norunt muſcipulas, & pedem mittunt.* Idem ſuper illud Pſal. 118. Concupivit anima mea deſiderare &c. *Præcedit intellectus, ſequitur tardus aut nullus affectus.*

Accedit etiam authoritas Ariſt. 2. Ethic. cap. 2. & 4. *Ratio* dicentis, *parum vel nihil valet ad virtutem.* Quod ſi rectitudo intellectus in conſiderando, neceſſario haberet electionem rectam ſe concomitantem; quoniam ſcientia plurimum conducit ad conſiderationem rectam, ſubinde & plurimum prodeſſet rectæ electioni eliciendæ. Quinimo illud conſequeretur, quod non foret conſulendum alicui vitiis dedito, ut e cœno peccatorum emergere conaretur. Sed magis oportere ipſum dare operam conſiderationi ſecundum habitum intellectus. Nam ſecundum opinantes, conſiderando recte juxta habitum ſcientiæ, voluntas non poteſt ſimul non eſſe recta, atque ita opus non eſſet perſuaderi alicui de recte volendo, ſed magis de recte conſiderando.

Perſuaſiones fruſtra fierent in oppoſita ſententia.

Deinde rationibus idipſum oſtenditur; nam intellectu recte dictante, voluntas poteſt nihil eligere, uti valet non eligere quod dictatur ab intellectu; & quidem ratio ſimul non movetur a pluribus objectis. Atqui voluntate non eligente, non gignitur in ipſa aliqua virtus; & interim ex recto dictamine generatur prudentia in intellectu; igitur inerit prudentia ſine virtute morali in appetitu intellectivo.

Prudentia generari poteſt ſine virtute morali.

Quod vero mala electio nequeat excæcare intellectum, adeout erret circa agibilia, probatur. Termini ſunt cauſa omnimoda notitiæ primi principii, ſeu in practicis ſeu in ſpeculativis, ex 1. *Poſter.* c. 2. & forma ſyllogiſmi ea eſt evidens omni intellectui per deffinitionem ſyllogiſmi perfecti, 1. *Prior tex.* 5. igitur terminis apprehenſis & compoſitis, factaque ſyllogiſtica deductione, neceſſe eſt intellectum acquieſcere concluſioni, cujus notitia præciſe dependet ex notitia principii, & notitia ſyllogiſticæ deductionis, igitur impoſſibile eſt voluntatem efficere, ut intellectus, cui perſpecta eſt connexio terminorum principii & illatio ſyllogiſtica, erret circa concluſionem ſic deductam, & multo minus circa principia, igitur nullo modo ex prava electione voluntatis excæcatur intellectus ſic, ut erret.

De his amplius 1. diſt. 3. q. 4. §. *Quantum ad ſecundum.* (*a*)

Si concedas concluſionem, & dicas, ex eo voluntatem excæcare intellectum, quia ipſum avertit a conſideratione recta. Contra; ſic avertere, non eſt excæcare nam etiam ſtante prudentia, intellectus averti poteſt a conſideratione recti & honeſti: poſſibile eſt enim non ſemper conſiderare ea, quæ ſunt prudentiæ, ſed voluntarie quandoque etiam alia. Rurſus, velle avertere, requirit aliquod *intelligere* ſimul tempore, & prius natura, illud autem eſt dictamen rectæ rationis ſtans, a quo voluntas vult eam avertere; & tunc profecto ſequitur, ipſum velle avertere non eſſe peccatum, in hypotheſi opinantis, quia ſtat cum recto dictamine: Aut ille actus prævius ipſi *velle avertere* eſt alius a dictamine recto; & quidem ſi rectus eſſe dicatur, ſequitur prius, nempe *velle avertere*, non fore peccatum; atque ita ad ipſum haud ſequi poteſt juxta opinantem excæcatio. Si vero actus prævius ipſi *velle avertere*, non ſit rectus; tunc non erit excæcatio ſequens id quod eſt *velle avertere*, cum tale *velle* præcedat.

Videndæ Poncii commentationes optime declarantis has Scoti deductiones.

Amplius, aut ſtante recto dictamine, voluntas male eligit, & ſic habetur propoſitum; aut ſi male eligit, & iſto non ſtante eligit, utique eligit prævio aliquo dictamine intellectus & non recto; alioquin per opinantem non peccaret: igitur ille actus alius non rectus, erit prævius ipſi *velle* malo; & non erit non rectus per aliud malum *velle*; quia propter proceſſum in infinitum non eſt circulus in cauſis & cauſatis; & per conſequens voluntas non excæcat ad iſtud malum dictare, quia per opinantem ſequitur ad illud *velle* malum. Denique, nullus in via eſt incorrigibilis; igitur nullus poteſt omnino errare circa prima principia practica. Probatio conſequentiæ; nam errans circa prima principia practica, nihil habet, per quod poſſit ad bonum revocari; quomodocumque enim fiat ſibi perſuaſio, negabit aſſumpta; & nihil accipi poteſt notius, ac ſit primum principium practicum.

Hoc argumentum efficaciſſimum judicat Poncius contra aliter opinantes.

Propter hæc igitur nobis videtur, citra ullum inconveniens, ſtare poſſe rectum dictamen vel ſcientiam perfectam in intellectu, & interim voluntatem a paſſione ſuperari, ſic ut male eligat, & reipſa in actum pravum prorumpat. Hoc enim oſtendunt tum inductæ authoritates, tum rationes.

Sententia Mag. Scoti eſt, ſtante prudentia in intellectu, voluntatem male eligere poſſe.

Ad argumenta. Authoritatibus omnibus, quæ dicere videntur malitiam excæcare intellectum, unica hac reſponſione ſatisfacimus. Dupliciter intelligi poteſt per malitiam tenebris ſuffundi intellectus. Uno modo privative, alio modo poſitive; & privative quidem excæcari mentis perſpicacitas intelligitur, quatenus de voluntatis imperio, a conſideratione recti & honeſti avertitur. Nam voluntas eligens oppoſitum alicujus recte dictati per prudentiam, non permittit intellectum diu permanere in conſideratione honeſti per rectum dictamen ſibi oſtenſi; imo avertens ipſum ab illo, convertit ad conſiderandum rationes pro oppoſito, ſi quæ inveniri poſſunt ſophiſticæ vel probabiles: quæ ſi minime occurrant, ſaltem avertit ne cogitet honeſti rationem, & præceptum proſequendi illam, quo arceat

Sermo de excæcatione intellectus per pravam voluntatem.

(*a*) Reſpondet Cajetanus, quoniam verum intellectus practici eſt confeſſe ſe habere appetitui recto, rationis rectitudo non pendet præciſe ex terminis, ſed prout ratio movetur ab appetitu recto. Hoc reſponſum a Cajetano profundum appellatur. Sed cum prudentiæ dictamen electionem præcedat ſupereſt declarandum Cajetano, quomodo electio mala ſic pervertat judicium rationis, ut ex vero tranſeat in erroneum, ſtante eadem apprehenſione terminorum, unde infertur concluſio. Hinc patet dictum Philoſophi ex 6. *Ethic.* eſſe intelligendum ſic; nempe notitiam rectam eſſe conformativam ſibi electionis rectæ, adhoc ut recta ſit ipſa electio.

erceat actualem displicentiam, obortam ex remorsu, quam patiuntur eligentes, & prosequentes oppositum recte dictati. Atque hoc pacto malitia privative excæcat intellectum.

Positive vero hæc res ita geritur & evenit: Quemadmodum voluntas recte eligens finem, jubet intellectum considerare illa, quæ fini consequendo sunt necessaria, intellectus autem exequendo illius mandata, generat in se habitum prudentiæ; sic voluntas malum eligens finem, (ejusmodi enim finem sibi præstituere potest) præcipit intellectui considerare media necessaria ejus finis consequutioni, ut cum vult intellectum invenire media ad delectabilia prosequenda, & tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis bene eligentis, gignitur in intellectu recte dictante circa media ad illum finem bene electum perquirendum, habitus qui est prudentia: ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea, quæ ordinantur ad malum finem electum, est error, & habitus directe oppositus habitui prudentiæ: & potest vocari *imprudentia* vel *stultitia* non tantum privative, sed positive & contrarie: nam sicut prudens pollet habitu, quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens vel stultus habet habitum, quo prompte eligit ordinata ad finem præstitutum a voluntate mala, qui habitus generatur, ex imperio voluntatis prava eligentis. Sic itaque intelligendo verum est, & concedendum malitiam voluntatis intellectum excæcare; nempe non quia ipsum errare faciat circa aliqua complexa, ut ostendunt inductæ rationes, sed quoniam pravis ejus electionibus fit, ut intellectui adhæreant habitus considerandi media ordinata ad inhonestum finem. Isque habitus est *error* in agibilibus, quamvis error non sit deceptivus, quantum spectat ad considerationem sive speculationem.

Habitus oppositus prudentiæ recte appellatur stultitia, seu imprudentia.

Ad rationem, qua dicitur, si prima electio mala intellectum non excæcaret, nec aliqua alia ex sequentibus Respondeo ex statim dictis: & si fieri possit, ut per unicum actum imprimatur habitus in operante, nihilominus ut plurimum habitus gignitur ex multis consimilibusque actibus; ac proinde stante dictamine recto, voluntas si inordinate eligit non extemplo intellectus evadit imprudens & stultus, ut fit quoties excæcatur positive ob multiplices actus pravæ electionis. Quare prima inordinata electione, esto intellectus non obnubiletur, id tamen evenire potest, & porro fiet si prave electiones multiplicentur.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum quod est ex passione debeat dici ex infirmitate.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 77. *art.* 3.

3. dist. 15. *§. Aliter potest dici n.* 10.

Videtur peccatum quod est ex passione haud dici debere fieri aut procedere de naturæ peccantis infirmitate. Etenim Passio secundum Damascenum lib. 3. cap. 22. *Est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni & mali*. Motus autem virtutis intrinsecus moventis, est potius indicium fortitudinis quam infirmitatis; ergo peccantes ob vehementiam passionum, dicendi non sunt delinquere ex infirmitate.

Præterea, In eos actus dici non potest homo ex infirmitate prorumpere, quos habet in sua dominativa potestate; sed voluntas dominatur appetitui sensitivo principatu dispotico, non valenti subinde resistere jussionibus ejus; ergo peccans ob inclinationem sensitivi appetitus, non peccat ex infirmitate.

3. dist. 33.

Contra Gen. 8. *Cogitationes hominum pronæ sunt ad malum*. Pronitatem hanc, qua homo fertur in malitiam non patiebatur in statu quo a Deo conditus fuit; ergo est sequela naturæ ægræ & infirmæ per amissionem justitiæ originalis; recte igitur dicitur homo peccare ex infirmitate, quoties abductus a passionibus peccat.

2. dist. 14. q. 3. §. *Quarto dico*.

Respondeo, Revera omnimoda peccati causa est voluntas a rectitudine deficiens, quam tamen servare posset: dicitur tamen interdum peccare *ex infirmitate* transumpto vocabulo ab ægritudine corporali ad spiritualem. Anima enim in sui natura integra & perfecta manens, quoties divina transgreditur mandata, quasi incurva ac deformis evadit ob rectitudinis privationem sibi inhærentem. Unde super illud Lucæ 10. *Plagis impositis &c.* dicit Glossa, *Peccatum vulnerat in naturalibus*. Sicut enim qui vulnus excipit in corpore, nullam sui partem amittit, sed continuitatis partium sustinet dispendium, adeo ut exinde minus habilis invenia. tur ad operandum; ita anima crebris reatibus obnoxia peccatorum minus habilis & idonea fit ad usum rectum rationis; non secus, ac mala valetudine corpus affectum. Quia enim homo innocentiam amittens, una principatum supra corpus & appetitum perdidit; ex conjunctione ipsius cum viribus inferioribus nata est condelectari illis; peccans proinde occasione inclinationis appetitus sensitivi ad suum delectabile & ex passione peccat, & ob infirmitatem, sive impotentiam delinquit. Ex eo enim quod aliud ab ipsa pellicit ad consentiendum malitiæ, hac extrinseca occasione accedente, proculdubio infirmior est ad resistendum illecebræ, & ideo peccatum ex passione, recte de naturæ infirmitate prodire dicitur, licet simpliciter & absolute voluntas posset illius inclinationi refragari, obviam ire & resistere & omnino non peccare.

2. dist. 42. q. 4.

Videndus Alensis 2. *p.* 145. *m.* 1. & 2.

2. dist. 7. §. *Contra secundam viam* n. 10.

2. dist. 37. *q.* 1. *n.* 10. *Collat.* 31. *n.* 6.

De his 1. *p.* *q.* 84. *art.* 7.

2. dist. 43. q. 2. n. 2.

Vide August. 83. *qq. q.* 26.

2. dist. 14. *q.* 3. *De Anim. q.* 18.

Ad argumenta; ad primum respondeo, quia motus appetitus sensitivi est naturalis, totoque impetu fertur in suum delectabile, voluntas illi unita, quia nata est condelectari sibi, quoties passio urget, minus est potens resistendi viribus inferioribus animæ deorsum trahentibus, ideo indulgens pravæ inclinationi partis sensitivæ, ex infirmitate, dicenda est peccare, ut dictum est *in solutione*.

Ad secundum patet *ex dictis*. Simpliciter enim posset voluntas non condelectari appetitui sensitivo, sed ex quo infirma effecta est per originale peccatum, & ob actualia crimina gravius vulnerata, ideo pronior invenitur ad prosequenda quæ arrident appetitui sensitivo. Inde enim factum est, ut arduum sit, & difficultatibus plenum voluntati tendere in bonum honestum, obsistente appetitu irrationali, qui suapte natura toto conatu inhiat & fertur in oppositum boni honesti, saltem quoad aliquam circumstantiarum.

3. dist. 33. n. 17.

ARTI-

ARTICULUS IV.

Vtrum amor sui sit principium omnis peccati.

Doctor locis in margine cit S. Thom. 1. 2. *q.* 77. *art.* 4.

Videtur amor sui haud esse principium omnis peccati. Etenim Magister 2. *dist.* 42. *cap. Modi autem*, scribit, Augustinus tradit super illum locum Psalmi 75. *Incensa igni & suffossa*, his duobus modis omnia peccata mortalia includi, & *incensa igni*, ea dicit, quæ cupiditate male incendente oriuntur: *Suffossa* vero, quæ ex timore male humiliante proveniunt. *Quod est*, inquit Magister, *quando quis cupit non cupienda vel timet non timenda*. Igitur peccatum omne ortum non trahit ex sui amore.

3. dist. 29. §. *Ad oppositum*. Præterea, Quod injunctum est homini ut faciat, esse sibi non potest propria causa peccati. Sed lege divina præcipitur homini; *Diliges proximum tuum, sicut te ipsum* Matthæi 19. ergo cum homo se ipsum diligere teneatur, fieri non potest ut hac ex dilectione oriatur omne peccatum.

Præterea, Etsi frequenter peccet homo, inordinate seipsum diligendo; ita quoque frequenter fit, ut delinquat ob inordinatum amorem erga alterum, ergo absolute dici non potest, omne hominis peccatum ortum trahere ex sui amore.

2. dist. 6. q. 2. Contra Augustinus 14. de Civit. cap. ult. *Duo amores fecerunt duas civitates: Civitatem Dei, amor Dei, usque ad contemptum sui. Civitatem diaboli, amor sui, usque ad contemptum Dei*. Cum igitur peccatum omne spectet ad Civitatem diaboli; cujus cives divina sententia censentur quotquot in lethale peccatum labuntur; profecto ejusmodi omnes actus pravi de inordinato sui amore oriuntur.

2. Ubi supra §. *In ista quæstione*. Respondeo dicendum, sui inordinatum amorem, esse principium omnis peccati. Declaratio: Universim duplex est actus voluntatis qua primo, & per se peccatur scilicet, *velle*, & *nolle*: *nolle* siquidem actus positivus voluntatis est, quo aversatur fugitque disconveniens; uti per *velle* acceptat, & vult prosequutionem objecti convenientis. Idque adhuc est duplex, alterum nempe amicitiæ, quo adhæret objecto propter se ipsum, suique perfectionem ac bonitatem; alterum concupiscentiæ, quo concupiscitur aliquid ei quod propter se amatur.

Pulcherrima declaratio Doctoris ostendentis radicem primam peccatorum omniũ esse inordinatum amorem sui.

Nolendi autem actus nequit exire a voluntate, quin necessario aliquod *velle* præsupponat; a nullo quippe refugio neque quidquam arceo, nisi quia stare nequit cum aliquo, quod veluti conveniens accepto, & rursus nulli concupisco bonum, nisi quia id amicitiæ amore diligo. Amatum enim respectu concupiti, est quasi finis, cui bonum optatur, & propter ipsum in se concupiscitur sibi bonum. Quoniam igitur finis voluntatis habet primam rationem objecti voliti, evidens est, *velle* amicitiæ præcedere ipsum *velle* concupiscentiæ.

Est idem ordo in actibus elicitis voluntatis, ac in his, qui ab ipsa imperantur. Constito de processu horum actuum voluntatis, eodem modo se habere probantur, cum voluntas iis mediantibus inordinate se gerit & peccat. Nam nullum *nolle* est primus actus obliquus intellectivi appetitus. Nam in nullum *nolle* exit, nisi in virtute alicujus actus volendi, & respectu voliti, cui est incompossibile id, quod nolitione repellit, aversatur & fugit. Si autem illud *velle* foret ordinatum, accipiendo objectum debite circumstantionatum, *nolle* quod habetur ut sequela illius, pariter esset sibi ordinatum. 1. dist. 1. q. 5. n. 4. Nam si ordinate amo id, cui bonum concupisco, ordinate pariter odio prosequor ea, quæ impediunt assequutionem boni concupiti. Necessario igitur primus actus inordinatus voluntatis, est primum *velle* amicitiæ respectu ejus, cui concupiscuntur bona. Itaque peccator inordinate sibi aliquid concupiscens, vel odio prosequens, ideo peccat, quia ultra modum & omnino inordinate se diligit, nam objectum actus sui prosequitur amore concupiscentiæ; aliquid aliud ergo amet oportet amore amicitiæ, ut expositum est. Illud autem aliud est ipsemet, cui ut amato amore amicitiæ concupiscit externum bonum circa quod peccatur. Inordinatus igitur amor sui, est radix omnis peccati; quod erat declarandum.

Ad argumenta. Ad primum patet ex dictis. 3. dist. 29. §. *Ex dictis*. Nam seu peccetur cupiditate inflammante, seu ex timore eorum, quæ vere nocere non possunt; est quia tunc peccator inordinate se diligit amore amicitiæ; ideo quippe cupit sibi delectabilia, & per pusillanimitatem cedit iis, quæ pertimescenda non essent, de nimio igitur, inordinatoque sui amore nascitur omne peccatum.

Ad secundum respondeo, dilectionem quam quisque sibi ac proximis impendere tenetur, in hoc consistere, Sicut charitas est principium tendendi in Deum actu directo, & præterea reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum, ita quoque est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, ut diligat ipsum; igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum; quod faciens diligit se, quia amat bonum justitiæ sibi; atque ita post Deum quisque tenetur diligere se ex charitate; & consimili ratione proximum diligere tenemur. Quæ dilectio utique rectissima est atque ordinatissima. Sed evidens est quemque ab hac rectitudine excidere mox ac nimirum diligit se, quia tunc aliqua creatura fruitur, cui scilicet concupiscit aliud bonum a Deo, non quasi per conversionem ad bonum commutabile formaliter offendatur Deus, sed quia inhæret illi præter ordinem a Deo institutum, ut ait August. 12. *de Civit. cap.* 8. 2. dist. 37. q. 1. n. 7. & 9.

Post Deum quisque tenetur diligere se ex charitate, & in quo is amor consistat.

Ad tertium patet responsio *ex dictis*. Nam voluntas seu diligat naturam cujus est, seu alium inordinate amet vel odio habeat, id amore sui facit, quia amor concupiscentiæ sequitur ad amorem amicitiæ, tam in processu volendi, quam nolendi.

ARTICVLVS V.

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 77. *art.* 5.

Videntur minus convenienter poni causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ, siquidem secundum Apostolum 1. ad Timotheum cap. ult. *Radix omnium malorum est cupiditas*. Si Mag. 2. dist. 42. cap. *Ex superbia*.

omnium

omnium radix malorum, ergo & superbiæ vitæ. Cupiditas igitur magis quam superbia vitæ erat enumeranda inter causas peccatorum.

3. dist. 34. n. 15. Præterea, Ut concupiscere est appetere conveniens secundum affectionem commodi, ita concupiscentia est appetitus objecti delectationem afferentis: sed contingit hominem delectari non tantum per visum, sed etiam per tactum, & gustum; ergo deberet computari inter causas peccatorum etiam concupiscentia gustabilium, tangibilium, & ejusmodi.

Præterea; Sicut contingit hominem peccare ex inordinata concupiscentia boni delectabilis, ita pariter frequenter peccat ex inordinata fuga mali. Illa autem in enumeratione causarum peccatorum, non fit mentio hujus causæ, vel radicis peccatorum; ergo videtur insufficiens.

3. *ubi supra*. Contra, 1. Joannis, cap. 2. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum aut superbia vitæ*; ubi, secundum Sanctos nomine *mundi* Scriptura Divina significat amatores *mundi*, legisque divinæ transgressores.

2. dist. 6. q. 2. n. 17. Respondeo; dicendum, revera peccata, quibus plerumque homines peccant, sub illo ternario contineri. Ad cujus evidentiam sciendum, appetitus intellectivi, quatenus sensitivæ virtuti est conjunctus, duo esse primo appetibilia, & 3. dist. 34. 6. *Ulterius ad videndum*. concupiscibilia, suntque honor, & voluptas, vel delectatio proprie accepta: Bonum quippe utile, qua tale, esse nequit primum motivum ad concupiscendum; non enim appetitur nisi in ordine ad aliud. Ut ergo naturæ rationali obiicitur bonum delectabile ac inordinate in illud fertur atque appetitui sensitivo complacet, cui ejusmodi delectabilia maxime arrident, per carnis concupiscentiam peccat, cujuscumque generis tandem 2. dist. 6. q. 2. *In arg. principal. & responsis ad eadem*. fiant ea peccata. At appetens inordinate honorem, propriamque excellentiam, quod appetere, est passio irascibilis; is inordinatus motus animi de superbia vitæ procedere intelligitur. Scribit enim August. 14. de Civit. cap. 13. *Quid est superbia, nisi perversæ celsitudinis appetitus?*

Verum ad concupiscentiam oculorum spectant omnes inordinati appetitus pulchri visibilis, cujusmodi sunt divitiæ aliaque id genus. Sed hæc concupiscentia oculorum esse non potest prima, loquendo de divitiis, ut sunt bonum utile, non delectabile. Quatenus enim spectare possunt ad bonum delectabile, sic pertinent ad genus primo appetibilium, & subinde possunt primo concupisci, non secus ac cætera pulchra visibilia. Distinguendo igitur inter bonum utile, & delectabile, apparet ex tribus prædictis radicibus vel causis oriri peccata, quibus vulgo peccatur inter homines.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, radicem primam omnium omnino peccatorum, aliam esse non posse, quam inordinatum amorem sui. Inde enim profecto fit, ut hæc aut illa inordinate nobis vel aliis appetimus. Recte enim atque ordinate diligens se & reliqua omnia, juxta dictamen rectæ rationis appetat oportet. Cum ergo dicit Apostolus, *Radix omnium malorum est cupiditas*, non est putandum esse contrarium illi, quod scribitur Ecclesiast. 10. *Initium omnis peccati est superbia*, aut adversari enumerationi Joannis supra relatæ. Unde Mag. 2. *cit. dist. cap. ult*, ist hæc dicta expendens, dicit optime cohærere. *si genera peccatorum singulorum, non singula generum, utraque loquutione includi intelligantur: nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proveniat: nullum etiam quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum, qui ex cupiditate fiunt superbi; & aliqui ex superbia fiunt cupidi*. Hæc ille. Veruntamen sicut superbia non esset, ita nulla foret prava cupiditas, nisi inordinatus sui amor in male cupiente, vel superbiente præcederet; exinde ad proprias causas & radices reducendo inordinate concupita, inveniuntur esse, aut concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut perversus celsitudinis appetitus. Videndus *art.* 3. *q.* 63. 1. *p.*

Ad secundum dicendum; ea omnia spectare ad unum genus, quod est carnis concupiscentia. Siquidem peccat voluntas complacendo sibi de unione potentiarum sensitivarum cum propriis objectis, in ipsas potentias delectationes inducentibus.

Ad tertium patet ex dictis *art. præcedenti*. Nam nemo nolitione fertur in objectum disconveniens, nisi quia vult oppositum illius: sicuti nullus inordinate odio prosequitur quidquam, satagitque expellere impedimenta propriæ excellentiæ, nisi quia nimium amat æstimatque seipsum, volens inordinate aliis antecellere; ideoque uterque actus ad idem genus pertinet, quod est *superbia vitæ*.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2 *q.* 77. *art.* 6.

Respondeo, quoniam ad peccati rationem pertinet de libero peccantis arbitrio procedere, intantum ut hac notione sublata, nusquam intelligatur peccatum, nec quidquam imputabile ad culpam, consequens est, ut omne id, quod voluntarii imminuit naturam, diminuit quoque atque adimat de ratione imputabilis & peccati. *Passio autem est motus cujusdam appetitivæ virtutis, sensibilis in imaginatione boni & mali*. Mox enim ac bonum conveniens apprehenditur, vis appetitiva movetur erga illud atque afficitur sic, ut toto conatu inhiet possessioni illius. Non enim est in ipsius potestate cohibere hunc motum, potest tamen moderari per appetitum intellectivum, vel avertendo ab objecto immoderate delectante, vel obiiciendo illi alia objecta, quorum est ordinatam efficere delectationem. 2. dist. 42. q. 4. Quodlib. q. 18. *art.* 3. 3. dist. 15. n. 10. Passionis notio quænam sit. 3. d. 33. n. 9.

Quapropter delectationes provenientes ab objectis ante usum liberi arbitrii, & inclinantes partem animæ superiorem ad condelectandum appetitivæ virtuti sensibilis, nonnihil videntur adimere de libertate appetitus intellectivi, licet simpliciter posset sensitivæ virtuti refragrari, & nusquam assentiri; Stante tamen naturæ corruptæ pronitate ad malum, ea de causa peccantes, & occassione sensitivi appetitus, superiorem animæ partem ad sibi condelectandum pellicentis, & tantum non trahentis, recte dicuntur ex infirmitate peccare ut *art.* 3. expositum fuit: & ideo dubitari non potest, quin ejusmodi divinorum mandatorum transgressores levius peccent, ac si talis causa & occasio abesset concupiscendi vel irascendi, conveniens prosequendi vel fugiendi disconveniens. Ex gravi passione peccantes levius deficere dicendi sunt.

Veruntamen is motus appetitivæ virtutis sensi-

sensibilis non semper prævenit liberum motum voluntatis, quæ subinde voluntas ad peccandum inclinatur, sed etiam sequitur aliquando; tunc ergo quoniam nihil operatur in diminutionem usus libertatis, nec levius efficere potest peccatum, imo e converso res se habet, quia tunc effectus sunt indicia gravioris peccati. Libera enim voluntatis operatio est, quæ jubens imaginationem boni vel mali, excitat atque movet virtutem appetitivam ad acrius prosequenda convenientia, atque impensius inhærendum delectabilibus, vel ad tristia fugienda, vel repellenda per vires irascibilis, quæ sunt impedimento concupiscibili; Et sicuti passiones doloriferas actum virtutis consequentes, ut in Sanctis Martyribus, sunt majoris meriti, ac actus virtutis præcise, qua eliguntur & non sustinentur; ita majori culpæ vituperioque est obnoxius ille, qui de imperio actus pravi & inordinati subiicitur passionibus delectationis, vel iracundiæ. Hæ igitur non diminuunt, sed omnino augent gravitatem peccatorum.

4. dist. 20. q. un. n. 11.

Quando passiones augent peccatorum gravitatem.

ARTICVLVS VII.

Vtrum passio totaliter excuset a peccato.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 77. *art.* 7.

RESpondeo, Aut passio privat usu rationis eum, quem afficit, aut talem usum diminuit tantum. Si passioni subjectus obinde non sit compos rationis, dicendum, tunc abesse omnino peccatum, ut *art.* 3. *quæstionis præcedentis* de ignorantia dictum fuit. Haud enim imputari potest ad culpam alicui actus, qui non est in potestate ipsius. Quare furiosi & amentes nulla experientes lucida intervalla, in quibus utantur ratione, actus pravos repræsentantes non peccant, quia exeunt in illos & trahuntur apprehensione boni vel mali more brutorum. Quare si dum compotes sunt usus rationis eadem faciunt sine dubio peccare sentiendum est.

4. dist. 4. q. 4. n. 2. & dist. 42. n. 4.

Atque eadem est ratio de illo, qui ebrius efficitur. Nam ebrietas adimit usum rationis. Sed notandum, ebrio imputari debere ad culpam actus inordinatos, si intelligens se ob pravam consuetudinem fore ut inebrietur, pergit tamen pergræcari, nec abstinet a compotationibus vini vel aliorum liquorum, qui mentis usum impedire solent. Huic enim causa obliquarum operationum voluntaria est, & si actus ipsi exeant ab eo qui sui compos non est; ac propterea obnoxius culpæ, & detrimentis illatis efficitur, si forte sequuta sint atque subinde sarcire tenetur.

4. d. 6. q. 5. §. *Ad secundum principale.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

QVoniam præsens quæsitum qua in terminis, qua in æquivalenti expensum fuit supra q. 74. *art.* 4. hic nihil supra occurrit addendum.

Videndus Mag. Slensis. 2. *p.* q. 245. *m.* 4. *a.* 2. Sed & Mag. Hiquæus supra q. 10. *dist.* 49. *a. a. n.* 78. *& seqq.*

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI, QUÆ EST EX MALITIA

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare.
II. Vtrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.
III. Vtrum quicumque peccat ex certa malitia peccet ex habitu.
IV. Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam ille, qui peccat ex passione.

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis peccet ex certa malitia.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 78. *art.* 1.

2. dist. 43. q. 2.



IDETVR fieri non posse ut aliquis peccet ex certa malitia. Nam secundum Dionysium 4. de divinis Nom. *Nullus ad malum intendens operatur.* Sed peccans ex certa malitia, ipsum malum in se unice intendere videtur; ergo non contingit, aliquem peccare ipsa sibi præstituta malitia.

Præterea, Ex certa malitia peccantes, intelliguntur probe nosse ipsius malitiæ rationem, eamque præcise spectare: Sed *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum 3. *Etich. cap.* 3. ergo peccantem latet saltem aliqua conditio malitiæ, loco cujus apprehenditur aliquid boni; non peccat igitur intuitu solius malitiæ.

2. dist. 7. *In argum. principalibus.*

Præterea, Malitia ipsa peccatum sit oportet; inde enim sit, ut absit rectitudo & bonitas moralis actui humano, qui malus est: Si ergo quis peccat de certæ malitiæ affectu, ex peccato utique delinquere posset, & eadem est ratio de priori peccato, & sic in infinitum.

Contra, Isaiæ 3. *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Cum ergo

3. dist. 38.

ergo malum sit publicare malum, ea malitia addita interiori peccato, ex industria superadditur; contingit ergo per certam malitiam peccare, quales sunt illi, *quibus* (ut inquit Mag. 2. dist. 43. cap. 1.) *placet malitia propter se, sicut piis, bonitas*.

(a) Respondeo dicendum, contingere hominem ex certa malitia peccare. Ad cujus intelligentiam, sciendum, nomine *peccati* significari aversionem a Deo, & conversionem ad Creaturam; & quia utrumque per actum voluntatis exercetur, id contingere & fieri primum non potest actu nolendi, sed magis volitione. Est autem velle duplex; nam aut volumus vel amamus aliquid amore amicitiæ, qui est propter se, seu propter amatum; vel amore commodi, qui est propter aliud; ex quo fit ut magis ametur quod diligitur amore amicitiæ, quam quod commodi affectu prosequimur. Et aliquando quidem evenit, ut ex præcedente rationis perturbatione homo a Deo avertatur & peccet, uti ira inflammati prorumpunt ad ulciscendas injurias præter & contra rationis ordinem, commodum inde reportare arbitrantes, de inordinato enim amore, quo se ipsos diligunt, cupiunt ulcisci illatas injurias. Aliquando etiam de inclinatione sensitivi appetitus in propria delectabilia transgrediuntur divina mandata. Et interdum denique propter ignorantiam juris vel facti vel circumstantiarum, vel ducti ratione errante, delinquunt. Omnibus his modis quoties accidit aliquem labi in peccatum, non intelligitur ex certa malitia certaque scientia & studio deliquisse. Is ergo tantum ex certa malitia vel industria peccat, qui nulla precedente perturbatione, vel passione, aut ignorantia in ratione, mavult divina contemnere mandata, quam obsecundare legis præceptis. Nam quamtumvis intelligatur voluntas creata velle non posse malum sub ratione mali, cum objectum specificum volitionis vel amoris sit præcise bonum, seu verum, seu apparens, ut malum nolitionis, & odii; adhuc tamen pro sui dominativa potestate, & libertate, citra ullam passionem in appetitu sensitivo, & errore in ratione, potest inordinate diligere creaturam, & frui utendis per summam perversitatem. Ibi enim est tunc plenissima ratio peccati; quia nihil aliud occurrit pelliciens voluntatem ad malum, sed pro innata libertate, sine extrinseca occasione eligit sibi malum velle. Tali ergo in casu ex malitia seu de industria & certa scientia peccat; non tamen ex malitia, quin ita dilinquentis voluntas tendat, prosequaturque malum sub ratione mali, ut explicuimus supra, *q.* 8. *art.* 1.

Ad argumenta. Ad primum concedimus, malitiam & peccatum, quod formaliter est negatio rectitudinis & bonitatis, esse nequire objectum dilectionis, vel prosequutionis. Quare peccantes ex malitia, quibus nempe placet malitia propter se, ut piis bonitas, non afficiuntur ad eam prosequendam ab ipsa deformitate, quam præcise odisse possunt, sed ex aliqua alia ratione boni, aut veri, aut apparentis, & nulla passione pulsati eligunt sibi malum velle & exire in actum, cui annectitur peccatum.

Ad secundum respondeo, Dictum Philosophi esse intelligendum de ignorantia concomitante actum peccandi in casu de quo agitur. Sic enim peccasse videtur Adam, quem non latebat divinum mandatum, sciebatque se peccaturum, si uxori pellicienti ad edendum de fructibus vetitis assensum præbuisset; videtur ergo citra passiones ullas voluntatem ejus allicientes, elegisse legis divinæ transgressionem. Non extitit tamen causa movens malitia ipsa, nec per ignorantiam assensum præstitit, sed ne uxorem contristaret. Hæc omnia nihilominus comitabatur ignorantia pœnarum subeundarum; qua etiam ignorantia laborant omnes peccantes etiam ex certa malitia, & nulla exteriori occasione exciti, sed solum de affectu pravitatis mala agere eligentes.

Ad tertium respondeo, Supra *q.* 75. *art.* 1. declaravisse peccatum, eo modo, quo per causam fit, a bona causa originari, quæ est creata voluntas deficiens ab ordine sibi ab superiore voluntate præscripto. Quum ergo quis de industria certaque malitia & scienter peccat, sua ipsius voluntate bona a Deo condita evenit, ut eligat actum inordinatum ponere, cum posset contrarium facere; in ipsa ergo statur voluntate deficiente, etiamsi peccata ipsa, malæque electiones irent in infinitum; eorum enim eadem foret omnium causa, perpetuo manens, quæ fuit primæ transgressionis principium.

ARTICVLVS II.

Vtrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 78. *art.* 2.

Videtur, non omnes, qui ex habitu in pravas exeunt operationes, ex certa malitia peccare. Nam de habitu procedentes actus sunt similes illorum, unde habitus inductus fuit. Sed actus habitus vitiosos gignentes, non semper de certa scientia, industria, & malitia propter se procedunt; ergo nec actus, qui secundum hos habitus eliciuntur, ex certa malitia fieri dicendi sunt. Prologi q. 4. n. 21.

Præterea, Peccantes ex certa malitia, gravissime peccant; fieri autem potest, ut quis acquisierit habitum jocose mentiendi; ergo si is agens secundum habitum, ex certa malitia peccaret, magnam inferret Deo offensam; atque ita peccata, quæ venialia censentur, magis mortalia dicenda forent.

Præterea. Unicuique est delectabile operari ex habitu, quem sibi comparavit. Sed contingit peccantem ex habitu vitioso, dolere super male factis per habitum: ergo is ex certa malitia non peccat, sed magis ex passione vel infirmitate. 1. dist. 17. q. 3. n. 6.

Contra, Peccare ex certa malitia, est eligere malefacere, citra passionem in appetitu, & ignorantiam in ratione; eligit autem quisque id in quod per habitum propendit, est enim habitus

(a) 2. dist. 43. q. 1. & dist. 21. q. 2. Videndus Mag. Alensis 2. *p.* *q.* 145. *m.* 1. quem S. Thom. *hic*. Bonaventura 2. *dist.* 43. *art.* 3. *q.* 2. Richàrdus, ibidem *art.* 1. *q.* 1. Scotus atque Durandus sequuntur, exprimuntque. Hæc ex Augustino, 83. qq *q.* 26. & Philosopho 5. *Ethic. cap.* 14.

Videndæ notationes Vasquesii super *hunc articulum* Valentia *q.* 8. *de peccatis p.* 1. putat Philosophi dictum *omnis peccans ingorans* debere intelligi de ignorantia, vel errore practico, qui consistit, ait, in hoc, quod ratio imperio suo practico voluntati minus bonum præ majori proponit amplectendum, quod rationis imperium est falsum, & erroneum practice. Hæc ille sed Mag. Scotus hoc rationis imperium non recipit, statuens solius voluntatis esse sibi aliisque imperare, & sua sponte etiam, procul passionibus, eligere malum posse, & minus bonum, neglecto potiori a ratione prævisum.

tus quoddam pondus habenti; ergo ex habitu peccantes ex certa malitia peccant.

1. dist. 17. q. 2. §. Tertio modo. Respondeo, revera ex habitu eligentes malum ex certa malitia peccare. Sed intelligendum, quamvis habitus dicatur causa partialis activa respectu actus, esse nihilominus causam secundam, utique primæ, quæ est potentia, subservientem. Quæ causa prima, etsi simpliciter non indigeat habitu ad operandum, minus tamen perfecta erit ipsius operatio sine habitu agentis. Potentia igitur utitur habitu quum eo ornatur & non e converso. Hinc recte dicit Philosophus 3. *Etich. cap.* 3. Habitum esse, quo utimur cum volumus. Quapropter quicumque habitus vitiosus cujuscumque intensionis suo pondere trahere non potest voluntatem ad peccandum, nisi ipsa sua sponte assentiatur; & pro prava consuetudine operetur. Sic enim intellectivo appetitui sua manet potestas, ut contra habitus inclinationem operari queat, & per contrarios actus niti in habitus destructionem. Quocumque ergo habitu vitioso, voluntatem ad actus malos trahente, seu inclinante, ipsa potest in contrarium conari & elicere actus virtutis, sequendo dictamina rectæ rationis conformia principiis practicis, circa quæ viator sui compos non potest errare. Et præterea, stante habitu incontinentiæ, potest etiam peccare ex passione iracundiæ, vel per ignorantiam; quæ interim peccata ex habitu non procedere supponimus. At quoties labitur in actus incontinentiæ per habitum, oportet ipsum ex certa scientia & malitia peccare; tunc enim non est passio in appetitu sensitivo, quia operatur juxta habitus inclinationem, intellectivum appetitum afficientis, neque etiam est ignorantia, vel error in ratione; ex pura igitur libertate peccans, eligens malum velle de habitus instinctu, ex certa malitia peccat, quod erat declarandum.

[Margin: 1. dist. 3. q. 7. n. 10. — 4. dist. 14. q. 1. n. 6. — 3. dist. 36. art. 2. — 2. dist. 43. q. 3.]

Ad argumenta. Ad primum concedo, evenire posse, ut habitus vitiosi voluntati inhærentes sint ex passione vel ignorantia inducti; negandum est tamen, pariter actus de illis exeuntes poni ex passione vel ignorantia. Voluntas enim ex habitu peccans, pro dominativa sui potestate eligit sibi malum velle, sicque ex pura malitia oportet ipsam peccare. Nec propterea tamen alterius ac alterius rationis censendi sunt actus præcedentes habitum, ac ipsum subsequentes. Nam ad eandem speciem pertinent, quamvis sequentes habitum pejores sint illis, qui ex passione vel ignorantia processerunt.

3. dist. 39. n. 3. Ad secundum respondeo. Habitus vitiosus esse nequit deterior actibus per quos genitus est; nam ipse nullam gravitatem culpabilem præseferre potest præter illam, quam accipit ex actibus. Quoties ergo actus habitum gignentes sunt veniales, actibus de habitu illo procedentibus inesse nequit culpa mortalis.

Ad tertium patet ex dictis in *solutione*. Quia enim habitus inclinatio non trahit post se voluntatis arbitrium, sed magis subditur imperio illius, valentis uti habitu prout libuerit, inde fit, ut stante quocumque habitu, & malitia, quisque dolere possit, & pœnitere de male ab se gestis. Sicuti autem non dolet aliquis de malis, in quæ lapsus est per habitum ex cujus instinctu peccavit, ita nec sequitur propterea quod doleat de peccatis, ea per passionem & ex certa malitia fecisse quoties ex habitu peccat.

ARTICULUS III.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 78. *art.* 3.

Respondeo dicendum, haud oportere hominem ex malitia certaque scientia peccantem, de habitus inclinatione delinquere. Declaratio. Voluntas potest in actum rectum exire, etiam moraliter bonum, absque omni habitu virtutis in illum inclinante; ergo etiam potest in actum pravum, absque habitus ullius inclinatione, ac subinde peccare non solum polliciente passione, aut intellectu per ignorantiam errante; verum etiam ex certa malitia, & scientia malum eligendo. Probatio assumpti. Nam intellectus potest in rectum judicium nullo intellectuali habitu ornatus. Siquidem primus actus rectus intellectus, primaque recta voluntatis electio habitum omnem præcedunt, seu intellectivum, seu electivum, etsi non secundum quemcumque gradum. Siquidem ex eis generatur quicquid primo inest animæ de habitu: ergo ante omnem habitum rectum intellectus & voluntatis, intelligi potest, & debet primum prudentiæ dictamen, primaque recta electio. 3. dist. 33. 6. Ad quæstionem.

Et eadem ratione, quidquid inest de habitu vitioso de prima prava electione procedit: ex quibus electionibus obliquis tandem relinquitur habitus pravus in voluntate. Intellectu ergo recte dictante, & nulla sensitivi appetitus passione alliciente voluntatem ad peccandum, ipsa sibi eligere potest malum velle, seque ad actum pravum determinare, quo in facto est plenissima ratio peccati; quia nihil aliud occurrit, quo ad peccandum seducatur. Non est igitur voluntati opus habitu aliquo, ad hoc ut ex plena malitia peccet: licet quoties ex habitu labitur in peccatum, de malitia exeat in actum peccati. 2. dist. 43. q. 2.

Veruntamen Aliquibus hæc solutio declaranda videtur, ex eo quia voluntas aliter se habet ad bonum, aliter ad malum; ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium objectum; unde & omne peccatum dicitur esse contra naturam; quod ergo ad malum inclinetur, aliunde contingere oportet; & aliquando quidem evenit ex defectu rationis, cum ob ignorantiam peccatur: quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat quis ex passione. Et neutrum horum est ex malitia peccare. Sed tunc solum ex certa malitia quis peccare dicitur, quando ipsa voluntas ex se ipsa movetur ad malum: idque dupliciter intelligi potest. Vno modo per hoc, quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum; adeout secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens & simile aliquod malum; & in hac ratione convenientiæ, tendit voluntas quasi in bonum. Vnumquodque enim tendit in suum conveniens. Ejusmodi vero corrupta dispositio, vel est aliquis habitus acquisitus; vel est aliqua ægritudinalis habitudo. Alio modo contingit voluntatem ex certa malitia peccare, estque per remotionem prohibentis; ut cum amittitur spes vitæ eternæ, vel abest metus gehennæ.

[Margin: S. Thomæ sententia præsenti in articulo. — Difficile explicatu videtur Vasquesio hic qua ratione peccantes ex dispositione corrupta, dicantur a S. Doctore ex certa malitia magis quam ex passione peccare, reiicitque Thomistarum expositiones.]

Nos dicimus, vitium omne, & peccatum esse contra naturam, quatenus etsi arrideant af- 2. dist. 7. In argum. principalibus.

fectioni commodi, etiam ut sejungitur ab appetitu sensitivo; adversus tamen illa stat, & remurmurat affectio justitiæ, quæ est innata libertas; potens regulare commodi affectionem ad præscriptum regulæ voluntatis superioris; ut late declaratum fuit supra, *art.* 2. *q.* 71. Quare, quantumvis ipsa creata voluntas qua moderatrix affectionis commodi, perfectior ac nobilior sit se ipsa, ut est præcise intellectivus appetitus, quia secundum illam consentanee cooperari potest ad primam regulam, fierique justitiæ particeps; attamen suapte natura inclinatur ad sibi conveniens, & maxime ad maximum conveniens, quod ab se amandum & prosequendum est juxta regulas præscriptas a divina sapientia; peccatura si secus faciat. Quod ergo creata voluntas peccet & erret non est quærenda extrinsecus causa; non enim aliunde evenit, quam ob inclinationem intellectivi appetitus ad ea, quæ ut commodi affectioni convenientia, sibi obiiciuntur.

3. dist. 33. §. Tertia ratio. Non diffitemur interdum occasionem peccandi præbere, atque esse ignorantiam in ratione aut in parte sensitiva passionem, sed aimus, revera ex certa malitia quemque peccare, cum illæ absunt causæ occasionales, atque ipsa voluntas ex se movetur ad malum, propterea quod homini insit dispositio corrupta; quam corruptionem dispositionis nos attribuimus passionibus voluntatis ipsius, quibus passionibus esse voluntatem obnoxiam secundum se, & independenter a corpore, testatur Augistinus 14. *de Civit. cap.* 5. & 6. & ideo peccaverunt Angeli a corpore immunes, ideo peccavit Adam citra perturbationem rationis & passionem in appetitu. Et profecto in nobis hæc dispositio corrupta est & deordinata per carentiam justitiæ originalis, in Adamo corrupta non erat, sed potens deficere & corrumpi, ut eventus probavit. Atque hoc modo intelligimus, peccantes ex certa malitia deficere ad malum ob sui corruptam dispositionem; cui supervenire posse non negamus habitum acquisitum, vel etiam corporis ægram dispositionem, ob quam diversi ob diversa vitia inveniuntur proniores; & hi quoque de habitus instinctu in peccata labentes, ex certa malitia peccare, *articulo præcedenti*, declaravimus.

ARTICULUS IV.

Utrum ille, qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam qui ex passione.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 78. *art.* 4.

1. dist. 1. q. 4. Videntur peccantes ex certa malitia in minus grave peccatum labi præ illis, qui ex passione peccant. Etenim, quoniam ignorantia involuntarium efficit, ipsa plurimum diminuit excusatque peccatum. Sed peccantes ex certa malitia, grandi ignorantiæ subjecti probantur. Videntur enim ii malam existimationem habere de fine, quod est principium in operabilibus; ergo sicut errantes circa principia speculabilium majori involvuntur errore, quam qui decipiuntur circa conclusiones, ita peccans ex certa malitia majori laborat ignorantia, quam errantes per passiones. (2. dist. 27. n. 9. 3. dist. 28.)

Præterea, Quamvis non semper peccantes ex malitia, de habitus inclinatione peccent, nihilominus qui prorumpunt in actus inordinatos secundum habitum ex certa malitia delinquant oportet; ut in *antecedentibus* extitit declaratum. Atqui longe majus est pondus habitus intrinsecus voluntatem inclinantis, ac sit vis passionis extrinsecus voluntatem pellicientis ad peccandum. Cum igitur eo minus quis peccare intelligatur, quo fortior fuerit impellens ad actum, sequitur minori culpæ esse obnoxios ex certa malitia delinquentes, quam per passiones in prava opera prorumpentes.

Præterea, Peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, pariter eligit malum; alioquin non peccaret; ergo non minus delinquit ac ille qui peccat ex certa malitia.

Contra, ex dictis *art.* 5. *q.* 73. peccata carnalia sunt minoris culpæ coram Deo, quam spiritualia, cæteris paribus: Ex certa autem malitia in flagitia prorumpere spectat ad genus peccatorum spiritualium; ergo peccans ex certa malitia gravius delinquit præ illo, qui ex passione in peccata prolabitur. (De qua re supra q. 72. art. 1.)

Respondeo dicendum, peccatum ex certa malitia longe gravius esse peccato, quod patratur ex passione. Declaratio: Nam juxta dicta *in præcedentibus*, ex certa malitia transgredi divina mandata, est prolabi in peccatum nulla præcedente animi perturbatione, vel passione in appetitu inferiori, nec ignorantia in ratione; adeout ita peccantes ex certa scientia delinquant, vereque ipsis placeat malitia propter se, uti piis bonitas: quia vero evenire potest ut quis ex certa malitia peccet contra præcepta secundæ tabulæ; ideo exinde non sequitur ita peccantes involvi se peccato omnium gravissimo. Siquidem haud dubium, gravius peccaturum aliquem, si eligat pravitatem repræsentare aut velle, quæ contrariatur bonitati & rectitudini præceptorum primæ tabulæ. Ut enim illa obliquitas virtualiter avertit a fine, ita pravitas posterior a Deo avertit formaliter. Sed circa hoc non versatur præsens controversia. Sed ut comparatur certa malitia ad passionem. (2. dist. 43. q. 1. n. 5., & q. 2. n. 2.)

Itaque gravius peccare illos, quibus malitia propter se placet, quam qui labuntur impulsu passionum, ex eo patet, quia quantum prona est voluntas condelectari appetitui sensitivo, & fugere atque aversari illa, quæ sunt eidem disconvenientia, tantundem videtur imminui & frangi robur ejus ad resistendum illecebræ; peccans ergo passionibus non pulsatus nec ignorantia in ratione præcedente, ex mera sui libertate citra omnem extrinsecam occasionem eligit sibi malum velle; est ergo tali in facto plenissima ratio peccati, idest procedens de plena nec ullatenus obumbrata aut imminuta ratione libertatis, gravius igitur peccat, quam ubi quis labitur propter ignorantiam, vel passionem pulsantem ac allicientem; Nam tunc non elucet adeo integra, nec tantisper imminuta liberi arbitrii potestas, eo modo quo esse potest in statu naturæ destitutæ. Sed videndus *cit. art.* 3. *q.* 73.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, eos qui ex malitia peccant, nulli subesse ignorantiæ, nisi illi quæ peccatum omne concomitatur Nec latet ipsos, quod eligunt faciendum & facto aggrediuntur, esse malum. Eligunt tamen, quia tali præditi sunt potestate, & cum possent & deberent eligere virtutem, malunt vitium amplecti; etiamsi nulla premantur perturbatione, ignorantia, aut passione alia secundum partem inferiorem. Quare volitio hæc finis, sequens per eam ejus finis apprehensionem, non dicitur (2. dist. 6. q. 1. n. 4.)

nec

2.dist.21.q.2. 3. dist.33. n. 4. nec tegitur errore aliquo circa id, quod eligitur, sed est talis, quia ad ipsam voluntati se determinare placuit.

Ad secundum, negandum est, eos, qui ex malitia peccant, oportere de habitus inclinatione & pondere exire in actum pravum, ut *art. præced.* dictum fuit. Verum est tamen per habitum in flagitia ruentes, ex certa scientia & malitia delinquere. Cum ergo dicitur fortior est impetus de habitu procedens, quam sit passionis robur ad peccandum allicientis; ergo minus videntur peccare illi, quam isti; Responsio: Nemo sibi habitum acquisivit, nisi voluntarie, atque ita habitus est liber in causa. Et præterea etiam in effectu, cum quisque habituatus suo habitu uti queat, cum voluerit. At non ita adhibere potest, & flectere mox ut voluerit, & quo voluerit appetitum sensitivum; ipse enim est quidem obedibilis rationi, sed nequaquam persuasibilis a ratione, ideo concupiscentiæ vires difficilius superantur; quia de nostro contra nos vires accipiunt, stante potissimum voluntatis pronitate ad complacendum sibi de convenientibus appetitui sensitivo. His ergo de causis minus graviter peccant qui secundum passionem in culpam incidunt, quam qui ex certa scientia, nullis pressi passionibus, sibi malum velle ultro eligunt.

Ad tertium dicendum, peccare ex certa malitia, aliud non esse quam sua sponte velle, eligere malum. Sed peccatum propter passionem fieri, eo quod quis ex passione inducatur ad electionem mali, a qua electione abstineret, is si extra passionem constitutus inveniretur. 2.dist.43. q.2.

QUÆSTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et primo ex parte Dei. Secundo ex parte diaboli. Tertio ex parte hominis.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum Deus sit causa peccati.
II. Vtrum actus peccati sit a Deo.
III. Vtrum Deus sit causa excæcationis, & obdurationis.
IV. Vtrum hæc ordinentur ad salutem eorum, qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit causa peccati.

Doctor 2. dist. 37. q. 2. §. Ad solutionem, *in Report.* ibidem, q. 2. *S. Thom.* 1.2. *q.* 79. *art.* 1.

Videndus *art. 9. q. 19. part. p.; & art. 4. q. 105.*



IDETVR Deus esse causa peccati. Etenim cujuscumque effectus causa inferior potest esse principium, & superior causa in eundem influat oportet, ut causa. Quicquid est enim causa causæ, est causa causati. Voluntas creata, quæ respectu Dei est causa inferior, cum ipsa a Deo sit, est causa peccati, ergo & Deus.

Responsio: Creata voluntas non statuitur peccati causa quatenus est a Deo, sed in quantum est ex nihilo; propterea enim a recto ordine deficit. Contra, Deus magis coagit causæ activæ creatæ superiori, quam inferiori, cuique enim præstat concursum suum juxta propriæ naturæ exigentiam. Sed causa prima sic coagit naturæ, ut nihil fit in natura, cui Deus non coagat; ergo ita cooperatur voluntati, quæ est causa longe naturali præstantior, ut nihil sit volitum, cui Deus non coagat in volendo.

Præterea, Actus substratus peccato in voluntate a Deo est: igitur Deus est causa peccati. Hæc illatio est manifesta: nam creata voluntas exinde obnoxia peccato fit, & peccat, quia efficit actum deformitati substratum. Siquidem juxta Dionysium, cap. 4. de Divin. Nom. *Nullus ad malum aspiciens omnino operatur.*

Probo igitur antecedens primo: quia actus cui annectitur obliquitas; est aliquod ens, & non a se; ergo ab alio, & potissimum a Deo. Deinde dare eleemosinam, prædicare Christum, ejusque legem, repræsentare miracula, filios gignere, & ejusmodi, sunt opera ejusdem rationis in *esse* naturæ, seu bene, seu male moraliter fiant; ergo horum actuum est causa ejusdem rationis; quantum ad *esse* naturæ ipsorum. Deus autem est causa illorum, quoties bene moraliter fiunt; ergo etiam quum homo in illos exit contra Dei legem, & dictamen rectæ rationis. Denique probatur per illud Isaiæ 10. *Nunquid gloriabitur Securis?* estque sermo de Senacherib. ubi glossa: *Sicut instrumenta per se nihil possunt, ita Senacherib nihil per se potuit contra Judæos.* Erat igitur instrumentum Dei in illo actu, & tamen mortaliter peccasse patet ex *cap.* 14. *præcitati libri.*

Præterea, Tantum malum est privatio gratiæ in se & in natura illa, cui aufertur, quantum est privatio rectitudinis justitiæ, quæ actui inesset: Sed Deus esse potest causa immediata privationis gratiæ, imo talis est, quandocunque gratia annihilatur: ejus solius est enim aliquid annihilare, & maxime illud, quod ipse immediate conservat. Sicut igitur non conservando gratiam, est causa annihilationis ejus, ita non agendo, videtur esse causa carentiæ rectitudinis in actu elicito. *Secundum principale.*

Præ-

Præterea, *Quamvis nullo homine ſapiente auctore fiat alius homo deterior* ut ait Auguſtinus 83. *qq. q.* 3. propterea quod tenetur agere conſentanee ad mandata divina, a quibus deſciſcens, evaderet inſipiens. Attamen in Dei poteſtate eſt libere cooperari voluntati creatæ ad bene agendum, vel non cooperari: ergo ipſo recte monente, poterit non cooperari voluntati creatæ: quo in facto ipſa peccabit. Ejus autem obliquitatis cauſa eſt voluntas prima, quæ ſecundæ cooperari noluit pro ſui ſuprema dominativa poteſtate.

Confirmatur, Quemadmodum Deus tanquam prima cauſa, prius naturaliter agit ad actionem rectam, quam creata voluntas, ita in factis pravis videtur Deus prius non agere, quam creata voluntas non agat; Eſt igitur tunc prima cauſa autrix ejus obliquitatis.

Contra, Auguſt. 83. *qq. q.* 21. probat ex ſententia, Deum non eſſe mali ullius authorem, eſt enim auctor omnium, quæ ſunt; peccare autem deficere eſt; quare ad illum pertinere non poteſt id, per quod tendit natura creata in non *eſſe*. At eſſe, & in nullo deficere, bonum eſt. Cum igitur malum ſit deficere; utique illum quem *non eſſe* non pertinet, cauſa deficiendi exiſtere non poteſt, quia eſſendi cauſa eſt. Boni igitur tantummodo cauſa eſt, & propterea ipſe ſummum bonum eſt.

(a) Reſpondeo, dicendum, Deum mali cauſam & authorem peccati nec eſſe, nec dici poſſe; ſed in illud influere præciſe voluntatem creatam a recto ordine deficientem, eique propterea malitiam omnem attribuendam eſſe, ab ea quippe eſt. Declaratio: Ad rationem formalem peccati neceſſario intelligitur ſpectare averſio ab ultimo fine: atqui fieri non poteſt ut Deus a ſe avertatur formaliter: Hoc enim eveniret ſi ſeipſum ſumme & ordinate non diligeret, & cum omnibus circumſtantiis requiſitis. Impoſſibile eſt autem voluntatem infinite rectam infinitum amorem ſummo bono non impendere; ergo Deus a ſe formaliter averti non poteſt. Sed ne virtualiter quidem: quia nihil aliud a ſe eſt ſibi neceſſarium ad ſeipſum diligendum. Quodcumque enim aliud a ſe eſt, quia ab eo volitum; opus proinde ſibi non eſt alio a ſe, ut ſe ipſum intenſiſſime amet. Nec ferri poteſt in alia a ſe per proſequutionem alio modo, ac ipſa ſint volenda. Nam Deus vult omnia propter ſe, uti natura ipſorum poſtulat, cujus gratia condita fuere. Unde ſcriptum eſt. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*. Proverb. 16.

Ad intelligendum autem qua ratione, concurrente Deo cum creata voluntate ad omnes ipſius operationes, de una tantum & non ex altera cauſarum procedant opera peccaminoſa, ſic ut ſecunda cauſa non item prima auctrix peccati dicatur, & ſit. Sciendum, quotieſcumque duæ cauſæ partiales concurrunt ad effectum communem, incidere poſſe ac ineſſe effectui defectum, propter defectum alterius cauſæ dumtaxat, reliqua in omnibus recte ſe habente. Exemplum. In ſententia probabili aliquorum, ad volitionem concurrunt ut cauſæ partiales intellectus & voluntas; ſtante ergo rectiſſima intellectus cognitione eſſe poteſt defectus in actu volendi, oblique & non ſecundum rectam rationem voluntate eligente. (a)

Itaque ſupponendo ad *velle* voluntatis creatæ influere voluntatem divinam, perinde ac creatam, citra ullum inconveniens effectus utrique voluntati communis eſſe poteſt alicui defectui obnoxius, propter alterius cauſæ obliquum influxum; ea ſcilicet ratione, quia cauſa deficiens valeret quidem tribuere actui ſuo rectitudinem, prout præſtare tenetur ex lege altioris poteſtatis, & tamen non dare mavult. Altera autem cauſa etſi dare non teneatur actui rectitudinem, nihilominus quantum eſt ex parte ſui elargiretur rectitudinem, ſi creata voluntas illi vellet cooperari. Univerſaliter enim (b) quicquid Deus dat antecedenter, id ipſum ſubinde tribueret conſequenter, niſi impedimentum obſiſtentemque obicem impendendæ beneficentiæ inveniret. Condendo enim voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta quæcumque cadunt ſub ipſius poteſtatem: propterea igitur quantum eſt ex parte conditoris dedit rectitudinem omni actui ipſius, ac de facto ex conſequenti daret, ſi eadem voluntas, quantum ipſius intereſt actum quemcumque juxta rectum rationis dictamen eliceret. Eſt igitur defectus in effectu duarum cauſarum, non quia deficiat cauſa ſuperior ex parte ſui, ſed quia inferior illi cooperari non vult, ut poſſet & deberet.

(a) Sciendum, Hæreticos, ſeu antiquos, ſeu modernos, dixiſſe Deum eſſe quidem cauſam peccatorum, qua obtenderent excuſationes in peccatis. Sed ipſum haud preinde peccare; quod evidenti ratione oſtendunt hic S. Thomas & Doctor. At dogma fidei eſt Deum noſtrum nolle iniquitatem, imo odio illi eſſe impium, & impietatem ejus. Dificile tamen eſt explicatu qua ratione Deus dici nequeat, nec ſit cauſa peccati, cum ſit cauſa prima, per prius ſubinde influens in omnem effectum cauſarum ſecundarum. Quidam Theologorum (de quo actum 1. *p.q.* 105. *art.* 4. & 5.) ut ab hac ſe expedirent difficultate, negarunt Deum concurrere cum operationibus cauſæ liberæ, ſed inde ſalvum conſiſtere ordinem cauſarum, quia Deus immediate *eſſe* dedit cauſis ipſis liberis relinquens eas in manu conſilii ſui ſeu bonum operari ſeu malum eligere mallent. Qua ſane in hypotheſi de facili intelligeretur, Deus nec cauſare peccatum, nec author dici poſſe malitiæ. Etſi Poncius in *Comm. q.* 2. *diſt.* 37. 2. *ſent.* putet hanc opinionem eſſe probabilem, & ſubinde defendi poſſe. Communiter tamen à Scholaſtices exploditur. Quare ipſemet in *Comm. q.* 1. *n.* 26. ſupponens communem ſententiam, ait, *Ideo Deum non eſſe cauſam peccati, quia non concurrit ad ipſum, nec formaliter, nec materialiter concurſu phyſi.o determinante, ſed concurſu quem debet, præſtare ex ratione cauſæ univerſalis ob determinationem cauſæ ſecundæ; & quia præterea non concurrit moraliter ſuadendo &c.* Declarans autem quomodo Deus determinetur à creatura, ad actum pravum, *ibid. n.* 13. dicit *ideo determinari in caſu, quia in illis circumſtantiis, in quibus committitur malum, prævidet, quod voluntas, ſi poſſet agere abſque concurſu Dei, tanquam cauſa totalis, committeret peccatum, quia ipſi ut cauſæ univerſali, incumbit dare quemcumque concurſum actualem, quem connaturaliter exigunt cauſæ ſecundæ*. Nobis videtur hic ſermo verus, ſed ſupplendus & declarandus in textu, & in margine. Quare putamus Doctores omnes Catholicos idem docuiſſe circa hanc controverſiam, & ad idem aſpexiſſe, etſi unus alio rem melius, declaraverit, & magis conſentanee ad dicta Sanctorum & Trident. *ſeſſ.* 6. *can.* 6. Qua in re omnibus præſtat Maſtrius Scotiſta, præſertim *ſuper* 1. *ſent.*

(a) Sermo pulcherrimus Doctoris declarantis ſoli cauſæ ſecundæ deficienti a recto ordine attribuendum eſſe omne peccatum, omnemque obliquitatem repertam in actibus ſuis, non vero primæ cauſæ quæ dat omnia ad rectitudinem requiſita, ſi creata voluntas eis uti vellet, & primariæ intentioni largientis mallet cooperari.

(b) Intelligenda hæc littera, & ſupplenda ex his quæ ſcribit Doctor 1. *diſt.* 48. §. *Ad primum*.

Unde patet primo Deum minime dici poſſe cauſam moralem malorum, cum lege propoſita, ſtatutiſque pœnis dehortetur, deterreat, ac comminetur a peccantibus ſe exigiturum immedicabiles pœnas; atque eadem voluntate, qua vult omnes ſalvos fieri, velle elargiri rectitudinem actibus pravis; ex quo evidenter conſequitur unice voluntati peccanti eſſe attribuenda peccata, & non datrici bonorum omnium.

Deinde, Deo concurrente cum peccante; voluntate conſequente, ſimpliciter eſſe Deo eum concurſum voluntarium; ſed Deus eſſe nequit prima cauſa non deficiendi quia aliter nullum eſſet peccatum.

beret. Non quasi superior causa tribuat actui & effectui rectitudinem, inferior vero det obliquitatem: sed quoniam prima causa quantum est ex parte sui causaret actum rectum, si secunda, juxta inditam justitiam, quæ est innata libertas, cæterisque adiutoriis non deficientibus ex parte agentis primi subinde agens, divinæ voluntati cooperaretur. Propterea actum obliquum & peccaminosum poni, aliud non est quam creatam voluntatem, quamtum sui interest, rectum actum non causare. Hinc rectissime soli causæ inferiori sunt attribuendi quicumque defectus & peccata, non autem causæ primæ, quia præcise culpa illius fit, ut actus exeat non rectus, & rectus omnino foret, si secundum potestatem antecedenter a Deo acceptam, eum repræsentaret.

Verumtamen hoc sermone illud explicari, & concludi videtur, quod Deo non sit attribuendum peccatum ut authori, quippe qui ab his perpetrandis homines deterreat; sed exinde haud inferri posse, minime Deum esse causam primam deficiendi. Ex quo enim ipse libere omnino causet rectitudinem, & per prius quam creata voluntas, cur ergo non dicatur prima causa deficiendi, esto exinde peccare non dicatur? Responsio: Deum peccare non posse explicatum fuit initio *solutionis*. Quod vero pariter esse nequeat prima causa deficiendi ex eo evidenter concluditur, quia tali in hypothesi voluntas creata haud dicenda foret aliquando peccare, quod est plane erroneum. Sed probatur: quia causa prima deficiente, aut rectitudinem dare nolente, ut spectata ipsius absoluta potestate facere posset, non esset in actu voluntatis creatæ carentia rectitudinis debitæ; non est enim justitia debita a creata voluntate, nisi quatenus in ipsius potestate est recte agere, sic ut nulla intelligatur subtractio causæ prioris; propter cujus defectum, nequeat creata voluntas agere recte. Si igitur Deus foret prima causa non agers rectitudinem, actus non rectus haud esset facienti imputabilis ad peccatum, & re ipsa
(a) sa peccatum non esset.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, Deum concurrere cum omnibus causis secundis seu naturaliter, seu libere agant, una cum ipsis influendo in communes effectus. Peccante nihilominus voluntate creata, sibi non causæ primæ esse peccatum attribuendum; quia Deus non primo deficit, sed quantum est ex parte sui omnino non deficit; est propterea obliquitas in actione propter defectum causæ secundæ in agendo. Tenetur enim ipsa velle non quodcumque Deus voluntate consequente vult, sed quod jubet eam velle. Voluntate enim signi proposita lege statutisque pœnis deterret homines a peccando, quia si malint legem transgredi, de consequenti, ut causa universalis impendit eis suum concursum; ac simpliciter vult fieri id, ad quod per causas secundas determinatur; sed hæc volitio aliam præsupponit nolitionem, in altero tamen genere, qua significat, se nolle peccata: influit ergo in ea tanquam causa universalis, sed nequaquam est peccati per se causa, quia de primaria intentione in illud non influit, sed magis, ne fiat dehortatur & deterret. Nequit ergo Deus prius deficere si defectus in effectu sit peccatum. Quia si ipse primo non ageret, carentia rectitudinis in actu non esset debita.

Cum probatur de causa superiori & inferiori. Respondeo, id esse verum de causa efficiente, non deficiente. Cum accipitur confirmatio ex causis naturalibus, dicendum, naturales causas causare non posse, nisi secundum inclinationem eis a causa superiori impressam, eique subinde in agendo conformantur. At quia voluntas libertatem accepit, agere valet consentanee ad jussa causæ superioris, & secus.

Ad secundum, concesso antecedenti, neganda est consequentia. Ad probationem ejus, respondeo, non ea de causa tantum imputari peccatum voluntati creatæ, quia ipsa est causa obliquitatis in actu; sed præterea quoniam ipsa tenetur agere recte, in quantum effectus cadit sub ejus potestatem, & interim perverse operatur. Ad id autem non tenetur Divina voluntas; atque ex eo ipsa in se peccare non potest. Neque etiam non causando, valet primo deficere respectu rectitudinis debitæ in actu, quia alioquin, ut dictum est, exeunti a creata voluntate inesse non posset carentia justitiæ debitæ.

Ad tertium patet ex dictis. Nam si Deus subtrahendo manutenentiam suam gratiam annihilaret, nullo voluntatis præcedente defectu in operando, ea gratiæ carentia, non foret ipsi imputanda ad peccatum, siquidem non esset carentia justitiæ debitæ. Voluntas enim non est ejus justitiæ debitrix, nisi quatenus in ipsius potestate est gratiam conservare, ne per demeritum sibi adimatur. Quamvis igitur majus malum sit gratiæ privatio, quam justitiæ actualis carentia, esse potest nihilominus a Deo non agente, idest non conservante; sed non primo non agente; imo propterea non concursum dante, quia præcessit demeritum, unde & factum est, ut Deo subtrahente conservationis ejus manutenentiam, in nihilum abiret. Verum respectu carentiæ rectitudinis actualis, si est primum peccatum, non est aliquod præcedens peccatum aut demeritum, cujus intuitu Deus deneget suum concursum, ne rectitudo ponatur, & re ipsa insit quantum est ex parte Dei. Igitur nec gratiæ privatio est peccatum, nisi inquantum est justitiæ debitæ carentia, qua voluntas se demeritorie privavit, licet a Deo non causante, sit ipsa gratiæ annihilatio.

Quare Deus esse queat causa privationis gratiæ sed non rectitudinis debitæ.

Ad quartum dico, Sapiens non tantum quia tenetur ex præcepto non subvertere proximum, ideo esse nequit auctor unde proximus deterior evadat. Sed ex perfectione sapientis est, ut manens sapiens, esse non possit prima ratio deficiendi; quo posito, optime concludit ratio Augustini; est enim Deus omni sapiente infinities præstantior, & voluntas ejus simpliciter perfectior; & ideo non est prima ratio deficiendi alicui, cui ipse paratus est coagere ad rectitudinem. Non quia necessario eam causat, sed quoniam disposuit, paratusque subinde est ex parte sui dare ex consequenti quicquid dedit antecedenter, seu de primaria intentione; & alioquin, ut dictum est, si aliter faceret, non posset voluntati creatæ peccatum imputari.

(a) Hæc videtur mens Doctoris *cit. q. n.* 18. expendentis Anselmi authoritatem eamque recte expressit Mastrius Scotista Disput. 5. meth. q. ult. *& disp. 6. de Peccatis* & super 1. *senten. disp. 4. q.* 3. Optimeque cohæret Tridentino *sess. 6. can.* 6. Fortassis non aliud intendunt Canus, & Sotus relati a Vasquesio *disp.* 129. *cap.* 7. negantes, peccatum a Deo procedere, ut est causa moralis & libera, etsi verbis videantur differre. Vasquesii redargutionem habes apud *Mastrium cit.*

ARTI-

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati sit a Deo.

Doctor 2. dist. 37. q. prima n. 2. & q. 2. in Rep. ibidem q. 1. S. Thom. 1. 2. q. 79. art. 2.

Videtur actus, cui annectitur deformitas, & malitia haud ortum habere posse a Deo. Nam ipse Deus lege lata edixit omnibus, abstinendum esse a peccatis, quæ unice eveniunt atque fiunt ob transgressionem divinorum mandatorum; igitur si ipse una cum creata voluntate influeret in actus obliquitati subjectos, jam operaretur contra suam prohibitionem; quod videtur pertinere ad duplicitatem.

Præterea Quicquid efficit Deus, propter se facit. *Omnia enim propter seipsum operatus est Dominus*. Proverb. 16 Nec sane aliter ordinari queunt omnia, quam ad id, cujus sunt participationes quædam; & ex charitate perfectissima, quæ ipse est, facit; ergo quicumque actus de Deo procedentes, sint oportet ordinatissimi, tam ex fine, quam ex principio operationis; ergo, si actus ordinatus a Deo, sit pariter a voluntate peccante, una idem actus erit ordinatus & inordinatus; quod nemo dixerit.

Præterea, Liberum hominis arbitrium non dicitur errare, quum in agendo est suæ regulæ concors. Regula voluntatis creatæ in agendo, est Dei suprema voluntas; ergo si Deus vult illud idem, quod creata voluntas peccans vult, tunc liberum hominis arbitrium non peccat, quando peccat; quod est impossibile.

Contra, August. super illud Psalm. 68. *Et non est substantia*, scribit, *quod non est substantia aliqua, nihil est, & omnis substantia a Deo est*. Igitur actus malitiæ substratus, sicuti est, a Deo sit oportet.

Respondeo, 1. *p. q.* 105. *art.* 4. præsens quæsitum expendentes, ostensum est, oportere omnino ad operationem omnem voluntatis creatæ concurrere immediate voluntatem divinam, sic ut ejus influxus penitissime attingat quicquid positivi reperitur in actibus ejus, seu sint recti, seu obliqui, deductis illationibus ex certissima infallibilitate scientiæ divinæ, & omnipotentissima activa virtute ejusdem. Nunc inibi dicta supponentes, idipsum breviter probatur: Nam omne ens positivum, vel est ex se, vel ab alio. Actus quo creata voluntas peccat, quid positivum est, & a se utique non est, cum sit contingens quid, eique subinde intrinsece repugnans necessitas essendi. Sit ergo oportet ab alio. Omne autem positivum, quod est ab alio, aut a Deo immediate exit, aut fit a causa prima influente cum causa secunda in communem effectum. Rursus eleemosinas elargiri ad captandam gloriam vanam, peccatum est: fieri id etiam potest debitis concurrentibus circumstantiis; igitur idem actus in specie naturæ exerceri potest bene, & male; erit ergo ejus eadem causa in *esse* naturæ. Sed substantia actus meritorii est a Deo; erit igitur pariter & substantia actus demeritorii. Habes etiam aliam probationem *hujus solutionis art. præced. in 2. principali*.

Concedit quidem has rationes Doctor 2. dist. 37. q. 2. n. 20. sed ex suppositione eorū quæ urget contra Durandi, & Aureoli opinionem *ibidem n.* 8. super quibus Scoti rationibus videndæ cō mentationes Poncii & Lychaeti.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, complura velle Deum voluntate signi, quæ nihilominus voluntate beneplaciti fieri vetuit. Sicque præcepit Abrahamo, ut filium Isaacum immolaret, simpliciter tamen noluit tale holocaustum sibi exhiberi, ut patet *Gen.* 22. ejus igitur quod Deus vult voluntate beneplaciti, oppositum aliquando præcepit, ex quo evidenter concluditur in Deo duplex voluntas, idest duplex ordo ejusdem voluntatis, de qua re actum 1 *p. q.* 19. art. 10. & 11. Nec propterea est inferenda in Deo duplicitas aliqua, aut fictio. Nam quando in præcepto est aliquis finis consonus rectæ rationi, eo fine habito, potest revocari præceptum citra ullam duplicitatem. In facto immolationis Isaacii, a Deo iniunctæ; finis erat manifestatio obedientiæ Abrahæ, quam profecto exhibuit Sanctus Patriarcha magna promptitudine obtemperans divino mandato, usque ad conatum occidendi filium, quem tantopere diligebat, ut Dei satisfieret voluntati.

Voluntas duplex in Deo signi & beneplaciti non infert duplicitatem in ipso.

Ad secundum dico, Id quod formaliter est actus voluntatis creatæ, quove formaliter vult, non esse actum voluntatis divinæ, sed effectum ejus; quia voluntas divina semper est ordinata, rectusque actus ejus; contra vero actus creatæ voluntatis peccantis inordinatus est, caret enim rectitudine debita; & idem actus a Deo causante est ordinate volitus, sicut materiale respectu causantis, quemadmodum & in nobis actus noster materialiter est bonus, quia esse potest ex charitate elicitus. Est igitur *velle* divinum simpliciter perfectum, eo quod ex charitate eliciatur, habens subinde finem optimum, sed opus exterius quod est illius *velle* effectus, estque creatum *velle*, est ordinatum materialiter sive secundum quid; inordinatum autem simpliciter inquantum est actus, quo creata voluntas inordinate vult.

Actus noster non est formaliter actus voluntatis divinæ, sed effectus ejus.

Est sermo de actibus, qui non sunt intrinsece mali.

Ad tertium dicendum, Divinam voluntatem haud esse regulam creatæ voluntatis quantum ad rectitudinem, quoad ipsum volitum, ut scilicet voluntas recta sit, quia concordat voluntati illi in volito. Est igitur Dei voluntas regula nostræ voluntatis, in quantum est volens voluntatem creatam sic vel sic velle; idque volendo voluntate signi & antecedente, non autem semper voluntate beneplaciti & consequente.

Quomodo divina volūtas est regula nostræ. De qua re actum 1. *p. q.* 19. *art.* 6. & supra *q.* 19. *art.* 10.

ARTILULUS III.

Utrum Deus sit causa excæcationis, & obdurationis.

Doctor 2. dist. 7. §. Aliud dubium *in Report. ibid. q.* 3. §. Secundus Articulus. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 79. *art.* 3.

Relate ad Dœmones, cæterosque damnatos præsens quæsitum expensum fuit 1. *p. q.* 64. *art.* 2.

Videtur Deus haud esse causa excæcationis, & indurationis hominum pravorum. Etenim secundum August. 83. qq. q. 3. *Nullo sapiente authore, fit homo deterior*; ergo multo minus Deo authore, qui est omni sapiente infinite præstantior, fiet homo deterior. Sed qui addit malum malo, efficit totum deterius, sicut addens bonum bono, facit totum melius; ergo cum infelicissimæ conditioni subjecti sint mali ex eorum excæcatione & induratione; profecto causa inductiva malorum nequit esse Deus.

Præterea, idem effectus perperam attribuitur causis contrariis; sed de malitia hominum malorum oritur ipsorum excæcatio, scribitur 3. dist. 38.

enim

enim Sap. 2. *Excæcavit eos malitia eorum*; ergo non est dicendus Deus causa excæcationis eorum quem malitiam odisse constat.

Ex Rep. cit. Præterea Anselmus *de casu Diaboli cap.* 3. *Non dicitur*, inquit, *quod Deus non potuit hoc dare, nisi quia ille non potest recipere*: igitur non est ex parte Dei impossibilitas dandi gratiam, qua illuminetur intellectus damnatorum, & inflammetur affectus ad detestandum malitiam, nisi quia ex parte ipsorum est impossibilitas recipiendi. Eisdem ergo improbis hominibus est imputanda obstinatio in malo, & excæcatio, non Deo, ut causæ.

1. dist. 41. §. *Circa istam quæstionem.* Mag. ibid. cap. 1. Contra, ad Rom. 9. *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat*. Est igitur Deus causa excæcationis, & indurationis, juxta August. expositionem 83. *qq. q.* 68.

Mag. 2. Sent. *dist.* 43. *cap.* 1. Videndus August. *Epist.* 105. de natura & gratia *cap.* 20. *& seqq.* & Expos. *cap.* 9. super *ad Rom.* quam autem gratiã deneget Deus obstinatis in malo docet Sotus 1. de Nat. & gratia *cap.* 18. qui & consulendus.

Respondeo dicendum. Deum pravis hominibus gratiam suam justissime denegantem, qua possent ab impietate resilire, & a peccatorum cœno emergere, causam esse obstinationis & excæcationis eorum, sed negativam. Declaratio. Induratio sive obstinatio est induratæ mentis in malitia pertinacia, per quam homo fit impœnitens. Verumtamen Deus, ut causa & author esse nequit ejus perversæ electionis, qua quis decernit se perseveraturum in malitia usque ad finem vitæ, ita nec pertinaciæ vel perseverantiæ in tali electione causa dicenda est. Actus enim dum manet habet quasi continue causam, quia ejus *esse* est quasi in continuo *causari*, ut ergo ejus malitiæ causa in fieri extitit prava hominis voluntas, ita & in *conservari*; a Deo ergo non est, nec positive efficitur obduratio in malitia & excæcatio, ne perditissimi homines videant immedicabile malum, quod eos manet, & bonum quod irreparabiliter amittunt; sed est a Deo decernente & nolente gratiam elargiri: Sicut enim illum gratificat cui disposuit dare gratiam; ita & illum non gratificat quem derelinquit, idest, respectu gratificationis ejus habet *nolle*. Voluntati autem gratia Dei carenti non suppetit potestas resiliendi; prout oportet a peccato; Nam ut a culpis, quibus involvitur expediatur, opus est sibi presto esse aliud principium extrinsecum, nempe Dei gratiam, quam viribus suis nequit sibi comparare. Deus igitur juste non dans gratiam quibusdam sceleratis hominibus, qui eligentes perseverare in malitia, abutuntur misericordia Dei, est causa negativa indurationis, & excæcationis eorum.

4. dist. 46. §. *De secundo.* & §. *De tertio.* Summa itaque hæc est: Culpa continuata sine intermissione, ipsa obstinatio est: hæc non habet Deum pro causa positiva. Sicut enim culpa, quando primo committitur, qua talis non agnoscit nisi causam deficientem a recto ordine; sic nec inquantum continuatur ut culpa a Deo est. Hæc autem culpa ut continuata est a Deo, ut causa negativa, scilicet non remittente: nec tamen est prima causa negativa, sed ipsa voluntas, voluntarie continuans, est causa demeritoria ejus, quod est Deum non remittere & nolle dare gratiam resiliendi a peccatis. Aut saltem eadem voluntas quando peccavit, id suo demerito sibi comparavit, ut nunquam a tali culpa solveretur, licet non semper post actum, quo peccavit, in eundem continuo excat. Est igitur pœna non inflicta; nec posset juste infligi, cum sit formaliter culpa; sed est pœna derelicta, sicut dicit August. super Psal. 5. v. 4. *Cum punit Deus peccatores malum suum non infert, sed suis malis malos relinquit.*

4. ubi supra §. *Ad primum principale.* Ad argumenta. Ad primum respondeo, Augustino eo loci esse sermonem de malo culpæ non pœnę, & pœna sane est induratio in malitia, & excæcatio hominum impiorum ipsis justissime inflicta, ut ex August. probat Mag. 1. *sent. dist.* 41. *cap.* 1. Deus quippe est justissimus vindex malorum, ut scribitur Deuter. 23. *Mihi vindictam, & ergo retribuam in tempore*.

Contra, Augustini probatio stat. Quia nullo sapiente authore fit homo deterior; multo minus ergo Deo authore fit homo deterior: sed per punitionem fit homo deterior, quia malo additur malum. Responsio: Stante primo malo, quod est culpæ, desuper additum malum, licet sit disconveniens isti, non tamen simpliciter; quia non in comparatione ad universum, cujus ordo exigit malum illud manens, per aliud malum ordinari, nempe per pœnam juste correspondentem culpæ. Et justum profecto est, illum qui continuat malitiam, a malitia per alium non liberari; nec id tantum, verum etiam quia potuit malitiam reliquisse dum esset in via, nec voluit per contemptum gratiæ & misericordiæ Dei, sed maluit perseverare in malo; æquum est igitur elapso jam tempore præfixo, suæ malitiæ derelinqui & a malo non sublevari. (*a*)

4. ubi supra §. *De tertio articulo.*

Ad secundum patet ex dictis. Nam obstinatio in perversis hominibus est ab ipsorum prava voluntate positive agente; a Deo est autem deferente, & justissime gratiam denegante. Est igitur Deus causa solum negativa obstinationis & excæcationis peccatorum, ipsis pertinaci obstinatione in malitia obicem præbentibus divinæ beneficentiæ. Ad id, quod additur videri Deus esse peccati & malitiæ causa. Dictum est, quemadmodum esse nequit causa primæ electionis malæ, ita nec continuationis ipsius.

Ad tertium, quod Anselmi auctoritate nititur; respondeo. Quoniam Dei voluntas est præcisa causa effectus supernaturalis, simpliciter potest velle elargiri munus suum voluntate antecedente, vel consequente; & quidem voluntate antecedente vult omnes homines esse beatos: dando quippe eis liberam voluntatem, cæteraque necessaria ad recte volendum possunt beatitudinem adipisci. Quod ergo ad hanc voluntatem antecedentem attinet, dici non potest, creaturam non recipere, quia Deus dare non vult. Impossibilitas ergo prima recipiendi ex parte naturæ creatæ, est in ordine ad voluntatem consequentem, quæ ponit rem in *esse*; quia ergo Deus hac voluntate non dat, ideo homo non recipit: sed quia Deus daret ex consequenti quicquid antecedenter dedit, nisi inveniret impedimentum in recipiente, ideo ipse est causa negativa obstinationis, & excæcationis peccatorum, nolens dare gratiam immerentibus, ut expositum est *in solutione*.

(*a*) Et non solum post vitæ terminum de quo agit Doctor, sed etiam in via: de qua re videndus Hieron. *super sextum caput Amos*, & a Lapide uberius argumentum pertractantes si tamen Deus gratiam suam conferre vellet in malitia obstinatis, dum adhuc sunt in via, non faceret contra leges universales a sapientia infinita latas, juxta quas suam impendit creaturis rationalibus providentiam, ut contra illas leges operaretur, si gratiam infunderet in termino viæ constitutis damnatis. *Ex dist.* 44. *primi*.

ARTICULUS IV.

Utrum excæcatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem ejus, qui excæcatur, & obduratur.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 79. *art.* 4.

4. dist. 46. q. 4. n. 10. Videntur excæcatio, & obduratio semper ordinari ad salutem ejus, qui excæcatur & obduratur. Etenim August. in Enchir. cap. 21. scribit. *Omnipotens melius judicavit sinere mala fieri, quia potens est de illis majora bona elicere*. Ergo multo magis ordinat ad bonum, malum, cujus ipse est causa. Est autem causa excæcationis, & obdurationis malorum hominum, ut dictum fuit *art. præced.* ergo sentiendum est tale malum ordinari ad salutem ejus, qui excæcatur, & obduratur.

Præterea; Excæcatio, & obduratio in malitia est pœna, & quidem longe gravissima; ergo si peccator tali afficitur pœna, præcise ut plectatur, & non ut emendetur in melius, stante decreto præsentis vitæ, videtur id pertinere ad crudelitatem, quod longissime abest a Deo, *qui mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum*; Ergo pœna hæc excæcationis, & obdurationis semper ordinatur in bonum illius, cui infligitur.

Confirmatur per Philosoph. 2. *Rethor. cap.* 12. ubi vult in eo differre correctionem a punitione, quod correctio fit gratia illius, ad quem correctio dirigitur, ut emendetur, punitio vero gratia punientis, ut satietur. Secundum videtur esse omnino crudelitatis; ergo ad Deum hæc ratio pertinere non potest; ac proinde pœnæ omnes ab eo in hac vita peccatoribus inflictæ, ordinantur ad salutem ipsorum.

4. d. 14. q. 2. §. Ulterior in quæstio. Præterea, Constat, quosdam obstinatos peccatores ad Deum se convertentes, salutem per pœnitentiam consecutos esse; istis ergo obstinatio, & excæcatio cessit in bonum; ergo & cæteris obstinatis in malitia inflicta est talis pœna a Deo in bonum ipsorum. Probatio consequentiæ. Actuum 10. scribitur. *In veritate comperi, quia non est personarum acceptator Deus*. Si autem (1. dist. 41. in argum. princip.) in quibusdam præcise ordinasset hanc pœnam in salutem ipsorum, & non in aliis sub eadem pœna comprehensis, videretur personarum acceptator.

Contra, Ad Romanos 9. *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat.* Scilicet non dando gratiam resiliendi a peccatis juxta dicta *art. præcedenti*. Horum ergo obstinatio in malitia non ordinatur in salutem ipsorum.

Videndus Aug. *lib.* 5. *contra Julian. cap.* 3. De natura & gratia *cap* 22. & *seqq.* Respondeo dicendum, interdum obstinationem in malo ordinari in salutem ejus, qui obstinatus in malitia reperitur; at frequentius excæcationem & obdurationem in malitia cedere in damnationem eorum, qui excæcantur & obdurantur in voluntatis perversitate. Declaratio, (2. dist. 43. q. 1. n. 7.) sicuti peccans mortaliter ordinatur ad subeundam æternam pœnam, ita tali in malitia obstinatos manet æternum supplicium, nisi dum sunt in via avertentes se a malo per pœnitentiam, disponantur ad Dei misericordiam suscipiendam. Dispositio enim obtinendi veniam a Deo est aliqualis displicentia peccati cum conversione ad Deum offensum. Ex quo fit, ut obstinationis & excæcationis peccatum non sit irremisibile simpliciter, sed solum, cum non habet pœnitentiam comitem; Unde Author de vera & falsa pœnitentia, *Cum sit*, inquit, *opus Dei fructifera pœnitentia, inspirare eam potest quandocumque vult sua misericordia*. 4. dist. 14. q. 2. n. 20. Atque hinc Mag. 2. dist. 43. cap. *est etiam*, multas congerit Aug. auctoritates dicentes de nullo peccatore quamtumvis in malitia obstinatissimo esse diffidendum, *quia converti potest dum in hac vita est*, in his ergo tantum, qui recedentes ab obstinatione in malitia, Dei misericordiam consequuntur, sua ipsorum obstinatio ordinatur in salutem.

Verumtamen, quia ut plurimum obdurationis, & excæcationis pœna involuti, de Dei desperant misericordia, atque per desperationem (2. dist. 43. q. 1. §. Dicitur autem.) veniæ consequendæ corrumpitur dispositio, ad remissionem peccatorum suo modo præparans, quæ est displicentia de illis, per perversam voluntatem perseverare in malitia eligentes; subinde ut in pluribus excæcatio & obduratio ordinantur ad damnationem illorum, qui hac pœna in præsenti vita justissime a Deo plectuntur.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, 4. dist. 46. q. 4. §. De tertio. malum pœnæ a Deo pro culpa inflictum sine dubio ordinari ad bonum, quæ est correspondentia pœnæ ad culpam reformans illam, & etiam ad bonum universi. Nam sicut bonum honestum juxte requirit, ut pro ipso reddatur bonum commodum, ita peccatum excludens honestatem, juste exigit, ut sibi reddatur privatio boni commodi; sic ergo ordinatur malum, uti ordinari potest. Absolute enim est extra ordinem, & ideo non potest manere in toto cum ordine ipsius, nisi aliquid addatur quod ordo totius postulat adjungi. Bonum igitur naturæ per malum culpæ vitiatum, juste reformatur per malum pœnæ, sicque malum omne ex culpa inductum ordinatur ad bonum; Verum non semper ipsius, cui infligitur, sed ad bonum commune. Obstinatio (Ubi supra §. Ad tertium principale.) ergo in peccatis aliquando cedit in commodum ejus, qui ad tempus fuit obstinatus in malitia & postea resipuit; aliquando vero in bonum aliorum, ut aures attentas habentes divinis inspirationibus, cautiores reddantur. Itaque pœna hæc corrigibili infligitur, ut curetur; incorrigibili vero, ut exemplo ipsius præserventur alii; sicque malum hoc obstinationis inflictum a Deo ut causa negativa, saltem cedit in bonum communitatis, & ordinatur ad justum eminentis continentiæ: ut dicetur statim.

Ad secundum dicendum. Cum Deus infligit pœnam pro culpa id non efficit præcipue propter correctionem ejus, qui corrigitur, licet (4. dist. 14. q. 2.) nonnumquam emendatio & mutatio in melius sequatur: potissimum ergo & per se culpa plectitur per pœnam, ne inordinata remaneat in universo, sed meliori, quo fieri potest modo, ordinetur serveturque lex punitiva, in quam transgressum est. Et cum dicitur id spectare videri ad crudelitatem. Manifeste hoc non sequitur: quia ulterior finis est bonum commune, cujus inter est servare leges justas. Sed crudele fo- (4. dist. 46. q. 1. n. 11.) ret, si staret vindicans in fine alio quam communi, vel in fine ultimo, ut in casu. Ipse enim Deus est finis ultimus omnis legis justæ, justumque publicum communitatis, non aggregatione, ut in civitate, sed communitate eminentis continentiæ, quod est justum condecens bonitatem suam. Unde Ansel. Prosol. cap. 20. *Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis congruit: Cum parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia tuæ voluntati, & bonitati condecens*

Seu boni seu mali sint homines omnes ordinantur ad justum publicum eminentis continentiæ.

decens

decens est. Seu ergo peccatores obdurati in malo resipiscant, seu suis malis relinquantur & pereant, justum semper est, ordinatum ad justum publicum eminentis continentiæ.

4. dist. 14. q. 2. loco citato. Ad confirmationem de 1.*Rhet*.dico sic: Corrigens utique gratia correpti coarguit ut emendetur: Sed vindicans non gratia correcti per se, nec gratia sui ipsius, sed intuitu legis sarciendæ, & ulterius gratia boni communis, & tandem propter se ipsum, si est finis legis, sicuti in proposito.

1. dist. 41. 6. Ad primum principale. Ad tertium respondeo. Summa bonitas stare potest cum liberali communicatione, esto æqualis non sit respectu omnium. Potest enim summe bonus ex libertate libere communicare; & ut ostendat se non necessario liberalem, sed liberalem libere communicativum. Potest enim sic liberalis, aliquibus duobus apprehensis æqualibus, velle bonum non æqualiter communicare; nec eo in facto intelligitur fieri injustitia aliqua, quia nihil est ibi debitum. Etsi igitur aliquos ab obstinatione & excæcatione liberet relictis aliis, quorum non miseretur, induretque subinde non dando gratiam; non est tamen dicendus acceptator personarum. De qua re actum 1.*p*.*q*.23.

QUÆSTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte Diaboli.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR;

I. Vtrum diabolus sit directe causa peccati.
II. Vtrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo.
III. Vtrum possit necessitatem peccandi inducere.
IV. Vtrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

RRTICVLVS I.

Vtrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

ARTICVLVS II. &c.



CVM materiam hanc 1.*p*.*q*.114. ubi de impugnatione dæmonum, ex *Magist. sent.* & *Alensi*, expenderimus, nec Doctor communem supponens Sanctorum Doctrinam super hoc argumento aliquid directe scripserit, putavimus horum articulorum *solutionem* ad *cit. quæst.* esse remittendam. *Ad tertium art.* quod attinet, legendus *art*.2.*q*.111. & *art*.6.*q*.115.



QUÆSTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini, exterius suggerendo, sicut & diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem: unde de peccato originali dicendum est.

Et circa hoc tria consideranda occurrunt. Primo, de eius traductione. Secundo, de eius essentia. Tertio de ejus obiecto.

ET CIRCA PRIMUM QVÆRVNTVR QVINQVE.

I. Vtrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.
II. Vtrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur.
III. Vtrum peccatum originale derivetur ad omnes, qui ex Adam per viam seminis generantur.
IV. Vtrum derivaretur ad illos, qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.
V. Vtrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICVLVS I.

Vtrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

Doctor 2. dist. 30. utriusque scripti.
S. Thom. 1. 2. q. 81. art. 1.


IDETVR peccatum primi hominis minime traduci per originem in posteros ejus. Etenim secundum August. de vera Religione cap 14. (& habetur 1. Retractatio. cap. 13.) *Vsque adeo voluntarium peccatum est, ut nullo sit peccatum si non sit voluntarium.* In parvulis autem non habentibus usum rationis nihil esse potest voluntarium, ergo eis nullum attribui potest peccatum.

Præterea; Nullus peccat in eo, quod vitare non potest 3. *de lib. arbit.* Parvuli haud vitare possunt quæ ipsis de naturali conceptione insunt; igitur defectus quicumque naturales eorum consequentes originem, imputari nequeunt ipsis ad culpam, sed magis pœnæ videntur.

Mag. 2. sent. dist. 30. cap. *Unde August.* Præterea, Est argumentum Juliani Hæretici Pelagiani, quod refertur ab August. 2. de Nuptiis, & concup. cap. 28. *Non peccat iste, qui nascitur, non peccat ille, qui genuit, non peccat ille, qui condidit, per quas igitur rimas, inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingis ingressum?* Non est ergo astruendum peccatum ullum inesse posteris Adami ob primam prevaricationem illius.

Præterea, Arist. 3. *Ethic. cap. 5.* scribit, *Cœco nato nullus improperabit, sed magis miserebitur:* igitur defectus quilibet naturalis pœnæ potius, quam culpæ est deputandus.

Præterea, Adam non extitit tota natura humana nobilior; ergo cum Dei mandatum transgrediendo se peccato subjecit, nequit totam humanam inficere naturam. Antecedens patet: siquidem in natura humana fuit aliquod individuum perinde nobile, ac ipse, aut saltem potuit fuisse. Probatur itaque consequentia, quia minoris boni corruptio non includit corruptionem boni potioris.

Contra, Ad Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt.* Et ibidem *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi; ita per unius hominis obedientiam justi constituuntur multi.* Sunt etiam Sanctorum authoritates, quas adducit Magist. 2. sent. dist. 30. *cap. Sed quod.*

Respondeo dicendum, primum peccatum Adami generis humani protoparentis traduci (a)
in posteros ejus communi via propagatos; quod filiorum Adæ peccatum sequens ipsorum originem *originale* recte nuncupatur, ut extitit personale & proprium in parente Adamo. Hoc est fidei dogma, & constans doctrina Sanctorum, & Ecclesiæ, quæ spiritu veritatis ducitur, & illuminatur in intelligentia scripturarum. Pelagius, ejusque Asseclæ blasphemantes hanc negaverunt veritatem, quos pluribus editis voluminibus fortissime confutat & plenissime revincit præ aliis magnus Augustinus.

Porro originalis peccati notionem tradens (b)
Anselmus 1. de Conceptu Virginali cap. 27. *Per*

(a) Quoad controversiam dogmaticam videndi Controversiarum fidei Scriptores Bellarm. lib. 4. de statu peccati. Tirinus controv. 11. Vasquez disp. 130. fortiter agit contra hæreticos Valentia *disp. 6. q. 11. p. 1.* dissolvit potiora argumenta Pelagianorum.

(b) Hanc Anselmi doctrinam, sequuntur Alens. 2. *p. q.* 105. *per totam*, quem sequuntur Thom. & Bonavent. Richard. 2. *dist.* 30. aliique Scholastici passim. S Thom. pulchre declarat voluntarium peccati originalis similitudine membrorum quæ ab eadem voluntate moventur, & ratione ejus sunt membris opera voluntaria. At Doctor præterea ostendit debitum justitiæ originalis habendæ ab omnibus posteris Adæ. Nam hoc non intellecto debito, carentia illa justitiæ non haberet rationem peccati.

Videndus Vasquez. *disp.* 131. excludens quorundam Catholicorum exoticas sententias de peccato originali. Eas nihilominus noster Poncius *in Comm. q. 2. dist.* 30. declarare ac propugnare conatur.

Per peccatum, inquit, *quod originale dicis, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, nisi factam per inobedientiam Adæ justitiæ debitæ nuditatem; per quam omnes sunt filii iræ*. Hac supposita culpæ originalis notificatione, declaratio Theologica *solutionis* est ista. Quicumque hominum communi via propagatorum præsefert justitiæ originalis debitæ carentiam; ergo quicumque ex eis nascitur obnoxius culpæ originali; Quod autem homines de Adamo provenientes justitia careant originali, evidenter, & necessario infertur ex eo, quod justitiæ originalis effectibus destituti omnes inveniantur; ergo in his omnibus abest causa contrariorum effectuum. Hi vero potissimum erant pax & tranquillitas magna inter partem rationalem & sensitivam, scientia rerum naturalium, item imperium super omnia animantia terræ, immortalitas &c. De qua re actum 1. *p. q.* 94. 95. *&* 96. Hinc scribit Anselmus *loco cit. Non accusat spontanea quam fecit justitiæ desertio, nec personas excusat recuperandi impotentia*, ut declarat cap. 2. *Quoniam ipse sibi impotentiam fecit deserendo justitiam in primis parentibus, in quibus tota natura erat, & semper debitrix est habere potestatem, quam ad observandam semper justitiam accepit.*

Ex quibus concluditur debitum in parvulis habendi justitiam originalem, propterea quod Adam accepit pro se & pro tota natura, quæ tunc erat in eo, ideoque jure Deus exigit a tota natura in quocumque reperitur per generationem derivata, justitiam, quam humanæ naturæ existenti in Adamo, elargitus est; adeout juxta eundem Anselmum *cap.* 7. Adam peccato suo personali nudavit naturam justitia debita; ergo in quocumque fecit naturam nudam, efficit eandem debitricem justitiæ acceptæ in Adamo.

Neque debitum hoc in posteris Adæ excluditur, si dicatur, naturam in posteris Adæ extitisse quidem in illo causaliter, sed tantum secundum carnem; at quoad voluntatem, cujus solius est recipere justitiam, & fundare debitum habendi illam, esse nequiit in primo homine ut in causa; non excluditur, inquam, debitum hoc responso, nec Anselmi doctrina infringitur; idque ostendo sic. Omne donum est debitum quod Deus largitur voluntate antecedente, idest quantum est ex parte Dei donantis sine speciali gratia & merito, quamvis non voluntate consequente, ob impedimentum obortum ex parte recipientis; Sed Adamo accipiente justitiam, filiisque ejus omnibus datum est idem donum voluntate Dei antecedente, scilicet, quantum erat ex parte largientis; quia citra omne meritum collaturus erat justitiam, nisi adesset impedimentum; ergo ex collatione facta primo parenti, filii inde progeniti debitores juste asseruntur justitiæ sic datæ.

Videda glossa Mag. Lycheti. Probatio majoris: Nam accipiens voluntatem & gratiam, licet ei non detur opus meritorium in se, seu voluntate consequente, datur sibi tamen voluntate antecedente & in causa, quæ est voluntas gratia ornata; ac subinde gratiam recipiens debitor est operum bonorum, quibus servantur divina mandata, & in quæ potest homo gratia Dei cooperante secum, adeout amittens gratiam & frequenter peccans, non modo pro gratiæ amissione punitur, verumetiam pro transgressione mandatorum Dei; alioquin qui frequenter & qui raro peccassent pari pœna plectendi forent. Minor autem perspicua est. Siquidem lege divina statutum erat, per Patrem transfundi originalem justitiam in filios, nisi apponeretur obex per peccatum: non quidem quia opera parentis justititia ipsa derivaretur in filios, cum sit donum supernaturale; Sed quia Deus ipse cooperatur in universum dando justitiam propagatis; quemadmodum modo animam intellectivam creat & corpori perfecte organizato infundit.

Posset responderi, disparem esse rationem de debito sequente gratiam collatam respectu operum bonorum, & de justitia Adamo desuper infusa. Gratiam quippe re ipsa homo recepit, & una sequebatur debitum cooperandi gratiæ. At Adæ posteri nunquam justitia originali præditi nascuntur; non sunt ergo debitores habendi illam. Nos dicimus hac replica non infringi vim inductæ rationis. Nam etsi Adæ posteri non receperint aliquando justitiam originalem, ut ammittens gratiam reipsa oportuit eam recipisse. Attamen sicuti voluntate antecedente Deus largiens gratiam, dedit habenti opera meritoria, ita dando primo homini justitiam, eadem voluntate antecedente dedit & posteris ejus justitiam, daturus etiam voluntate consequenti, nisi impedimentum invenisset. Stat ergo utrobique eadem ratio debiti. Atque supposita catholica veritate, & Sanctorum authoritatibus, ita nos declarandum putamus in Adæ posteris peccatum originale, sive carentiam justitiæ debitæ transfundi, quia acceptæ in parente primo, & posteris ejus omnibus datæ a Deo voluntate antecedente.

Propter solutionem argumentorum, sciendum dupliciter intelligi posse justitiam debitam esse. Uno modo, quia in se accepta, & actione accipientis amissa. Secundo quia accepta in alio, & operatione mala alterius deperdita. Juxta priorem intellectum peccatum actuale injustitia est carentiaque justitiæ. Sed posteriori sensu originale est carentia justitiæ debitæ. Quare culpa hæc magis assimilatur peccato, quasi quiescenti in anima, post actum transeuntem, quam peccato actuali, quod ponitur ab ipsa voluntate peccante. His prænotatis. Culpa originalis magis assimilatur culpæ quiescenti in anima quam peccato actuali.

Ad argumenta. Ad primum dicendum nomine *voluntarii* intelligi posse omne id, quod est in voluntate; vel prout communiter sumitur, & magis proprie, pro eo, quod cadit sub voluntatis potestatem, quatenus est vis activa. Primo modo culpa originalis dici potest voluntaria; est enim in voluntate, perinde ac quodlibet aliud peccatum; ubi solum reperitur justitia, sicut & justitia illi opposita.

Juxta posteriorem acceptionem, peccatum hoc non oportet esse voluntarium ipsi habenti, sed sibi, vel alii, scilicet a quo committitur tale peccatum, & utrunque sufficit Augustino contra Manichæos, qui posuerunt peccatum esse ab anima mala, ac subinde simpliciter necessarium, propter illam animam malam, & involuntarium cuicumque. Ad rationem peccati, non requiritur esse in potestate habentis.

Ad secundum respondeo *Tò peccare* dici posse & de eo, qui actum peccandi elicit, & de illo, qui subditur peccato. Et primo modo concedenda est inducta authoritas, siquidem parvuli haud elicere queunt actum peccandi, cum peccatum, de quo loquimur non sit actuale, sed solum de parentibus in ipsos derivatum. At secundum posteriorem acceptionem propositio est falsa, nisi intelligatur universim sic: in eo quod

nec

nec in se ipso vitare potest, nec in illo per quem contrahit peccatum: atque pars hæc in casu falsa est. Hæc igitur propositio sic disjunctive vera, sufficit Augustino contra Manichæos; sicut prius.

Argumentum Juliani in quo plurimum sibi Pelagiani blandiuntur, nihili faciendum evidenter Doctor ostendit.

Ad tertium dicendum, ad originale peccatum duo concurrere; suntque carentia justitiæ, ut formale, & debitum habendi eam, ut materiale, perinde ac in aliis privationibus concurrunt privatio & aptitudo ad habitum. Debitum istud a Deo est statuente legem istam: *Tibi Adæ justitiam do; & præterea cæteris omnibus de te gignendis, quantum est ex parte mei, eandem tribuo justitiam*; & ideo tali præsupposita datione, omnes Adami filii tenentur habere donum ipsis in primo ipsorum parente collatum; ergo debitum hoc per nullas latentes rimas intrat, sed ex his duabus nascitur causis positivis. At carentiæ ipsius non est causa nisi negative, scilicet, non dans justitiam originalem. Cujus si quæratur ulterius causa, non est alia nisi demeritoria; nempe quia Adam demeruit ne justitia originalis daretur posteris ejus: porro negativa non dans Deus est; demeritoria vero, quare non detur, Adam peccans extitit.

Etsi objicias: quando effectus actu efficitur, oportet causam ejus esse in actu: Si autem Adam foret annihilatus, vel si modo reipsa in illius voluntate nullum esset peccatum vel demeritum; quomodo in instanti, quo concipitur homo, contrahitur peccatum ab Adamo? Respondeo, sicut meritum in se transiens, manet in scientia & acceptatione divina, dum ita rependit præmium, ac si meritum esset præsens, ita transeunte demerito quantum ad actum, est tamen præsens scientiæ divinæ, quia ita plectit jam Sortes, perinde ac si tunc actu peccarent: ita ergo hujus negationis, *non habere justitiam originalem*, erunt viæ, per quas intrat, *Deum non dare, & Adæ demeritum in scientia Dei* propter quod non dat.

Ubi maneat meritum, & demeritum transacto actu.

Ad quartum de 3. *Ethic.* Dico nullum esse defectum virtute originis parvulos afficientem eis imputabilem ad culpam, nisi hunc de quo loquimur. Ac proinde, etsi cæteri omnes defectus pœnæ sint, propter quas digni sunt miseratione; ob istum tamen nascuntur filii iræ divinæ.

Ad quintum est responsio hæc; Adam non corrumpit naturam hanc numero, sicut nec personam numero: sed corrupit se peccato personali, & in hoc demeritorie totam posteritatem suam.

ARTICULUS II.

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 81. *art.* 2.

Videndus Alensi. part. 2. q. 105. m. 3. *art.* 1. ubi explicat illud exodi 20. *Ego sum Deus Zelotes vindicans peccata parentum in filios*. Item

Respondeo, nec peccata primi parentis, excepto primo, nec immediatius gignentium filios, traduci in posteros, adeout ipsis deputanda sint culpæ. Quæ solutio evidens est ex dictis *articulo præced.* Nam eatenus Adami posteri natura nascuntur filii iræ divinæ, quatenus ab eis juste exigit Deus justitiam, quam eis dederat, quantum erat ex parte sui, in Adamo justitia, gratiaque santificante ornato. Eam autem primo homine per primum peccatum amittente, obortum est impedimentum ex parte ipsorum, liberalitatis divinæ, per quam adepturi erant mox nati justitiam ipsis in primo homine datam. Atque ita est in eis carentia justitiæ debitæ, quia acceptæ in Adamo. Stante autem hac veritate, evidens est, per peccata deinceps commissa, sive a primo homine sive ab aliis ab eo descendentibus amissam haud fuisse justitiam ipsis datam, ut in alios traduceretur; ergo non intelligitur in Adæ posteris aliquod debitum habendi justitiam, quam excludunt alia peccata post primum. Ergo nec ipsa peccata traducuntur in eos. Imo peccata personarum peccantium sunt, nec ad alios ab ipsis pertinere possunt sic, ut dignitas pœnarum innascatur in illis.

Vasquesius 1. 2. *disput.* 135. Sed & Magist. Aureolus 2. dist. 34. *q. un. art.* 1.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

Doctor 2. *dist.* 30. *q.* 1. *&* 2. *utriusque scripti. S. Thom.* 1. 2. *q.* 81. *art.* 3.

Videtur primi hominis peccatum transire, & derivari in omnes penitus homines, de illo communi via descendentes. Siquidem hoc expresse asseritur in divina Scriptura ad Rom. 5. *Mors*, inquit Apostolus, *in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. Excepto igitur Christo omnium Salvatore, omnes in Adamo peccaverunt.

Præterea, Nisi omnes omnino homines culpam originalem contraherent, & subinde in Adamo peccarent; igitur non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum, quod est plane erroneum. Ergo primi hominis peccatum transfunditur in posteros ejus omnes per generationem propagatos.

Præterea, Fulgentius de Fide ad Petrum cap. 26. *Firmissime*, inquit, *tene, & nullatenus dubites omnem hominem, qui per concubitum viri & mulieris concipitur, cum peccato originali nasci, impietati subditum, mortique subjectum, & ob hoc natura iræ nasci filium: a qua nullus liberatur, nisi per fidem mediatoris Dei & hominum*. Igitur omnes qui Adæ sunt filii, nascuntur obnoxii culpæ originali.

Mag. 2. dist. 30. cap. *Sed quod*.

Contra, Anselmus de Conceptu Virginali cap. 18. *Decuit, ut ea puritate Virgo niteret, qua major sub Deo nequit intelligi.* Posset autem intelligi pura innocentia sub Deo, qualis fuit in anima Christi, ergo Christi Mater Beatissima, de Adami communi via propagationis traducta, ornata fuit innocentia originali, sic, ut nusquam culpæ obstricta fuerit.

Respondeo, spectare ad fidei dogmata, credere & fateri Adami posteros nasci cum peccato originali, ut dictum fuit *art. primo*. Propterea quod enim acceperint justitiam in Adamo omnes qui ab eo erant descensuri per rationem seminalem, & respectu quorum ipse primus parens habuit rationem patris naturalis, juxta communem propagationem, sicuti pro his tantum potuit servasse justitiam, ita & pro omnibus perdidit, transmisso debito habendi illam ad posteros, qui ob parentis primi demeritum exeuntes in lucem tali cum debito, illico dignoscuntur Deo displicere, & indigni regno cœlorum; ex quo fit, ut cum Christus communi modo propagatio-

3. dist. 3. q. 1. Quantum ad ea quæ tangit S. Doctor in dissolvendo primo principali, videsis *art.* 1. *q.* 78. supplementi ad 3. partem.

gationis humanæ non fuerit conceptus in utero beatissimæ Matris suæ; expers penitus extitit culpæ originalis, omnisque debiti contrahendi illam. At quia Maria Virgo & Mater ejus concepta fuit per congressum naturalem maris & fœminæ, debuit quidem ut Adæ filia noxam originalem contraxisse; sed intuitu meritorum Christi mediatoris præventa fuit ne in culpam incideret, & eo in facto copiosius & gloriosius fuit redempta per Christum, ac si post debitum contractum & justitiæ carentiam, ab ea liberata & absoluta fuisset, de qua re plenius actum 3. *p. q.* 27. *art.* 2.

3. dist. 3. q. 1. §. *Si autem*. Ad argumenta. Ad primum, & ad omnes consimiles auctoritates dicendum, utique quemcumque Adæ filium natura debitorem esse justitiæ originalis, illi pro omnibus elargitæ, atque ex demerito primi parentis, ejus expertem reperiri; ideoque cuicumque filiorum Adæ inesse, unde contrahat originale peccatum. Verum si alicui in primo instanti creationis animæ detur gratia, is esto justitia careat originali, nunquam tamen est debitor ejus, quia merito alterius peccatum prævenientis confertur sibi gratia, quæ justitiæ illi æquivalet, quantum ad acceptationem Dei, imo excedit. Quilibet ergo hominum, quantum est ex se peccatum originale haberet, nisi alius preveniret merendo, ne inveniatur ejus justitiæ debitor, quam in primo parente accepit. Sunt ergo sic exponendæ auctoritates, quod omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores; idest ex modo quo accipiunt naturam inest eis causa, propter quam careant justitia originali debita, nisi eis aliunde conferatur gratia depellens, & extinguens coram Deo debitum habendi justitiam; quæ gratia, quandoquidem conferri queat post primum instans, & post contractam culpam originalem, ita & in primo dari potest instanti, nempe tunc, quando inesset culpa, nisi gratia excludens illam, collata præintelligeretur.

Quantum ad Dei acceptationem gratia santificans æquivalet justitiæ originali vel excedit illam.

Ad secundum, quo urgetur ratio accepta ex motivo redemptionis factæ per Christum mediatorem, respondeo, qui modo prædicto a gratia præveniretur ne in Adam peccasset collata utique ob merita Christi mediatoris, is maxime indiguisset Christo, ut redemptore. Ipse enim, sicuti & cæteri, contraxisset originale peccatum, virtute communis propagationis, nisi fuisset præventus & præservatus per gratiam mediatoris. Et quemadmodum alii Christo indiguerunt, ut per merita ipsius, remitteretur eis jam contractum peccatum, ita illi magis opus erat mediatore præveniente peccatum, ne aliquando inesset.

ARTICULUS IV.

Utrum si aliquis in humana carne formaretur miraculose, contraheret peccatum originale.

Doctor 3. *dist.* 3. *q.* 2. *utriusque scripti. S. Thom.* 1. 2. *q.* 81. *art.* 4.

RESpondeo dicendum, casu quo quis per miraculum efformaretur; adeout humana caro esset in eo, non traducta per communem propagationem, sed aliunde exotico rerum ordine accepta; fore ut non contraheret culpam originalem. Siquidem ut patet ex dictis *art.* 1. *&* *præced.* Adam accepit justitiam a Deo pro se suisque posteris omnibus, ordinaria via propagationis gignendis, & descensuris. Pro his ergo duntaxat justitiam cum accepisset & pro iisdem præcise amittere potuit, & involvere eos debito habendi illam, in quo debito agnoscitur dignitas culpæ originalis; pro aliis autem, pro quibus non acceperat, perdere non potuit. Qui vero efformaretur homo per miraculum, & citra congressum maris, & fœminæ haud descendere dicendus esset ab Adamo per communem propagationem, neque Adam putari deberet ejusdem progenitor, etenim revera non esset; ergo in tali sic efformato non traduceretur debitum possidendi justitiam originalem, nec ulli culpæ tali de causa subjectus foret. Verum quia hoc idem quæsitum expendimus 3. *p. q.* 31. *art.* 7. declarantes *quamobrem Christus non contraxit peccatum originale*; ad inibi dicta nos remittimus, quæ hic forent in medium producenda.

ARTICULUS V.

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante filii originale peccatum contraherent.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 81. *art.* 5.

VIdentur posteri primi parentis nascituri obnoxii culpæ originali, etiamsi non ipse sed Eva tantum peccasset. Etenim posteri Adami intantum contraherent peccatum originale, in quantum in eo fuerunt omnes, juxta illud Apost. 1. ad Rom. *In quo omnes peccaverunt*; sed quemadmodum filius præexistit in patre, ita & in matre; ergo si Eva peccasset, Adamo innocentiam conservante, nihilominus nati omnes peccatum contraherent, uti modo nascuntur illo impliciti, ob peccatum primi hominis.

Confirmatur: Non solum Adamo datum est preceptum non edendi de fructibus unius Arboris, sed etiam Eva jussa est idipsum servare, unde & dixit ad Diabolum loquentem sibi in Serpente, *De fructu vero ligni quod est in medio paradisi præcepit nobis Deus ne comederemus*. Ergo quemadmodum erant posteri gignendi in ipsa, ita eo præcepto adstringebantur servandi justitiam datam Evæ; & proinde omnes eam perdiderunt illa peccante. Etsi igitur Adam non peccasset, omnes originale contraxissent propter Evæ peccatum. Mag. 2. sent. dist. 21. cap. *Illud etiam*.

Præterea, Eva peccante, & Adamo justitiam conservante; illorum filii passibiles, & mortales editi fuissent. Mater enim præstat materiam in generatione filiorum, ut ait Philosoph. 2. *de generatione & Anim. cap. primo*. Mors autem, & omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ; sed passibilitas, & moriendi necessitas sunt pœnæ peccati originalis; ergo si Eva peccasset, non vero Adam; filii contraherent peccatum originale.

Præterea, Damascenus *lib.* 3. *cap.* 2. *&* 12. dicit Spiritum Sanctum supervenisse in Virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, ac purgasse eam. Hæc autem purgatio haud necessaria fuisset, si infectio originalis culpæ ex matre non contraheretur; ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; ac proinde Eva peccante, peccatum in filios traductum fuisset, etiamsi Adam innocentiam conservasset.

Con-

2. dist. 30. q. 1. §. *Ad oppositum.*

Contra, ad Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt.* Non igitur per Evam vel de Evæ prævaricatione peccatum in posteros derivatur; sed propter hominis primi inobedientiam & contemptum divini mandati. Quare Mag. 2. sent. dist. 22. cap. *Ideo quibusdam*, scribit: *Ideo per hominem dicitur peccatum intrasse in mundum, quia etiam peccante muliere, si vir non peccasset humanum genus minime peccatis corruptum periret.*

S. Thomæ sententia.

Respondeo, certum est, filios Adæ non fore nascituros culpæ originali subjectos, si sola mulier, & non vir ipse peccasset. Quam veritatem aliqui sic declarandam putant, Peccatum originale a primo parente traducitur, in quantum ipse movet ad generationem natorum, ex quo fit, ut si materialiter tantum aliquis ex humana carne generaretur, originale peccatum minime contraheret. Secundum vero doctrinam Philosophi 2. *de generat. Ani. cap.* 1. Principium activum in generatione a patre est, materiam autem Mater ministrat; quare peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre; in casu igitur quo Adam non peccasset, sed Eva tantum, filii culpam originalem non contraherent: e converso autem esset, si Adam peccasset, non vero Eva.

Quodlib. q. 2. §. *Prima ratio. V. Esto etiam.* 3. dist. 4. q. 1. utrinque scripti.

Nos dicimus declarationem hanc dubiis admodum niti principiis; nec sane opportunum esse ad certam conclusionem ostendendam, adhibere principia ambigua, aut etiam falsa, secundum sententiam aliorum. Hoc autem quod est matrem in generatione filii, præcise principium passivum, materiamque subministrare virtuti activæ patris; nos arbitramur aut falsum, aut certe dubium, inde potissimum suasi, quia formas ejusdem speciei consequuntur potentiæ naturales ejusdem speciei. Mas, & fœmina sunt ejusdem speciei; ergo eorum formas sequitur potentia ejusdem rationis; atque ita si formam unius consequitur naturaliter vegetativa activæ virtutis, omnino oportet & fœmineum genus sequi vegetativum activæ virtutis, ex hypothesi utrique vera, quod mas & fœmina ad unam eandemque speciem pertineant; quam specificam unitatem permittere majorem & minorem perfectionem harum causarum ad genus causæ activæ spectantium, late ostensum fuit 3. *p. q.* 32. *art.* 4.

2. dist. 21. q. 2. §. *De tertio ex dist.* 32. §. *Quantum ad secundum* & §. *Ad argumenta.* 4. q. n. 17.

Quapropter ab hoc ambiguo fundamento abstrahentes, ex alio principio potius certam veritatem censemus declarandam; nempe futurum fuisse, ut posteri primorum parentum originali noxæ non implicarentur nec quicquam de illorum culpa participarent, si Eva tantum & non Adam peccavisset, quia ipsi Adæ tradita atque concredita fuit justitia originalis, tanquam digniori, & circumspectiori & fortiori ad eam servandam, & subinde valentiori ad resistendum externis assultibus, quibus impetendus erat. Sic ergo princeps & parens primus, & propagator generis humani justitiam accepit, ac magnifice a Deo conditore decoratus est, ut si eam culpa sua perderet, pro se omnique sua posteritate communi via propaganda amitteret. At mulieri veluti imbecilliori, magisque aptæ seduci, tradita perinde fuit justitia, per quam felicem tranquillamque vitam ageret, quandiu ipsa conservaret desuper elargita dona: sed tamen ob eam causam, naturalemque sexus sequioris conditionem, noluit Deus deinceps ab eis nascendorum justitiam a muliebri minus constanti virtute pendere, & ideo hæc per fallacias seductoris prostrata, si Adam illius blanditiis illectus, ad transgrediendum Dei mandatum non processisset, posteri peccato Evæ obstricti editi non fuissent. Nam, ut hæc pro posteris suis justitiam non acceperat, ita pro iisdem perdere non poterat, nec aliquod debitum habendi justitiam in ipsos traductum, & derivatum fuisset.

Ad argumenta. Ad primum respondetur sic: In patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio passivo, ideo non est similis ratio.

Nos dicimus controversiam illam philosophicam de influxu maris & fœminæ in prolem, nullam habere connexionem cum præsenti quæsito, in quo, ut certum traditumque ab authoritate supponitur, datam fuisse a Deo justitiam primis parentibus, eamque perdidisse per propriam culpam, ac præterea demeruisse ne daretur gignendis ab ipsis, ut voluntate antecedenti eis se daturum proposuerat Deus. Et asserimus grande hoc demeritum non extitisse sequelam peccati mulieris, sed primi hominis. Ei enim primum tradiderat justitiam Deus custodiendam pro se suisque posteris; non Evæ, ob congruentias tactas in *solutione*, eique pariter mox condito dedit Deus mandatum de non comedendo fructu unius arboris ad experiendum ejus obedientiam & subjectionem erga adeo magnificum conditorem & benefactorem; Evæ autem non est datum mandatum nisi per hominem, ut mox dicetur.

Ad confirmationem dicendum, Deum præcepisse mulieri ne ederet de ligno vetito, non immediate per se ipsum, sed per hominem jam conditum, cui ante mulieris formationem præceperat Deus, ut abstineret fructibus arboris in medio paradisi plantatæ, ut patet *Gen.* 2. Unde Magist. 2. *sent. loco cit.* scribit, *legitur ante factam mulierem, Deum dixisse viro*. De ligno scientiæ boni & mali ne comedas *Non dixit*, Ne comedatis *Forte quia facturus erat mulierem de viro, sic præcepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum; quia mulier, quæ subjecta viro fuit, non nisi mediante viro, divinum debuit accipere præceptum.*

Ad secundum dicendum sic: Adamo non peccante, posteri illius nati essent immunes a culpa originali, etiamsi Eva peccavisset, quia non huic, sed illi data erat justitia traducenda in posteros naturali propagatione descensuros. Attamen stante originali justitia in omnibus, senio adhuc confecti fuissent, mortemque demum subiissent, nisi Deus ante naturalem illorum vitæ periodum de terrestri in paradisum Cælestem transtulisset. Et cum dicitur quia mors sequitur culpam originalem; ergo nulla futura erat mors, ubi culpa abfuisset. Responsio: Mors in statu innocentiæ extitisset naturæ conditio, non sequela culpæ, quæ nusquam erat.

De his actum 1. p. q. 97. art. 1. & 2. qui & videndi propter ea, quæ hic contra hoc responsum subjicit S. Doctor.

Ad tertium est hæc responsio. Illa purgatio præveniens in beata Virgine, non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat, ut Mater Dei maxima puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. 32. *Domum tuam Domine decet sanctitudo.*

Nos dicimus hanc responsionem esse probandam, hac adjecta explicatione etenim Christus

3. dist. 3. q. 2. §. *Aliter.*

ſtus non contraxit peccatum originale, quia non extitit filius naturalis Adæ, ideoque debitor non erat juſtitiæ originalis habendæ. Unde ſi Chriſtus fuiſſet purus homo, per miraculum tamen conceptus de Virgine, adhuc originalis culpæ expers fuiſſet. Quæ eſt ſententia Anſelmi *de Conceptu Virginali cap.* 10. *& deinceps*, *& cap.* 19. ſcribit, innocentiæ Chriſti duplicem eſſe rationem, vel cauſam, & alteram quidem poni poſſe Virginis Matris Sanctificationem, alteram vero miraculoſam corporis Chriſti formationem.

De his 3. p. q. 27. Veruntamen hanc Virginis Matris ſanctificationem non intelligimus ſic, quaſi ſanctificata fuerit a culpa originali, quam in primo inſtanti contraxerat; nam tunc profecto hæc ſanctificatio ſatis non eſſet, ut Chriſtus naſceretur immunis a culpa originali, perinde ut modo per Baptiſmum ſanctificati non gignunt filios ſine culpa originali; & tamen oppoſitum docet Anſelmus *cit.* dicens, utranque ex aſſignatis rationibus per ſe ſufficere, ut Chriſtus innocens naſceretur. Oportuit ergo extitiſſe talem ſanctificationem animæ illius, qualem decebat perfectiſſimum mediatorem reſpectu Matris ſuæ; quatenus ea ſtante, ipſe impollutus & innocens conciperetur in utero illius. Nec ſane domus illa & habitaculum Dei maxima puritate niteſcere intelligeretur, ſi prius ſub culpa fuiſſet & deinde per gratiam a Mediatore promeritam a noxa illa exoluta foret.

QUÆSTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde conſiderandum eſt de peccato originali quantum ad ſuam eſſentiam.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum peccatum originale ſit habitus.
II. Utrum ſit unum tantum in homine.
III. Utrum ſit concupiſcentia.
IV. Utrum æqualiter ſit in omnibus.

ARTICULUS I.

Utrum originale peccatum ſit habitus.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 82. *art.* 1.



VIDETUR originali peccato haud attribui poſſe ratio habitus. Etenim ex dictis *art.* 1. *quæſt. præced.* juxta Anſelmi doctrinam, Peccatum originale aliud non eſt quam carentia juſtitiæ debitæ, quia acceptæ in Adamo: atqui carentia ſive privatio directe habitui opponitur ipſumque excludit a ſubjecto; ergo tantum abeſt ut originalis culpa recenſeri queat inter habitus.

Præterea. Quamvis ſecundum unam acceptionem originale dici queat ſitque voluntarium habenti, ut *loco cit.* expoſitum fuit; nihilominus conſtat evidenter magis eſſe voluntarium peccatum actuale. Ab hoc enim liberum eſt abſtinere qui peccat, quod de originali non verificatur; ſed habitus unde procedit actuale peccatum non habet rationem culpæ; alioquin dormiens habituque malo inſtructus, dicendus eſſet peccare; ergo nulli habitui attribui poteſt ratio culpæ originalis. 1. diſt. 17. q. 2. & 3. 2. diſt. 30. q. 2. n. 2.

Præterea, Habitus malus ſequela eſt actuum pravorum: ſed originale peccatum non ſequitur ad aliquem actum; ergo originali peccato perperam attribuitur ratio habitus.

Contra Auguſtinus *de Baptiſmo parvulorum*, ſcribit, ſecundum originale peccatum parvulos eſſe quidem concupiſcibiles ſed non actu concupiſcentes: habilitas autem dicitur ſecundum aliquem habitum; ergo peccatum originale eſt habitus.

S. Thomæ ſententia. Reſpondeo, Aliquorum eſt hic ſententia talis: Habitus duplex eſt. Unus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum; qua ratione ſcientiæ & virtutes dicuntur & ſunt habitus: Alio modo dicitur habitus, diſpoſitio alicujus naturæ ex multis compoſitæ, ſecundum quam bene ſe habet, vel male ad aliquid; & hoc modo peccatum originale eſt habitus, non vero ſecundum priorem intellectum; Eſt enim quædam inordinata diſpoſitio proveniens ex diſſonantia ejus armoniæ, in qua conſiſtebat juſtitia originalis.

2. diſt. 32. n. 11. & 14. Videlicet ſupra q. 49. art. 1. & 2. & q. 50. art. 1. Nos dicimus, eo quod originale peccatum non ſit voluntarium habenti, niſi quatenus extitit voluntarium Adamo tranſgredienti Dei mandatum, vel quia inhæret voluntati illorum, qui tali culpa obſtricti naſcuntur, tantundem induere naturam & rationem habitus, quantum ab actuali peccato recedit. Quoniam igitur magis accedit, & comparatur peccato quaſi quieſcenti in anima poſt actum tranſeuntem, quam peccato actuali quod elicitur ab ipſa voluntate peccante, originale peccatum habitus quidam eſſe videtur, quieſcens in anima, donec inde per gratiam mediatoris expellatur.

Ubi ſupra art. 8. Quemadmodum ergo natura humana juſtitia originali ornata optime ſe habebat, ita illa per Adæ tranſgreſſionem deperdita, male ſe habere

bere necesse est. Nam justitia originalis erat sicut frænum cohibens concupiscibilem & irascibilem, ne immoderate concupisceret aut plus æquo ira effervesceret. Natura igitur ipsa non positive inordinata est, sed per privationem justitiæ se habet ut navis disiecto gubernaculo per procellam, & æquus fracto fræno quo regebatur; sibi enim dimissus inordinate fertur juxta naturæ impetum. Ita Anselmus *cap. 5. de Concep. Virg.* rem istam exemplis declarat. Itaque hanc justitiæ originalis privationem in anima posterorum Adæ quiescentem, donec inde pellatur, rationem habitus magis habere, quam actus existimandum est.

Ad argumenta. Ad primum respondetur: sicut ægritudo naturalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis & aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ & cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

Nos dicimus sermonem hunc indigere explicatione. Nam tametsi deordinatio potentiarum animæ, & renisus partis sensitivæ adversus superiorem portionem, sint culpæ originalis effectus, non putamus tamen ea & ejusmodi pertinere ad rationem peccati originalis, quod in pura privatione originalis justitiæ consistere, adhærentes S. Anselmi dictis, sentimus. Non ergo illo ex capite putamus culpæ originali habitus rationem esse attribuendam, sed potius, quia, ut dictum est, quantum a ratione peccati actualis recedit, tantum naturæ & rationi peccati quiescentis in anima accedit; quare potiorem habitus conditionem habens non immerito sub habitus ratione collocamus, & recte etiam significamus. Atque ex his est manifesta solutio ad inductam objectionem, quia non alia de causa culpam originalem nomine *habitus* exprimendam censemus, nisi quia sibi potior habitus proprietas congruit.

Ad secundum respondetur sic. Actuale peccatum est inordinatio quædam actus: originale vero cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, in quantum derivatur ex primo parente. Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus, etsi inordinata actus dispositio hanc habitus rationem minime habere possit.

2. dist. 32. n. 7. Nos dicimus, nihil horum, quæ sunt in natura pertinere ad rationem formalem peccati originalis; quia hoc per Baptismum deleto, naturalia cuncta perinde manent, & eodem modo disposita inveniuntur; & quidem in sensitivo appetitu nusquam est peccatum, nisi ut ab rationali dirigitur; est igitur inordinata natura, idest nata tendere in objecta inordinate, quia caret justitia originali, qua ut fræno moderabatur. Hujus propterea carentiam appellamus formaliter originale peccatum, & non pravam naturæ dispositionem, quæ est effectus tantum peccati originalis. Nec originale dicitur peccatum naturæ, quia pertineat ad naturæ malam dispositionem; cum ipsa rectissime disposita sit, tendatque in objecta, ut tendere accepit a Conditore. Sed quoniam per naturalem propagationem traducitur debitum habendi justitiam eis datam in parente primo: quia ergo caret justitia debita, male se habet; ut hæc dispositio mala sit sequela illius carentiæ, & non e converso.

Sed S. Thomas *art. sequenti in solutione* hæc eadem habet quare puto, ipsum apellare *hic* originale peccatū *dispositionem naturæ*; eo sensu, quo Doctor dicit *concupiscentiam esse culpam originalem materialiter*.

Quare respondemus ad argumentum sic: Habitus malus acquisitus, manens in anima, peccatum non est; potest enim manere cum gratia sanctificante; sed carentia justitiæ debitæ manens est incompossibilis gratiæ: nam hac adveniente non imputatur amplius ad culpam habenti justitiæ originalis carentiam. Per actum siquidem alterius deperdita justitia transfunditur debitum habendi in omnibus, quibus daturus erat Deus justitiam; ideoque manet peccatum instar habitus, donec absolvatur homo ab tali debito.

Ad tertium dicendum, Sicuti habitus acquisiti gignuntur ex uno vel pluribus actibus, ita originale peccatum est sequela actus, quo Adam primo peccavit, & non dicitur habitus in casu, sed quia similis est hæc justitiæ carentia peccato quiescenti in anima post actum peccati peccantis ut dictum est.

Ad argumentum in oppositum dicetur infra *art. 3. §. Ad primum*.

ARTICULUS II.

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

Doctor locis in margine cit. S. Thomas 1. 2. q. 82. art. 2.

Videntur homines pluribus subesse peccatis originalibus. Etenim juxta dicta *Articulo præcedenti*, originale peccatum est inter habitus computandum. Atqui habitus cum per modum naturæ inclinent vel influant in actus, ad unum sunt determinati; ergo quoniam de peccato originali omnia actualia procedunt peccata, si illud unicum esset in nobis, ad unum dumtaxat genus peccatorum inclinaret; cujus oppositum per experientiam constat; cum homines diversis, atque etiam contrariis se se involvant peccatis. 1. dist. 17. q. 3.

Præterea, Supra *q. 74. per totum* declaratum fuit diversorum peccatorum alia atque alia esse subjecta. Atqui per originale peccatum omnes omnino animæ partes seu vires deordinationem subierunt, alioquin haud pronæ promptæque forent ad peccandum; ergo aut unum idemque peccatum est in diversis subjectis, aut in nobis multiplex est originale peccatum. Primum non videtur asserendum; ergo secundum est concedendum.

Contra ad Romanos 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, & per peccatum mors.* Et ad Gal. 3. *Scriptura conclusit omnia sub peccato.* Cum igitur scriptura significet originale peccatum nomine singulari, clare innuit unum & non multa esse in homine originalia peccata. Huc etiam facit, quod Joan. 1. scribitur. *Ecce agnus Dei ecce qui tollit peccatum mundi*. Principalius autem venit Salvator in mundum ad tollendum originale quam actualia peccata. Ergo unum est & non multiplex id peccatum cui depellendo Salvator potissimum venit. 2. dist. 30. q. 1. §. Ad oppositum. 3. dist. 3. q. 1. §. Ad oppositum. 3 p. q. 1. art. 4.

Respondeo dicendum, In unoquoque hominum unum numero dumtaxat reperiri originale peccatum. Quæ solutio evidens est consideranti dicta *in antecedentibus*, & precipue *art. primo quæst. præced.* Etenim juxta Sanctorum doctrinam nomine peccati originalis, intelligimus justitiæ originalis carentiam, debitæ, quia acceptæ in Adamo, & reipsa datæ a Deo illi, omni- 4. dist. 14. q. 1. art. 1.

omnibusque posteris ejus voluntate antecedenti, recepturis quoque in effectu justitiam eandem, nisi ex Adæ peccato impedimentum in eis obortum esset. Atqui justitia hæc, ex qua fiebat & futurum erat ut qui ejus potiti forent, compotes essent perfectæ tranquillitatis in anima, unica est, excludens omnem pluralitatem excepta numerali pro hominum multiplicatione; ergo & carentia ejus non est nisi unica. Privationes enim ab formis, quibus opponuntur accipiunt unitatem & speciem & distinctionem. Ex alio etiam capite potest præsens solutio declarari. Nam (ut dictum fuit *art. 2. q. præced.*) ex primo tantum peccato primi hominis originalis culpa derivata est in posteros ejus, non vero ob sequentia peccata illius, si in quæ alia exinde lapsus est. Licet ergo possibile fuerit tale primum peccatum pluribus conflari inordinationibus, ut inobedientiæ, superbiæ, gulæ &c. attamen ea omnia unum peccatum consumaverunt, per quod inditam a Deo justitiam amisit atque in posteros etiam debitum habendi eam transfudit.

2. dist. 9. a n. 4.

Ad argumenta. Ad primum respondeo; Utrique habitus quoscumque per modum naturæ inclinare potentiam, quam perficiunt. Et ita revera inclinabat justitia originalis voluntatem, salva ipsius libertate; ea autem amissa vires omnes animæ effrænes post propria objecta iverunt: quæ ut debito cum moderamine, juxtaque dictamina rationis, ut prosequerentur efficiebat donum supernaturale justitiæ originalis. Quod igitur homines in plura & diversa prolabantur peccata non efficit multiplex originalis culpa, sed quia ipsæ vires, vel potentiæ animæ, per talem carentiam destitutæ fræno quo coercebantur, in propria tendunt objecta citra & ultra rationis moderamen; ex eo igitur est multiplicitas peccatorum actualium, & non quia plura sint originalia peccata. Cum enim formaliter carentia sit justitiæ debitæ, hæc ipsa privatio excludit magis & minus, servans unam eandemque rationem in omnibus.

2. dist. 32. n. 6.

Ad secundum respondeo, Quemadmodum justitia originalis per se & primo statuenda est in voluntate; ita & ejusdem privatio in eodem subjecto sit oportet. Quod si statuatur, justitiam hanc ex pluribus conflari oportuisse peculiaribus donis, inditis huic, & illi potentiæ, seu ut de rationis dictamine imperarent, seu ut absque repugnantia obedirent, tunc sicuti integra & omnimoda justitia illis omnibus integrabatur peculiaribus donis, ita privatio ipsam excludens omnibus pariter conflari intelligitur peculiaribus donorum privationibus. Nec propterea multiplex esse dicendum est originale peccatum, sed unum, sicuti una est omnimoda privatio justitiæ originalis. Qua in privatione, virtute, & ut in radice & causa continentur omnia omnino peccata, quibus obnoxii fiunt homines; quia inde initium habuit inordinatio omnis virium & potentiarum animæ.

2. dist. 29.

ATICULUS III.

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

Doctor 2. dist. 30. q. 2. utriusque scripti. S. Thom. 1. 2. q. 82. art. 3.

De hoc argumento vide. fis Mag. Alesem 2. p. q. 1?5. m. 7. ar... & seq.

Videtur originale peccatum aliud non esse quam concupiscentia. Nam hæc expressa est Magistri sententia 2. *dist.* 30. productis in medium compluribus Sanctorum authoritatibus a cap. illo, *sed quod originale peccatum*. Et seqq. ubi hæc habet, *quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia, vel concupiscibilitas, quæ dicitur lex membrorum, sive languor naturæ sive tyrannus, qui est in membris nostris, sicut lex carnis &c.* ergo concupiscentia ipsa est originale peccatum.

latissime disserentem.

Præterea, Si tale peccatum non foret concupiscentia, maxime esset, & consisteret ipsa in carentia justitiæ originalis, juxta dicta *quæst. præcedenti*. Hoc autem plane falsum videtur, Tum quia in Angelis est carentia justitiæ originalis, nec tamen obnoxii reputantur culpæ originali. Tum quia ipse Adam peccando, originalem justitiam amisit, & subinde habuit privationem ejusdem; & tamen non extitit in illo culpa originalis, sed actualis.

Præterea, Parvulis, qui baptismo initiantur, dimittitur peccatum originale; & adhuc subiiciuntur privationi justitiæ originalis, cum eis justitia hæc non restituatur; ergo originalis culpa formaliter esse non potest justitiæ originalis carentia.

Responsio. Parvulo recipienti Baptismum aliquo modo originalis culpa per gratiam dimittitur; ideo aliquo modo non habet illud. Contra; Baptizatus relapsus caret gratia; ergo non habet unde sibi remittatur illud peccatum; & non habet justitiam originalem; ergo culpa originalis redit in eo.

Præterea, Si originale peccatum constituatur in ipsa carentia justitiæ, igitur reperietur in voluntate ut in subjecto; quemadmodum & justitia in eadem esse dicitur: consequens est falsum, quia voluntas est vis immaterialissima, & subinde maxime a carne sejuncta; ergo infici nequit a corpore, ex quo ab ipso sejuncta intelligatur.

Contra, concupiscentia est naturaliter indita appetitui sensitivo omni conatu tendenti in proprium delectabile, etiam contra moderamina rationis. In tali autem appetitu peccatum non reperitur, cum omni careat libertate; ergo ipsa in concupiscentia statui non potest originale peccatum, præsertim cum hæc maneat in baptizatis, in quibus tamen creditur deletum originale peccatum per gratiam mediatoris.

Respondeo. Revera Mag. *loco cit.* videtur opinatus, aliud non esse originale peccatum, quam concupiscentiam. Verum ejus sententia probanda non est. Quia concupiscentia hæc, secundum quam inferior appetitus nititur contra rationis dictamen, inest nobis secundum naturam, & superest etiam deleto originali, quare id peccati genus gratiam non excluderet, nec latuit Philosophos hæc concupiscentia, naturam hominis perscrutantes, qui tamen notitiam aliquam non habuerunt peccati originalis, nec ei oppositæ justitiæ.

Ex Report. §. De tertio, & §. Contra tamen a n. 20.

Quapropter Anselmi doctrinæ adhærentes 1. *de Concep. Virginali cap.* 27. (de qua re *art.* 1. *quæst præced.* actum) dicimus, originalem culpam in omnes Adæ filios derivatam ex prima illius transgressione, formaliter non esse concupiscentiam, sed justitiæ originalis privationem, seu factam ejusdem nuditatem. Porro intelligendum omnimodam ejus justitiæ nuditatem statui non posse in privatione solius gratiæ sanctificantis, qua ornatus fuit primus parens; nec rursus in nuditate aliorum donorum Adæ collatorum, unde & per quæ fiebat in anima ipsius

Videndus Mast. Scotista disp. 4. super. 2. sent. q. 5. per totam.

2. dist. 29.

ſius tranquillitas magna pax & concordia inferiorum virium cum ſuperiori appetitu; quem effectum gratiam haud tribuere exploratum habemus. Eſt proinde intelligenda nuditas hæc inducta per Adæ peccatum, cum donorum illorum, ex quibus donis expers inventus eſt effectus adeo mirabiles cauſabantur in anima, tum gratiæ ſanctificantis donis; ex his enim omnibus integre conflabatur juſtitia originalis Adæ, & conſimilis erat transfundenda in poſteros, ſi in juſtitia illa ſtetiſſet. Dona enim illa ſupernaturalia, ut a gratia ſanctificante diſtincta, efficiebant quidem, ut homo conjungeretur ultimo fini ut convenienti & delectabili, ſed per gratiam fiebat, ut conjungeretur fini, veluti bono ſupernaturali, & ut ſupernaturaliter per meritum attingendo; his ergo omnibus ſupernaturalibus donis, originalis juſtitia integrabatur. Etenim pro ſtatu viæ, Adamo acquirenda merita erant, quibus conſumatis, e terreſtri ad celeſtem paradiſum transferretur. Non enim aliter fieri cum illo debuiſſet, ac factum ſit cum Angelis in via conſtitutis. Privatio igitur vel nuditas facta per Adæ peccatum horum donorum omnium, eſt in poſteris ejus originale peccatum; quia carentia juſtitiæ debitæ, & non qualitercumque debitæ, ſed debitæ quia acceptæ in Adamo. Ut igitur omne peccatum eſt formaliter injuſtitia; injuſtitia vero carentia juſtitiæ; ita peccatum originale eſt formaliter carentia juſtitiæ originalis, non ex parte aliqua ſed totius juſtitiæ, quibuſcumque dicatur fuiſſe conflata ſupernaturalibus donis.

Originalis culpa conſiſtit formaliter in carentia omnium donorum quibus originalis juſtitia conflatur. Ubi ſupra §. *Ad quartum*.

2. Report. diſt. 33. n. 15.

Si dicas. Peccatum originale mortale eſt; ergo formaliter uni opponitur gratiæ ſanctificanti, ex qua eſt vita animæ, cujuſque carentia illi mortem infert. Reſpondeo concedendo originalem culpam eſſe mortalem, nego tamen formaliter gratiæ opponi, aut per ſe avertere a Deo. Quemadmodum nec ſequitur, eſt mortale peccatum; igitur immediate circa ultimum finem verſatur, aut avertit a Deo formaliter: Siquidem peccata quæ committuntur contra præcepta ſecundæ tabulæ mortalia utique ſunt; & interim nullum horum eſt immediate circa ultimum finem, nec immediate avertit ab eo, & tamen oppoſita ſunt neceſſaria ad ejus finis aſſequutionem. Quare oportet, omnino hominem bene ſe habere circa ea, quæ ſunt ad finem neceſſaria, ſi illa non ſint immediate circa ultimum finem. Ita in caſu, originale peccatum virtualiter opponitur gratiæ ſed non formaliter; quia ſicuti pro præſenti providentia moralis juſtitia eſt neceſſaria operanti meritorie, ita tunc originalis juſtitia fuit prævia quidem, ſed non ſufficiebat ad meritorie operandum. Et huc tendit dictum Magiſt. 2. *diſt.* 29. *cap.* 1. ſcribentis ex Auguſt *habuit homo conditus, quo poterat ſtare, ſed non habebat quo pedem movere poſſet ſine gratiæ operantis, & cooperantis auxilio*.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, concupiſcentia poteſt accipi, vel prout eſt actus vel habitus vel pronitas in appetitu ſenſitivo: & nullum iſtorum eſt formaliter peccatum; non eſt enim peccatum in parte ſenſitiva ſecundum Anſelm. *loco cit. cap.* 3. & 4. Vel accipi poteſt prout eſt pronitas in appetitu rationali, ideſt in voluntate ad concupiſcendum delectabilia immoderate, quatenus nata eſt condelectari appetitui ſenſitivo cui conjungitur; & hac ratione concupiſcentia eſt materiale peccati originalis, eoquod per carentiam originalis juſtitiæ, qua ut fræno coercebatur ab immoderata delectatione, ipſa non poſitive, ſed per negationem cohibentis habitus, effrænis effecta eſt, immoderate delectabilia concupiſcendo.

Vide ſis Ponc. *in Comm. ...it.* q. 21.

Ad ſecundum concedo aſſumptum, juxta præmiſſam expoſitionem. Ad primam ſubſumpti probationem reſpondeo, Angelos eſſe expertes juſtitiæ originalis, nec tamen id eis imputari ad peccatum, quia unus non extitit cæterorum parens, & procreator, in quo acceperint, & amittere potuerint juſtitiam, vel recipere, ſi in illo perſtitiſſet, ut in caſu. Vel ſi dicantur compotes eſſe facti juſtitiæ innatæ, eam juſtitiam per ſe non reſpicere niſi voluntatem, non vero ſenſitivum appetitum. Et profecto ſi juſtitia hæc originalis verſetur circa finem ſub ratione convenientis & delectabilis citra omne inconveniens aſtruitur tale donum in Angelis.

Ad alteram probationem evidens eſt, Adamum juſtitiam hanc a Deo recepiſſe, atque eandem actu proprio amiſiſſe, injuſtumque factum eſſe, at eam carentiam haud ipſi peccatum originale extitiſſe; nam id genus peccati actu alieno contrahitur, quatenus eſt carentia juſtitiæ debitæ ex acceptatione alterius.

Ad tertium dicendum, ſupereſſe quidem poſt baptiſmum originalis juſtitiæ privationem, verum ad peccatum non imputari, eo quod per baptiſmi ſuſceptionem commutatum ſit debitum habendi illud donum in ſe, in debitum tenendi donum æquivalens, nempe gratiam; idque debitum ex tunc ſemper manet, nec primum redit; & proinde carentia hæc originalis juſtitiæ non inducit originale peccatum, non redeunte debito habendi illam juſtitiam, porro carens ſecundo dono debito, gravius peccat, quam qui caret primo.

Per Baptiſmi ſuſceptionē commutatur debitum habendi juſtitiā originalem in debitum ſervandi gratiam a Deo infuſam baptizato.

Ad quartum, concedo juſtitiæ originalis ſubjectum eſſe ſolam voluntatem. Et cum dicitur ea potentia eſt immaterialis; ergo a carne pati non poteſt. Reſponſio: juſtitia hæc non eſt ibi, quaſi in ſubjecto alterato a carne alterante; ſed eſt ibi culpa, quia juſtitia non ineſt, quæ nihilominus debita eſt, eoquod iſta voluntas ſit filia Adæ, ſeu pars eſſentialis conſtitutiva perſonæ, quæ eſt progenita ab Adamo.

2. [illegible] 32. §. [illegible] ad [illegible] *articulum*.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus.

Doctor 2. *diſt.* 32. §. Circa tertium articulum, *n.* 6. *ex Report. ibidem diſt.* 35. *n.* 17. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 82. *art.* 4.

RESpondeo dicendum originale peccatum reperiri in omnibus æqualiter. Quod eſt evidens ex dictis in *præcedentibus art.* Nam in hypotheſi jam declarata, quod culpa originalis formaliter conſiſtat in privatione juſtitiæ originalis integratæ ex pluribus ſupernaturalibus donis, quoniam privatio formaliter, non recipit magis & minus, non inhærente quippe juſtitia, intelligi non poteſt ulterior privatio formaliter juſtitiam excludens, qua nempe rurſus quis juſtitia privetur. Per peccatum enim originale tollitur juſtitia originalis omnino; quilibet autem eſt perinde debitor juſtitiæ originalis habendæ ergo tale originale peccatum eſſe non poteſt magis

4. d. [illegible] 4. q. 1. [illegible] *Juni.* [illegible]

gis in uno, quam in alio; superest proinde ut carentia eadem sit in omnibus expolians filios Adæ justitia originali, multiplex tamen pro numero communi lege propagatorum ab illo, quemadmodum & justitia, quam eis contulisset Deus cuique propria extitisset.

Verum est tamen ponentibus, originale peccatum esse formaliter concupiscentiam, fore fatendum secundum inæqualem gradum afficere Adę posteros: siquidem exploratum est, homines dispari modo subesse concupiscentiæ stimulis; at nobis falsam hanc opinionem reputantibus, non est discedendum a præmissa *solutione*.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati.

CIRCA HOC QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima.
II. Vtrum si anima, per essentiam, aut per potentias suas.
III. Vtrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ.
IV. Vtrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ scilicet generativa, vis concupiscibilis, & sensus tactus.

ARTICVLVS I.

Utrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. q. 83. art. 1.

De nuptiis, & concupiscentiis sparsim.



IDETUR originale peccatum magis in carne quam in anima reperiri. Etenim Magist. 2. *dist.* 31. *cap.* 2. adducit August. authoritatem dicentis animam inifici a carne: *Ipsa concupiscentia est lex membrorum, vel carnis, quæ est morbidus quidam affectus vel languor, qui commovet illicitum desiderium, idest carnalem concupiscentiam: lex autem peccati dicitur manere in carne, non quia in anima sit, sed quia per corruptionem carnis in anima sit.* Igitur originalis culpa est magis in carne, quam in anima.

2. dist. 31. §. Ad oppositum.

Præterea, Nisi primum subjectum culpæ originalis esset caro, atque ex ea anima afficeretur, haud posset assignari ratio, qua declararetur originale ad animam pertinere. Non enim sibi hæc culpa inesset ex actu suo; quia tunc non originale, sed actuale peccatum foret: nec a Deo oriretur, patet: nec ab ipso Adamo descenderet, ut in casu quo diceretur annihilatus. Aut certe modo, Adam caret omni culpa; ergo modo esse nequit causa originalis peccati. De carne igitur in animam derivatur.

Præterea. Huic peccato obnoxii evasimus, quia fuimus in Adam secundum rationem seminalem, juxta sententiam Augustini 10. *super Genesim cap.* 19. Hoc autem nequiit fuisse secundum animam, quæ utique ex traduce non est, sed tantum ratione corporis; ergo in corpore primum, uti in subjecto reperitur originale peccatum.

Contra, Si a carne infecta, anima inficeretur noxa originali; ergo contraheretur a proximo parente; quia ab ipso talis caro seminatur consequens est falsum: nam tunc originale peccatum augeri posset in parentibus intermediis; plura enim agentia ejusdem rationis possent in effectum perfectiorem; & ita parens primus cum parentibus intermediis, posset intendere culpam originalem, & magis magisque ac esset in filio primo immediate a parente genito.

Respondeo, revera Magist. *loco cit.* sensisse videtur animam infici peccato originali ex carne libidinose propagata. Quam sententiam. Aliqui ita declarant. Voluntas peccans causavit in carne morbidam quamdam qualitatem, eaque sequela fuit curvitatis voluntatis. Hæc vero morbida qualitas dicitur fomes, lex membrorum, tyrannus, estque veluti pondus quoddam in carne excitans motus sensuales, inclinans animam ad condelectandum carni, ac subinde retardans, & reprimens a delectationibus superioribus. Quoniam igitur caro hac infecta qualitate libidinosa propagatur, ab ea anima inficitur, sicque culpæ subiicitur originali. Hæc autem culpa a carne in animam derivata, vel est curvitas opposita rectitudini naturali voluntatis vel concupiscentia, idest pronitas ad concupiscendum effrænate delectabilia.

2. dist. 32. §. Ad primum dicitur.

Quæ opinio nullatenus est probanda propter dicta in *antecedentibus*, ubi declaratum fuit juxta Ansel. doctrinam, aliud non esse originale peccatum, quam justitiæ originalis debitæ carentiam, non vero morbidam aliquam qualitatem, quæ gratis comminiscitur, nec concupiscentiam, nisi pro materiali tantum, hæc quippe nullo sibi addito positivo per solam originalis justitiæ privationem trahitur etiam contra dictamina rationis, inhiatque uniri objectis sibi convenientibus, ut expositum est prius. Sed de hac infectione corporis per actum voluntatis peccantis amplius infra *art.* 3. & 4.

Complura Doctor obiicit contra hanc sententiam ejusque expositioné, apud ipsum videnda.

Qua-

2. dist. 30. q. 1. §. Ad oppositum.

Quare dicimus, originale peccatum per se & primo ipsam afficere voluntatem, eique ut subjecto inesse, atque inde originem habere deordinationem in parte sensitiva. Nam cum culpa hæc deordinet totam animam, in illa potentia est statuenda, ad cujus deordinationem tota anima deordinatur, ea sola est voluntas; quia sicuti ex recta electione, rectoque ordine ipsius, fit ut sit rectitudo & bonitas in cæteris potentiis atque earundem actibus imperatis; ita illa prave obliqueque eligente, necesse est, ut in aliis potentiis sit obliquitas & inordinatio. Pravitas autem hæc & inordinatio, primo ipsam afficiens voluntatem, non est quid positivum, sed magis positivi carentia, (ut dictum est prius) primo igitur & per se originalis culpa est in voluntate, ut in proprio subjecto, ex quo redundat in vires inferiores animæ, & in corpus. Sed de his amplius *art. sequenti*.

2. dist. 30. q. 1. §. Ad oppositum.

Voluntas ergo esto primum culpæ originalis subjectum. Verumtamen in Adamo extitit ut in causa principali, dicente Apostolo ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt.* Ex eo enim quod primus homo actu proprio justitiam amisit transgrediendo divinum mandatum, facta est nuditas perditæ justitiæ in posteris ejus. At in carne est veluti in causa instrumentali, quatenus in ipso semine est vis activa producendi filium Adæ, qui per hoc est debitor habendi justitiam, qua caret. Cæterum caro ipsa incapax est recipiendi, ut subjectum, culpam originalem; cum nullum esse queat peccatum, ubi nulla est libertas, nec subinde quid imputabile ad culpam vel laudem.

Ubi supra dist. 32. §. Ad argumenta tertiæ quæstionis.

2. dist. 32. n. 8. & 18.

Ad argumenta. Ad primum quo affertur August. authoritas, dicendum, eam, & consimilia Sanctorum dicta esse sic intelligenda: omnes Adæ posteri acceperunt justitiam in ipso parente primo, & quia acceperunt voluntate antecedente, recepissent eandem reipsa, nisi ille proprio, personalique demerito eam amisisset; itaque jure exigit Deus justitiam originalem ab omnibus descendentibus de Adamo, quos cum denudatos inveniat, sunt objectum iræ ipsius. Eatenus igitur dicitur caro infecta, quatenus anima est forma carnis, ex quarum unione resultat filius Adæ, qui est debitor habendi justitiam, qua caret.

Qua ratione caro infecta dicatur.

Verum contra hoc sunt auctoritates Sanctorum quas Magist. allegat. 2. *dist.* 31. & nominatim Fulgentii de Fide ad Petrum, *cap. Jam ostensum est*, qua diserte asseritur maculam originalem non trasfundi per propagationem, sed per libidinem; non ex eo igitur præcise quod iste est filius naturalis Adæ, obnoxius reputatur culpæ originali, sed præterea quia est filius Adæ libidinose propagatus. Responsio. Si stante innocentia propagatio evenisset, inde nullum peccatum originale contractum esset; & citra omnem libidinem propagatio fuisset: nunc autem quæcumque propagatio communis libidinosa est ob carentiam justitiæ illius; igitur quia maculosa est inficit prolem; non autem quatenus propagatio. Nam propagatio, spectata ipsius formali ratione (uti extitisset in innocentiæ statu) non est medium inter parentem & filium, unde filius maculetur; sed ex carentia originalis justitiæ in propagantibus; quam carentiam sequitur *libido*. Authoritates ergo debent exponi ut *libido* accipiatur pro carentia justitiæ originalis in propagantibus, quæ est causa libidinis in actu propagandi.

Carentiam justitiæ originalis sequitur libido ex quo explicantur authoritates Sanctorum.

Ad secundum respondeo, Rationem jam assignatam esse qua recte intelligitur anima vel voluntas esse subjectum primum peccati originalis. Quia enim ex ipsa & corpore fit homo filius Adæ, non habens justitiam quam in primo parente accepit, ejus denudatio justitiæ sibi culpæ deputatur; Originalis ergo culpa non est a causa in animam agente, tantum est enim in carne illa relatio in producto, quia est filius naturalis Adæ, & hanc consequitur debitum ex lege divina, & carentia est ibi ex negatione causæ dantis justitiam.

2. dist. 32. §. Ad argumenta tertiæ quæstionis n. 17.

Atque ex his patet, Ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ, quam in potentis.

Doctor 2. *dist.* 42. *q.* 4. §. Ad quæstiones istas, *S. Thom.* 1. 2. *q.* 83. *art.* 2.

Videtur originale peccatum per prius esse in animæ essentia quam in potentiis. Nam originale peccatum dicitur esse peccatum naturale. Anima autem est forma & natura corporis, secundum essentiam suam, non vero per potentias; ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Præterea, Manifestum est originale peccatum per originem causari; ergo illud animæ, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam, ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; id vero est sequela essentiæ ipsius; ergo anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Contra, Peccatum originale opponitur originali justitiæ: sed originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis; ergo & peccatum originale est magis in potentia animæ, quam in ejus essentia.

Respondeo, Aliqui ob rationes ad partem affirmativam allatas, arbitrantur, revera originalem culpam per prius afficere animæ essentiam, quam potentias. Nos adhærentes dictis supra *q.* 74. *art.* 1. *& seqq.*, & solutioni *art. præcedentis*; non putamus hanc opinionem fore probandam, quare dicimus originale peccatum per se, & primo ipsam afficere voluntatem, eaque mediante hominem huic culpæ nasci obnoxium, & objectum divinæ indignationis, quatenus ipsum inspicit denudatum justitia, quam ei in primo parente voluntate antecedente dederat, daturus reipsa & consequenter nisi Adam tantæ largitati obicem posuisset; & ideo debitor est habendi illam, & oppido non habet, juste Deo eam elargiri nolente, propter Adami primum peccatum. Declaratio: Justitia habitualis, ut distinguitur contra peccatum originale, & justitia actualis ut distinguitur contra peccatum actuale, est in voluntate; ergo seu originalis culpa, seu actualis transgressio mandatorum Dei, oportet ut primo reperiantur in voluntate tanquam in proprio subjecto. Major, est Anselmi doctrina, *cap.* 4. *de peccato originali*, in præcedentibus declarata. Deinde præscindendo ab voluntate & omni respectu ad ipsam, non intelligitur culpa ulla nec ratio peccati vel virtutis, quia nec imputabile ad laudem, vel vituperium; ergo nec aliquid apparet dignum prœmio vel pœna. Originale

Videndus art. 1. q. 56.

Excipit *hic* Poncius dicens, videri sibi in hoc argumento peti principium, quia negantes illatum, negant quod assumitur; sed non advertit iste expositor, Doctorem [illegible] ponere antecedens declaratum [illegible] *dist.* [illegible] que [illegible] infra q. 110. art. 4. 2. dist. 32. n. 14.

nale autem peccatum, esto proprie non sit voluntarium habenti, quasi potuerit per ipsum evitari; est tamen dicens ordinem ad voluntatem primi hominis, qui potuit abstinere ab actu illo, quo transilivit divinum mandatum per quem actum facta est nuditas justitiae debitae in filiis ejus. Ut ergo actualis Adae transgressio per se ad solam voluntatem pertinere intelligitur, cui liberum fuit cohibere actum illum, & nequaquam ad animae essentiam, ut praescindere a potentiis concipitur; tali siquidem in statu non est capax laudis vel vituperii, quia nihil sibi juste imputari potest; ita & nuditas justitiae facta in posteris per se solius voluntatis esse videtur, dicens ordinem ad voluntatem hominis primi, cui data fuit justitia, & una omnium aliorum voluntatibus, si perstitisset integra datio illa, si propter culpam corrupta non fuisset.

2. dist. 32. §. Circa tertium art. Denique contraria opinio videtur deducta ex hypothesi Magistri dicentis, animam infici peccato originali ex carne infecta, & per concupiscentiam seminata (de qua re *art. praecedente* actum) Nam quia ipsa animae essentia primum carnem perficit, inde eadem essentia primario subditur peccato originali, sed nec Magister in hac sententia tenetur; nec consequens est verum, quia (ut dictum est) in essentia qua talis est, non videtur esse culpa formaliter.

2. dist. 32. §. Ad Argumenta primae quaestionis. Ad argumenta. Ad primum respondeo originale minime dici posse naturale, prout *Tò naturale* distinguitur contra voluntarium, quod evitari potuit ab eo qui ei subest, vel ab alio a quo derivatur. Nam hoc dato nulla superest culpa per poenam ordinanda, quia nec aliquid jure imputabile; Est ergo intelligendum, peccatum originale dici *naturale*, quia consequitur natuturalem propagationem. Sed ex eo inferri non potest, peccatum hoc per se ad animae essentiam pertinere, non vero ad potentias. Imo quoniam ratio omnis peccati evanescit, nisi aliqua ratione reluceat in eo voluntarium, vel ordo ad voluntarium evitabile, manifestum est hanc rationem *naturalis* quae originali attribuitur, per se afficere potentiam voluntatis, & animae essentiam mediante ipsa. Voluntati enim tantum nata est in esse injustitia quaecumque sicuti & ei opposita justitia secundum Anselm. 1. *de Concep. Virg. cap.* 4. & 5.

2. Report. dist. 33. n. 15. & 4. dist. 1. q. 6. §. Circa istam n. 4.

2. dist. 32. n. 15. Ad secundum dicimus, primam propositionem indigere declaratione, ut recte intelligatur, quod nos praestamus sic. Ad originale peccatum duo concurrunt, nempe carentia justitiae, ut formale, & debitum habendi eam, ut materiale. Debitum hoc est a Deo ineunte foedus illud cum Adamo, *do tibi justitiam, caeterisque ab te descensuris quantum est ex parte mei*. Ea igitur stante datione, de Adamo propagati omnes tenentur eam justitiam habere. Debitum ergo hoc inest omnibus filiis Adae, tum ex lege divina, tum ex naturali propagatione, licet carentiae ipsius pro formali nulla sit causa positiva, sed tantum negativa, nolens nimirum tribuere justitiam ob demeritum Adae. Originale propterea peccatum non causatur per originem, nisi secundum id, quod importat pro materiali, idque est debitum habendi justitiam originalem. Sed neque tale debitum afficit animae essentiam, imo ipsum productum ex carne & anima fundat immediate debitum habendi justitiam; is est enim filius naturalis Adae, non anima sola, vel caro sola. Quoniam autem debitum hoc habendi justitiam, ejusque privatio, vel defectus, vel nuditas ejusdem, est imputabilis, & increpabilis, & reipsa culpae deputatur necessario est in voluntate statuenda: quia ut ab hac potentia praescinditur, nihil est culpabile, ut declaratum fuit *in solutione*.

Ubi supra n. 17.

Ubi supra n. 15. §. Ad illud de tertio tributorum.

Ad formam argumenti dicendum, quod primo attingitur per originem esse ipsum productum, quod debitum habendi justitiam consequitur, & fundat. Verum quia subest quoque privationi ejusdem justitiae intelligitur formaliter objectum irae divinae. Extitisset autem objectum dilectionis per justitiam in alia hypothesi, non quia productum justitia afficeretur; sed quatenus potentia capax operandi juste, ea fuisset ornata, & ipsa mediante totum gratum Deo extitisset; ergo etiam est in contraria dispositione, quia primo, & per se eadem potentia expers justitiae invenitur.

Ad tertium respondetur sic: Etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae; erat enim donum divinum datum humanae naturae, quam prius respicit essentia animae, quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum: unde sunt propria objecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

Nos dicimus responsionem hanc, non esse probandam: imo arbitramur primo Deum largiri justitiam potentiae liberae, ut per ipsam gratum sibi sit habens potentiam. Nam Deus primo acceptat actum libere elicitum a potentia, non generali acceptatione, qua accepta sibi est omnis creatura, sed speciali acceptatione, qua ordinat acceptum ad gloriam: ut ergo potentia est primo beatificabilis, & per ipsam essentia, ita primo & principaliter potentiam ipsam acceptat, eique tribuit justitiam, ad ipsam propterea primordialiter pertinet justitia, & non ad essentiam. Sed de his infra *q.* 110. 2. dist. 26. n. 7.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem, quam alias potentias.

Doctor 2 *dist.* 30. *q.* 2. §. Ad oppositum. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 83. *art.* 3.

Videtur peccatum originale non per prius inficere voluntatem quam alias potentias. Nam omne peccatum principaliter pertinet ad potentiam cujus actu causatur; sed originale peccatum causatur per actum generativae potentiae, ergo ad generativam virtutem spectare videtur prae caeteris animae potentiis.

Praeterea, Peccatum originale per semen carnale traducitur: sed aliae vires animae propinquiores sunt carni, quam voluntas: ut est evidens de omnibus sensitivis, quae organo utuntur corporali; ergo in eis magis est originale peccatum, quam in voluntate.

Contra, Originalis justitia per prius respicit voluntatem secundum Anselmum de *Conceptu Virg. cap.* 3. & 4. ergo peccatum originale, quod ei opponitur per prius respicit voluntatem quam alias potentias.

Respondeo, supponendo quae *articulo praecedenti* exposita sunt, originale peccatum per prius inficere voluntatem, quam alias potentias. Declaratio. Ex carentia justitiae originalis Videndus art. 1. q. 56.

fit

fit ut superior appetitus, ut equus absque freno feratur ad condelectandum appetitui sensitivo cui conjungitur, ducto ab exteriori objecto sibi conveniente. Cui si adesset originalis justitia non indulgeret nisi secundum dictamina rationis rectę; ex hoc autem precise est deordinatio in regno animæ, quod voluntas male eligit, ea siquidem recte eligente cuncta ordinate procedunt; ergo ex prava & inordinata electione superioris appetitus cęterę animę vires & potentię deordinantur, & non e converso; cum in ipsis nulla esse queat culpa, nisi quatenus voluntati subduntur & ab ipsa diriguntur. Quandoquidem ergo ipsa originalis justitię debite carentia peccatum originale sit, evidens profecto est, culpam hanc originalem per prius inficere voluntatem, atque ea mediante alias animę potentias.

Undenam deordinatio omnis in regno animæ.

Aliqui vero hanc solutionem ita declarant: In infectione peccati originalis duo consideranda sunt. Et primum est inhęrentia ipsius ad subjectum, juxta quod primo respicit animę essentiam. Deinde est perpendenda inclinatio ejus ad actum, quo pacto respicit animę potentias. Oportet ergo ut illam respiciat per prius, quę primam inclinationem habet ad peccandum; hęc autem est voluntas: quare peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ex dist. 32. 2.

Nos dicimus, infectionem hanc originalis peccati aliud non esse quam justitię originalis denudationem, non vero aliquid positivum naturę superadditum, quo infecta reddatur natura rationalis; est enim ut amissio freni in equo, & fractio gubernaculi in navi, quorum defectuum causa, equus temere & effrenate huc illucque defertur, & navis periclitatur, & conteritur: juxta Anselmi doctrinam *in antecedentibus* declaratam. Nec est quod aliquid addatur; quatenus dicitur penes inhęrentiam ipsius ad subjectum per prius afficere essentiam animæ, quam potentias. De hoc enim actum fuit *articulo præcedenti*.

Amplius etiam hoc declaratur. Nam non videtur voluntas habere tantum dominium super corpus, ut queat ipsum immediate alterare ad hanc infectionem vel morbidam qualitatem, quomodocumque explicetur *Magistri sententia*, idque potissimum, quoniam non respicit pro objecto primo corpus. Potuit enim deliquisse primum appetendo excellentiam Dei, vel alio spirituali peccato, in quibus profecto non fuisset corpus objectum voluntatis; quod tamen ponitur alterari seu infici a voluntate. Et dato quod ejusmodi infectio salvetur; illud difficile est explicatu, qua nimirum ratione eadem causa, etiam majori adjutorio extrinseco roborata, nequeat corrumpere infectionem hanc vel morbidam qualitatem? Voluntas autem quamtumcumque gratia adjuta, non potest fomitem carnis corrumpere, secundum opinantes; & quęcumque causa totalis alicujus effectus, videtur destruere posse eundem effectum, maxime si aucta intelligatur causę virtus activa.

2. dist. 32. §. Contra istam viam.

Ad secundum membrum quod attinet, non est ulla positiva infectio superaddita materialibus potentiis, inclinans ad actum, sed ipsęmet sibi dimissę inclinant ad actus, idest ad attingenda objecta per proprios actus, in quibus cognoscunt repositam esse naturalem ipsorum oblectationem & quietem, & quia non semper id eis licet juxta dictamen rectæ rationis, ideo frequenter voluntas peccat, eis complacendo, & condelectando ob unionem horum appetituum in eodem supposito; non quod ad peccandum suapte natura necessitetur appetitus, imo ejus indoles magis prona est ad operandum secundum virtutem.

Ad argumenta; Ad primum respondetur sic: Peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum generativæ potentiæ parentis; unde non oportet potentiam generativam prolis esse primum subjectum peccati originalis.

Nos dicimus, responsum hoc esse intelligendum juxta dicta *articulo precedenti*, *Ad secundum*. Etenim contrahimus revera debitum habendi originalem justitiam ex naturali propagatione, stante fœdere inito inter Deum, & parentem primum. Sed tale debitum non est formale in peccato originali, sed magis ipsius justitiæ carentia, est formaliter originale peccatum. Quemadmodum ergo justitia ad solam voluntatem pertinet, cujus est libere & juste operari, ita & nuditas vel privatio ipsius.

Debitum habendi justitiam originalem non est formale in peccato originali.

Ad secundum dicitur: Peccatum originale habet duplicem processum. Unum quidem a carne in animam; alium vero ab essentia animæ ad potentias: & prior processus est secundum ordinem generationis, posterior vero juxta ordinem perfectionis; & ideo quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ propinquiores sint carni; quia tamen voluntas propinquior est essentiæ animæ tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Nos dicimus, primum processum valde dubium videri. Nam si anima incussit hanc carni infectionem, qui ergo fieri potest ut vicissim eadem infectio pertingat redundet atque ipsam animam afficiat? Siquidem hac in hypothesi utraque causa erit suo effectui æquivoca, cujus plane effectus videtur causa omnimoda & totalis; quo posito, difficulter admodum salvatur circulus in ejusmodi causis æquivocis. Difficile etiam est explicatu, qua ratione & modo voluntas, quæ est potentia penitus immaterialis, transmutetur immediate a corruptibili & tamen negatur intellectus immediate trasmutari a phantasmate, nisi sub lumine intellectus agentis. Quare illud inferendum videtur, intellectum esse voluntate prestantiorem, & magis immaterialem. Inde inferretur quidem originale peccatum per se & primo pertinere ad animę essentiam; sed nos hoc falsum reputamus.

2. dist. 32. §. Circa tertium.

Deinde, Si primus homo peccans infecit carnem suam sic, ut exinde transfundatur in posteros culpa originalis; ergo similiter & alii intermedii homines mortaliter peccantes, pariter carnem magis magisque immundam procrearent; sicque eveniret ut caro quo magis a primo parente distaret plus infecta & immunda foret, ac fuerit in antiquioribus. Hoc est plane falsum; quia in multis recens natis non eousque viget concupiscentia, & pronitas ad peccandum uti in compluribus, qui eos longo intervallo temporis præcesserunt.

Quoad secundum processum dicimus, non quia voluntas est essentiæ proximior, præstatque potentiis sensitivis, ideo in illam primo redundare actus peccati originalis. Sed magis quia sensitivæ potentiæ incapaces sunt omnis culpæ, nisi quatenus regulantur perperam ab appetitu rationali.

Respondentes ergo ad argumentum, dicimus,

Ubi supra 6. Ad argumenta tertiæ quæstionis, & infra 6. Respondeo n. 18. Et 2. Report. dist. 33. n. 19.

cimus infectionem hanc carnis non esse necessariam ad intelligendum in filiis Adæ peccatum originale; optime enim transfundi in omnes concipitur, percepta debitæ justitiæ expoliatione. Hanc autem non inducit libido, sed naturalis propagatio, ut causa instrumentalis: cui propagationi per accidens unitur libido. Inest enim non qua propagatio est, sed quia procedit a non habente justitiam originalem, propter quod plusquam recta ratio dictat, superior appetitus complacet inferiori sensitivo.

ARTICULUS IV.

Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectę quam alię.

Doctor 2. dist. 32. & in Report. ibidem dist. 33. prout in margine annotatur. S. Thom. 1. 2. q. 83. art. 4.

Videtur potentia generativa de labe originalis peccati prę aliis potentiis esse infecta. Nam August. 14. *de Civit. cap.* 16. 18. *&* 19. vult infectionem originalis culpę maxime apparere in motu genitalium membrorum, quę rationi non subduntur: Sed illa membra deserviunt generativę virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quę maximę concupiscentiam movet; ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, & sensum tactus.

Pręterea, Illa corruptio pręcipue infectio nominari solet, quæ nata est in aliud transferri: sed corruptio originalis peccati traducitur per actum generationis; ergo potentiæ ad hunc actum concurrentes maxime infectæ sint oportet. Etsi igitur omnes animæ partes dicantur per originale peccatum corruptæ specialiter tamen prędictæ tres erunt infectæ.

Contra originalis culpæ infectio magis pertinere videtur ad illam animæ partem, quæ prius esse potest subjectum peccati, hæc autem est pars rationalis, & pręcipue voluntas; ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale. Rursus nulla animę vis inficitur per culpam, nisi quatenus potest obedire rationi; generativa autem non obedit rationi, ut dicit Philosophus 1. *Ethic. cap. ult.* ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

Respondeo, Aliqui rationibus ad partem affirmativam adductis persuasi, arbitrantur revera potentiam generativam, vim concupiscibilem, & sensum tactus, potissimum culpę originalis infectioni subesse; voluntatem vero tantum remote. Nobis hęc opinio non videtur probanda. Nam juxta viam Anselmi *de Conceptu Virg. a cap.* 3. *& seqq.* (cui in pręcedentibus adhæsimus) non contrahitur culpa originalis ab natis de Adamo, ex eo quod caro per concupiscentiam seminatur, quasi inde fiat fomes, vel morbida quædam qualitas, vel curvitas aliqua & pondus trahens deorsum, veluti tyrannus, & fomes membrorum, ut ajunt. Etenim concupiscentia hæc, & libido, & fomes non efficiunt filium Adæ, qui tantum exit de substantia propagationis terminatæ ad personam, quę est filius Adæ. Eatenus vero anima a Deo producta hac injustitia maculatur, quatenus ipsa est per se forma personę istius, qui vere & proprie est progenitus ab Adamo, & ideo debitor justitię originalis acceptę a Deo in illo; propagatio igitur est causa inducendę culpę originalis in posteros Adę, non libido vel concupiscentia vel fomes; imo hęc omnia & consimilia oriuntur ex ipsius justitię amissione, sicuti quod equus temere efferatur est amissio fręni, & quod navis naufragium faciat est absentia naucleri. Accedit, quod si in concupiscentiam & libidinem refundatur propagatio culpę originalis, hęc noxa per baptisma non videretur extincta, quod erroneum est. Nam post gratię baptismalis infusionem, nihil minus insidet membris corporis concupiscentia, & fomes, & tyrannus membrorum. Etsi dicatur imminuta, nec perinde posse ut prius, attamen manet quoad aliquam sui partem & effectum. Nos tamen credimus culpam originalem penitus dimitti relaxari & extingui in iis, qui baptismatis sacramento initiantur; ergo non fuit in causa fomes, vel concupiscentia ut traduceretur; sed ipsa formaliter propagatio, ut dictum est. Ac proinde (*juxta explicata art. 2.*) per se & primo afficere voluntatem sentiendum est. Cum sit injustitia, atque ei opposita justitia in eadem & sola voluntate, statuendum sit de mente Anselmi *cap.* 3. *&* 4. *de Conceptu Virginali*.

2. dist. 32. n. 17. In Report. ibidem dist. 33. n. 19.

Ad argumenta. Ad primum, quod innititur August. auctoritati, dicendum, concupiscentia, aut intelligitur pronitas in appetitu sensitivo complacendi in objectis delectabilibus; & hoc modo nullum est peccatum, uti nec est tali appetitui id imputabile ad vituperium, sic enim propendit in propria objecta, ut ab Authore suo accepit. Vel accipitur concupiscentia, quatenus rationalis appetitus promptus est condelectari objectis inferioris appetitus, cui conjungitur; & hoc pacto concupiscentia est quid materiale respectu peccati originalis; quatenus per carentiam justitię, quæ sibi erat ut frænum cohibens sub regulis rectæ rationis, eadem concupiscentia & pronitas non positive, sed per privationem justitiæ cohibentis prona fit ad immoderate prosequenda delectabilia. Stante ergo innocentia illa membra, quibus fit generis humani propagatio, non rebellassent rationi, sed potius voluntati ad nutum parvissent; & sine justitia in puris naturalibus eosdem motus habuissent. Sed non propterea ad ipsa vel ad potentiam generativam magis pertinet originale peccatum, quam ad voluntatem; imo quia voluntas tali culpæ obnoxia est, & præsto sibi non est unde coerceantur, & subjectæ teneantur vires deputatæ gignendis hominibus, ideo tumultuantur & perturbant animam. Apparet igitur in eis effectus quidam culpæ originalis, sed tamen ad eas culpa illa remote pertinet, voluntati autem insidet primario, ut in proprio subjecto.

2. dist. 32. n. 7. Concupiscentia est quid materiale respectu originalis peccati.

Contra; Semen Scriptura appellat infectum. *Quis*, inquit, *potest facere mundum de immundo conceptum semine, nisi tu qui solus es?* Job. 14. & David Psal. 50. *In iniquitatibus concepit me mater mea.* Ad hæc respondet Anselmus de Conceptu Virg. cap. 7. *Sæpe utique*, inquiens, *divina scriptura asserit aliquid esse, quando non est, ideirco quia certum est futurum esse*. *idque pergit exemplis declarare*; *& concludit*, *recte intelligi hominem de immundo concipi semine*, *& in iniquitatibus*, *& peccatis conceptum esse*, *non quod in semine sit immunditia peccati*, *aut peccatum sive iniquitas*, *sed quia ab ipso semine & ipsa conceptione*, *ex qua incipit homo esse*, *accipit necessitatem*, *ut cum habebit animam rationalem habeat peccati immunditiam*,

tiam, quæ non est aliud, quam peccatum & injustitia. Nam etsi ex vitiosæ concupiscentiæ semine generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo, vel in sanguine: si quis mala voluntate exspuit, aut de sanguine suo aliquid emittit; non enim sputum, vel sanguis, sed mala voluntas arguitur. Hæc ille.

2. dist. 32. §. *Circa secundam.* Hoc etiam declaratur ratione. Siquidem semen nunquam fuit animatum anima patris: est enim relictum aliquid quod non est necessarium membro alendo. Illud autem quod assumitur a membro, cum quo erat ejusdem dispositionis non erat animatum; ergo semen nunquam contraxit infectionem ab anima, qua nunquam perficiebatur.

2. dist. 32. §. *Contra istã viam. V. tertium dubium.* Ad secundum concedimus per naturalem generationem transfundi culpam originalem in Adæ posteros; non qua tamen libidinosa est, sed quatenus propagatio, ut dictum est *in solutione.* Et quidem hæc libido, per quam dicitur transfundi culpa originalis, aliud esse non intelligitur quam delectatio appetitus sensitivi propria, & in proprio delectabili. Hæc eadem extitisset in puris naturalibus, & quidem summa & immoderata. Nam sicuti non est in potestate sensitivi appetitus delectari, aut secus; ducitur enim & non ducit, ita nec modus delectandi; ergo summe, idest quantum potuisset delectatus esset in summo delectabili sibi præsente; & nihilominus tali ex hypothesi non extitisset peccatum originale, quod ortum habuit ab deperdita justitia. Quod porro addat libido super hoc, quod est summe delectari sensibili præsenti, non facile est declarare;

In puris naturalibus extitisset in actu generationis maxima delectatio, & nullum incurrisset peccatum.

Ad primum *in oppositum* respondetur sic: Peccatum originale ex ea parte, qua ad actualia peccata inclinat, præcipue pertinet ad voluntatem sed ex ea parte, qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Nobis non esse probandam hanc solutionem patet ex dictis. Nam tametsi originale per generativam potentiam, veluti per instrumentum traducatur, attamen pars sensitiva capax non est culpæ ullius; imputatur tamen culpa hæc & injustitia per generationem producto, quia nascitur filius Adæ: quoniam vero nulla apparet imputabilitas ad vituperium vel laudem, ut præscinditur a voluntate, oportet omnino culpam hanc primo, & per se ad voluntatem ipsam pertinere, ad concupiscentiam vero tantum materialiter.

Quare concedimus argumentum; quia revera culpa hæc deordinans omnes animæ vires, prius voluntatem in transversum agit, ab ea enim pendet ordo vel obliquitas virium sibi subjectarum; nec aliam eis infectionem incutit, præter injustitiam, quæ elucet in prave factis singularum potentiarum, prout a voluntate inordinate eligente perperam imperantur. 2. dist. 30. §. *Ad oppositum.*

Ad secundum est hæc responsio: Infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad pontentias, quę a voluntate peccantis moventur: sed infectio originalis culpę, non derivatur a voluntate ejus, qui ipsam contrahit, sed per originem naturę, cui deserviunt potentia generativa, & ideo in ea est infectio originalis peccati.

Nos supra *art.* 2. & 3. declaravimus, originale peccatum ad ipsam voluntatem per se pertinere, perinde ac alia peccata. Ab ea enim prescindendo nihil superest alicui ad culpam imputandum. Quare nihil supra addentes, dicimus argumentum esse concedendum.



QUÆ.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum, cupiditas sit radix omnium peccatorum.
II Utrum superbia sit initium omnis peccati.
III. Utrum prẹter superbiam & avaritiam, debent dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.
IV. Quot, & quẹ sunt capitalia vitia.

ARTICULUS I.

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Doctor 2. dist. 42. q. 5. S. Thom. 1. 2. q. 84. art. 1.



RESPONDEO, intelligendo *cupiditatem* idem esse ac *avaritiam*, quo sensu revera Apostolus 1. *Timoth. cap. ult.* scribit, *Radix omnium malorum est cupiditas*, hac inquam, sub acceptione, negandum est, cupiditatem proprie dici debere radicem omnium peccatorum; licet multis perpetrandis prẹbeant occasionem divitiẹ & opes, quibus maxime inhiant homines cupidi habendi, & possidendi divitias. Nam avaritia vel cupiditas versatur circa appetibile utile ad alia consequenda, quẹ sunt appetibilia secundum se. Hẹc autem duo sunt, scilicet voluptas vel delectatio stricte sumpta; & honor, ergo ab iis appetibilibus secundum se magis pendet & oritur, ut a fine pendent media, cupiditas & avaritia, quam e converso; ipsa ergo cupiditas non est radix eorum malorum, quẹ eveniunt, quoties rationalis appetitus inordinate se habet circa primo appetibilia; quamvis exinde homo inducatur ad congregandas opes, ut iis mediantibus potiri queat eorum, quẹ per se & primo & gratia ipsorum appetuntur.

Cupiditatem haud esse dicendam omnium radicem peccatorum. 2. dist. 6. q. 2. n. 16. 3. dist. 34. n. 15.

ARTICULUS II.

Utrum superbia sit initium omnis peccati.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. q. 84. art. 2.

2. dist. 6. q. 2.

RESPONDEO inhærendo dictis 1. *p. q.* 62. & supra *q* 77. *art.* 4. differentes de peccato Angelorum, dicendum, superbiam haud esse initium omnis peccati; sed magis inordinatum amorem sui, inde enim sumit exordium transgressio mandatorum Dei, ac ædificium civitatis Diaboli, usque ad contemptum Dei, ut ait Augustinus 14. *de Civit. cap. ult.* in eo enim elucet summa voluntatis humanæ perversitas, quod est *uti fruendis & frui utendis*, ut idem asserit 83. qq. q. 30. Quod ergo scribitur Ecclesiastici 10. *Initium omnis peccati superbia*; est intelligendum, id verum esse in generali; quia omne peccatum est inobedientia. Sed hoc non est formaliter superbire propriamque appetere ac promovere excellentiam. Vel intelligi potest, revera initium omnis peccati in hominibus extitisse Dœmonis superbiam; ipse enim invidens nobis conatur avertere homines, ne perveniant ad finem beatitudinis æternæ, a qua ipse abjectus est.

2. Report. dist. 6. q. 2. n. 6. Ad primum principale.

Verum Magister. 2. *dist.* 42. *cap. finali* declaraturus qua ratione cohæreant authoritates testantes, cupiditatem esse radicem malorum omnium; & superbiam item initium omnis peccati; hæc habet: *Sed utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione includi intelligantur: nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proveniat: nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum, qui ex cupiditate fiunt superbi, & aliqui ex superbia fiunt cupidi. Est enim ut ait Augustinus*, homo qui non esset amator pecuniæ, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse; ideoque ut excellat, divitias cupit; *tali homini ex superbia oboritur cupiditas. Et est aliquis, qui non amaret excellere nisi putaret per hoc divitias majores habere; Ideo ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbia, idest amor excellentiæ ex cupiditate. Patet ergo, quod ex superbia aliquando cupiditas, & ex cupiditate aliquando superbia oritur; & ideo de utraque recte dicitur, quod sit radix omnis mali. Hæc Magister.* Super Genes. lib. 11. cap. 15.

ARTICULUS III.

Utrum præter superbiam, & avaritiam sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.

Doctor 2. *dist.* 6. *q.* 2 *utriusque scripti*, & *dist.* 42. *q.* 5. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 84. *art.* 3. & 4.

Insufficiens invenitur divisio Peccatorum in septem capitalia: Seu accipiantur per oppositionem ad virtutes, sive ad præcepta Decalogi.
De his in genere & in specie, latissime differit Alensis 2. *p.* 2 *quæst.* 135. & *seqq.*

RESpondeo dicendum, famosam illam peccati divisionem in septem capitalia vitia non esse sufficientem, & minus convenienter traditam. Nam seu peccata mortalia distingui dicantur per habitus malos bonis oppositis, quales sunt septem habitus boni, quatuor scilicet morales, & tres Theologici: sive (quod magis videtur) distinguantur per actus bonos, quales sunt actus decem præceptorum; seu uno seu alio modo ponatur, evidens est divisionem illam per septenarium non sufficienter complecti omnia peccata. Nam juxta priorem distributionem essent quidem septem capitalia peccata, sed non de numero communiter receptorum; siquidem infidelitas, & desperatio, quæ fidei atque spei opponuntur, septenarium virtutum integrantibus, nec tamen continentur sub aliquo horum capitalium vitiorum. Rursus secundum aliam computationem oporteret esse, decem vitia capitalia, pro numero præceptorum Decalogi. Hac igitur divisione sufficienter non comprehenduntur omnes actus pravi & crimina omnia, adeout ad unum ex illis singula reducantur. Nec sane sunt primæ radices flagitiorum, neo forte principalia peccata, tametsi negandum non sit esse multum communes ad alia peccata, veluti peccandi occasiones.

Verumtamen prima omnino divisio peccatorum est hæc. Peccatorum alia sunt carnalia, alia sunt spiritualia. Siquidem humanæ voluntatis appetitui sensitivo conjunctæ non est tendere in delectabilia talis appetitus, & maxime in maxima delectabilia & appetibilia appetitui sensitivo excellentiori; sicut intellectus conjunctus natus est intelligere sensibilia, & prius ea quæ sunt prius sensibilia. Penes ergo talia delectabilia sensitivo appetitui possunt assignari peccata capitalia carnalia: spiritualia autem, secundum illa, quæ sunt delectabilia voluntati in se, & non per appetitum sensitivum. At juxta formalem rationem peccatorum, illa divisio septimembris (ut dictum fuit) insufficiens invenitur: imo esset per se accipienda distinctio peccatorum ex obliquitate præceptorum, ita ut, sicut sunt decem precepta, ita & decem peccata capitalia; vel ex oppositione ad septenarium virtutum ex moralibus & Teologicis conflatum.

QUÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI

IN SEX ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primo quidem de corruptione boni naturæ. Secundo de malitia animæ. Tertio de reatu pœnæ.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX.

I. Vtrum bonum naturæ diminuatur per peccatum.
II. Vtrum totaliter tolli possit.
III. De quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.
IV. Vtrum privatio modi, speciei, & ordinis, sint effectus peccati.
V. Vtrum mors, & alii defectus corporales, sint effectus peccati.
VI. Vtrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.

Doctor 2. *dist.* 35. *utriusque scripti. S. Tom.* 1. 2. *q.* 85. *art.* 1.



IDETUR per peccatum haud diminui bonum naturæ. Etenim natura quæ subditur peccato, inde nullam subit corruptionem. Siquidem accidens non corrumpit subjectum; naturaliter enim ipsum præsuponit: quod autem præsuponit aliquid naturaliter non corrumpit illud. Nec etiam corrumpitur aut diminuitur aliud bonum, quia secundum August. 12. de Civit. cap. 6. *Malum, illud bonum corrumpit, cui nocet.*

Pæterea, Peccatum hominis non videtur deterius ac potentius peccato dœmonis. Sed in pravis Angelis perstiterunt naturalia integra & splendidissima post peccatum; secundum Dionysium 4. *cap. de divin. Nom.* ergo talia quoque perseverant in homine post peccatum; nec subinde per malum culpæ homo ulla afficitur diminutione in naturalibus suis.

Præterea, Per mortale peccatum gratia omnis destruitur qua anima ornabatur, eratque accepta Deo; ergo potius gratiæ quam naturæ peccatum est destructivum.

Contra *Lucæ* 10. narratur parabola Salvatoris de homine qui descendens ab Hierusalem in Jerichontem incidit in latrones, qui expoliaverunt eum, & *plagis impositis abierunt semivivo relicto.* Ubi Glossa: *Peccatum* ait, *vulnerat* in

Idem expressius scribit 2. *dist.* 36. *cap.* 2.

in naturalibus. Et Magister id declarans, 2. dist. 35. cap. *Peccatum vero*, ait, *& in naturalibus bonis homo per peccatum vulneratur, quæ sunt ratio, intellectus, memoria, & ingenium, quæ ex peccato obtenebrantur, & vitiantur*.

Aquinas *hic*. Bonav. 2. *dist.* 35. *art.* 1. *q.* 1. Richard. ibidem *art.* 2. *q.* 1. Alensis 2. *p.* *q.* 95. *art.* 1. Hos tamen Authores moderni ad sensum quem intendit *hic* Doctor, ait Mag. Hiquæus in Comment. super *q.* 2. *d.* 6. 4. *Sent. n.* 36. Naturam non destrui in se per peccatum.

Respondeo. Aliqui *hic* præmittendum putant, tripliciter intelligi posse bonum naturæ. Primo ipsa naturæ principia, ex quibus constituitur, ejusdemque potentiæ. Secundo inter naturæ bona computandam esse inclinationem rationalis substantiæ quam habet ad virtutem. Tertio etiam originalis justitia, quia data fuit in primo homine toti humanæ naturæ, bonum ipsius naturale quodammodo est. Et porro bonum hoc penitus amisimus Adamo peccante. At primarium naturæ bonum, nec amittitur nec minuitur per peccatum. Secundum vero bonum quæ est naturalis inclinatio ad virtutem, per peccatum imminuitur & debilitatur: actus enim vitiosi inducunt in animam inclinationem contrariam virtuti.

4. dist. 16. q. 2. § *secunda Conclusio.*

Pro solutione esto primum dictum. Peccatum non diminuit, multo minus tollit bonum naturæ intellectualis in qua est; nec potentiarum exeuntium ad peccandum. Etenim natura intellectualis a solo Deo est creabilis, atque ex eo est simpliciter incorruptibilis respectu creaturæ cujuscumque; ergo peccans per actum suum nequit quidquam spectans ad sui naturam destruere; id enim foret ejusdem rationis cum tota natura, quantum ad incorruptibilitatem; & ulterius incorruptibile non coalescit ex corruptibilibus.

Destruens effectum, non ideo destruit causam ejus, modo sit contingéter causans.

Deinde, quod repugnat effectui formaliter non destruit causam non necessariam ejus effectus, peccatum formaliter importat deformitatem & obliquitatem repugnantem rectitudini in actu; igitur non destruit causam non necessariam ipsius rectitudinis. Nam non necessario causat actum rectum, imo contingenter ponit ipsum in *esse*, & causans actum non necessario dat illi rectitudinem, valente inordinate ponere illam. Probatio majoris; Causa contingens respectu alicujus potest esse, & non causare; ergo propter non esse istius peccati causati non oportet causam destrui. Patet per oppositum in simili. Ideo enim precise alterans aliquid oppositum qualitati inducens corrumpit formam substantialem, quia ipsum necessario concomitatur qualitas talis; igitur quod est precise corruptivum alterius contingentis concomitantis, non potest corrumpere illud, quod sic contingenter concomitatur. Denique ex hac hypothesi viderentur peccata omnia esse ejusdem speciei, cum unius specie boni forent destructiva. Privationes autem ex habitibus oppositis accipiunt distinctionem.

4. dist. 14. q. 1. art. 1. Peccatum non phisice, sed moraliter gratiæ adversatur eamque demeritorie aufert ab anima.

Secundum dictum. Ne gratiæ quidem divinæ peccatum est privatio vel destructivum. Declaratio: Nam oppositum adstruentes post primum peccatum difficulter admodum declarabunt qualiter quis iterum peccet; tunc enim non adest gratia per peccatum destruenda; ergo omnino non peccaretur, quod falsum est. Deinde, gratia a solo Deo accipit esse per creationem, & ab eo tantum conservatur, & cum destruitur annihilatur; quia cujus productio est creatio, ejus destructio est annihilatio. Nullius autem creaturæ est creare; nec gratiam corrumpit nisi demeritorie. Rursus gratia est causa contingens respectu rectitudinis in actu, ut prius arguebatur. Deinde mortalia peccata forent ejusdem rationis, in formali ratione privationis. Denique qui semel, & qui millies peccavit, perinde essent reputandi delinquentes; in utroque enim una, eademque adesset unius gratiæ privatio. Peccata quippe etsi multiplicantur, gratiæ privatio unica est.

Tertium dictum. Per peccatum non corrumpitur, nec imminuitur inclinatio rationalis & intellectualis naturæ ad virtutem; ut inclinatio hæc intelligitur pertinere ad bonum naturæ. Declaratio. Nullus in via est incorrigibilis; igitur nemo potest omnino errare circa prima principia practica, qualia sunt; vitia declinanda, bonum honestum, & magis summum bonum amandum; ergo si stantibus quibuscumque peccatis, elucet vis rationis non errantis, potest proinde voluntas consentanee ad ea dictamina eligere. Quod ergo segniter & raro magni peccatores honestum eligant, non est quod in eis per peccata sit imminuta inclinatio ad virtutem, sed aliunde inerit eis hæc difficultas, ut infra dicetur. Hinc Magist. 2. dist. 39. cap. *Pretera*, scribit, *Superior scintilla rationis, quæ etiam*, ut ait Hieronymus, *in Cain non potuit extingui, bonum semper vult, & malum semper odit*. Hæc ille. Si autem posset imminui per actus malos, quomodo ex horum multiplicatione tandem non extingueretur.

4. dist. 16. 2. § Se... Conclusi...

3. dist. 3. 13.

Confirmatur, quia ne dæmones ipsi acquiescunt huic tanquam vero, *Deus est odio prosequendus*; quia tunc non esset verum illud Isaiæ c. p. ult. *Vermis eorum non morietur*: nam omnino cum voluptate odirent Deum absque remorsu.

Hæc eadem habet S. Thomas art. 2. &. *Ad tertium* quare una eademque utriusque Doctoris esse sententia videtur.

Unde est ergo quod homines frequentius peccantes, segniores semper magis redduntur ad bene vivendum? Inde enim evidenter concluditur ex peccatis debilitari inclinationem naturæ ad virtutem. Respondeo, inclinatio naturæ intellectualis & rationalis ad virtutem & ad bonum rationis immortalis est, ut natura quam sequitur, ut supra omnem proinde imminutionem constituta; alioquin cum vitium sit contra naturam (ut explicuimus supra *q.* 71. *art.* 2.) quo magis per crebra peccata illa inclinatio imminueretur, eo minus vitium contra naturam rationalem redderetur. Quod plane est falsum. Causa igitur cur habituati in malitia minus apti sint bonis operibus exercendis sunt ipsi habitus vitiosi naturæ superadditi. Inde enim ut gravi pondere trahitur voluntas ad condelectandum appetitui sensitivo, cui conjungitur; sed videnda *q. cit.* 71.

Undenam crebro peccantes segniores reddantur ad virtutes sectandas.

Ad argumenta. Ad primum, concedendum est juxta prædicta per peccatum nec corrumpi, nec diminui bonum naturæ, aut aliquid ejus; præcise ergo peccatum est corruptio formaliter, idest, privatio illius boni, quod actui inesset, nisi foret malus, unde & bonitate privatur. Ad Augustini authoritatem dicimus, malum nocere illi, qui malo afficitur non in se, quasi auferat aliquid spectans ad naturam ipsius; sed tantum aufert perfectionem aliquam sibi convenientem, estque justitia actualis, qua ornari potuisset actus malus. Etsi objicias: Illa justitia non infuit; ergo non potest corrumpi. Responsio. Utique non depellitur, seu *esse* desinit illa corruptione, quæ est mutatio ab *esse* ad non *esse*; sed corrumpitur formaliter per hoc quod ejus privatio inest, & non ipsa; sicut peccatum originale, corrumpit justitiam originalem quam excludit, non tamen prius ine-

2. dist. 37. q. 1. n. 12.

Ex hoc intelligimus Cajetanum *in Com. arti. uii secundi* haud ad ... suisse mentem Mag. Scoti. Se ... talis ... ia ... sententia.

inexistentem ; & ita illa formaliter corrumpit. Atque ex hoc faciliter declaratur, nullum sequuturum inconveniens si peccata possent in infinitum continuari : nam quodlibet in infinitum bonum corrumperet, non corruptione, quę est transmutatio, sed formaliter corruptione, quæ est privatio, idque non boni, quod infuit, sed quod inesse deberet : infinita autem bona, hoc est infiniti actus recti, sunt debiti a voluntate, si in infinitum conservetur & ideo absque diminutione voluntatis, & cujuscumque actus primi in ea, possunt infinita talia bona excludi & privari.

Ad secundum patet ex dictis *in prima & tertia assertione*.

Ubi supra n. 10. Peccatum tantum demeritorie corrumpit gratiam.

Ad tertium dicimus, peccatum haud posse effective corrumpere gratiam, sed tantum demeritorie, adeout voluntas prius natura avertit se a summo bono, seu formaliter seu virtualiter id eveniat, quam Deus cesset gratiam conservare ; oportet autem omnem privationem esse alicujus positivi formaliter, cum quo impossibile est ipsum stare ; non est igitur peccatum formaliter privatio gratiæ, quam non ex incompossibilitate destruit, sed ut demeritum.

Ubi supra n. 9.

Ad argumentum in oppositum, quatenus vadit contra *tertiam assertionem*, respondeo, qui vulneratur nullam partem sui amittit, licet continuitas solvatur, ac proinde minus habilis reddatur ad operationes suas, imo privetur bono usu sui. Natura enim integra manens, secundum Dionys. *loco cit.* vulneratur, quando fit inhabilis ad usum rectum, quod fit per crebram carentiam rectitudinis actualis. Inde enim evenit ut habitus pravi generentur, & adhæreant animę, inclinantes ipsam ad eliciendos actus consimiles illorum, ex quibus habitus emerserunt.

3. dist. 36. n. 14. De iis adductum supra q. 77. art. 2.

Cum ergo dicit Magister, *in naturalibus bonis homo per peccatum vulneratur, quæ sunt ratio, intellectus &c.* Concedo has animę vires obtundi & hebetari & excecari per crebram repetitionem peccatorum ; non quasi iis viribus, & potentiis animę quidquam adimatur vel imminuatur ; is enim intellectus est falsus, & etiam impossibilis. Sed peccata excęcant intellectum tum privative, tum positive. Privative quidem, quia avertit a consideratione recta. Voluntas quippe eligens oppositum alicujus recte dictati, non permittit intellectum diu stare in consideratione recti dictaminis, sed avertit ipsum ab illo. Positive quoque, nam sicut ex imperio voluntatis recte eligentis, generatur habitus in intellectu, & promptitudo eligendi media pro consequutione finis intenti a voluntate recta ; qui habitus est prudentia. Ita voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quę ordinantur ad malum finem, est error sive imprudentia, directe oppositus habitui prudentię, & non tantum privative, sed positive & contrarie: quia ut prudens pollet habitu recto eligendi ordinata ad bonum finem, ita imprudens vel stultus ab habitu inclinatur ad eligenda ordinata ad finem pravum. Verum est igitur rationem & ingenium obtundi, atque obtenebrari per peccatum, non quasi mala voluntas faciat errare circa aliqua complexa, sed efficiendo, ut intellectus subdatur habitui inclinanti ad considerandam media ordinata ad malum finem.

Qualiter ex peccatorum frequenti usus exercitio intellectus & ratio obtundatur.

ARTICULUS II.

Utrum totum bonum humanæ naturę possit auferri per peccatum.

Doctor locis articulo praeced. cit. S. Thom. **1. 2. q. 85. art. 2.**

Respondeo, Aliqui quæsitum soluturi dicunt. Quoniam bonum naturę, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quę convenit homini, eo quod rationalis sit ; exinde enim habet ut secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem nequit ab homine auferri, ipsum esse rationalem ; alioquin incapax esset peccandi ; fieri ergo non potest, ut prędictum naturę bonum penitus tollatur. Intelligitur tamen minui non ex parte radicis, sed ex parte termini, quatenus scilicet per peccatum ponitur impedimentum pertingendi ad terminum : & quia homo in infinitum potest apponere peccata peccatis; ideo & diminutio hæc potest in infinitum procedere ; nequit tamen penitus consumi, quia semper manet radix talis inclinationis.

4. dist. 16 q. 2. 6. Sect... Conclusio. Quæst. 5. ex Miscellaneis. Circa primum

Nos *art. præcedenti*, declaratis, & iis quę expendimus 1. *p. q.* 48 *art.* 4, inhærentes; dicimus fieri omnino non posse, ut per malum & peccatum auferatur totum bonum humanæ naturę. Cum enim ipsum malum in se spectatum aliqua natura non sit, sed corruptio quędam & privatio bonitatis, quæ (ut facit ad rem pręsentem) in actibus tantum voluntatis, seu elicitis, seu imperatis, precise reperiri potest. manifeste & malitia in his actibus solummodo reperiri potest excludens quidem oppositam sibi rectitudinem, sed interim actui de se bono inhęrens, & ipso mediante voluntatem & naturam afficiens, quæ omnia in se ipsis bona sunt, quia a Deo condita, & ipso volente manent.

Deinde, quod attinet ad naturę rationalis inclinationem ad operandum secundum rectam rationem & virtutem, quam isti dicunt per peccatum imminui, nos putamus semper in eodem statu perseverare attenta conditione proprietatis naturę incorruptibilis & immortalis. Alioquin enim eadem ratione evenire posset ex nimia peccatorum multiplicatione, aut omnino ut extingueretur, aut sic imminueretur scintilla rationis, & cæcutiret in complexione primorum principiorum, quæ sunt regulæ primæ agibilium ; sicque fieret ut homo aliquis viator esset incorrigibilis : hoc autem est falsum Sed probatur consequentia ; nam errans circa prima principia practica, nihil habet, per quod possit revocari ad bonum ; quomodocumque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil assumi potest primo principio notius. Huc etiam faciunt argumenta inducta *art. præced. pro prima assertione*.

3. dist. 36. n. 13.

Ex alia proinde causa est, quod magis magisque peccans, pronior evadat ad consimiles actus ponendos, & non ex imminutione inclinationis naturæ ad virtutem, quæ semper una atque eadem nullam subire valens diminutionem. Porro causam eam adduximus *art. præcedentè* ut nihil sit ultra addendum.

Unam eandemque sententiam, S. Thomas & Doctor *in hoc art.* docere videntur.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ consequentia, *infirmitas*, *ignorantia*, *malitia*, *& concupiscentia*.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 85. *art.* 3.

Videntur minus convenienter enumerari vulnera naturę ex peccatis consequentia, scilicet *infirmitas*, *ignorantia*, *malitia*, *atque concupiscentia.* Etenim peccantes ex infirmitate, de passionis instinctu peccare dicuntur; juxta dicta supra *q.* 77. *art.* 3. Sed concupiscentia est quædam passio; ergo contra infirmitatis peccata, non sunt distinguenda quæ ex concupiscentia patrantur.

Præterea, Infirmitas, ignorantia, malitia, concupiscentia, & ejusmodi, enumerantur inter causas peccatorum, ut dictum est supra *q.* 76. & 77. ergo perperam dicuntur effectus peccati. Idem enim esse nequit causa, & effectus respectu ejusdem.

Præterea, *Malitia* quoddam genus peccatorum est, secundum quod ii ex malitia peccare dicuntur, qui nulla passione præocupati, malunt eligere pravitatem; ergo tale peccatum minus convenienter inter effectus enumeratur peccati.

2. dist. 37 q. 1. n. x. Mag. 2. dist. 35. cap. *Peccatum vero.*

Contra, Glossa, estque Bedæ super 10. *Lucæ* explicans parabolam hominis descendentis de Ierusalem in Hierichuntem, dicit, prædicta esse vulnera naturæ inflicta ex peccato.

2. dist. 16 §. *Potest. dici.* Preclare de his Augustinus 14. de Civit. cap. 15. & seqq. *Denique ut breviter dicatur* inquit *in illius peccati pœna quid inobedientiæ nisi inobedientia retributa est? Nam quæ hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inobedientia ejus ipsius, ut quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit?* Doctor de Anima q. 18. §. *Ideo omissis*

Respondeo, Ad dogmata fidei pertinere, credere, & fateri, primum hominem peccato suo originalem justitiam amisisse, atque eo facto supernaturalibus donis totam posteritatem suam pariter expoliasse, adeout omnes justitia denudati nascantur. Porro primarius ejus justitiæ effectus erat pax & tranquillitas magna in anima omnibus ejusdem potentiis, & viribus conspirantibus in unum, & fini ultimo delectabiliter inhærentibus; nec natura inferior parsque sensitiva inclinabatur in objecta sua, contra judicium rationis, aut certe, si quantum erat ex parte ipsarum, ab iisdem trahebantur objectis, eis convenientibus, citra omnem difficultatem, & renisum potuerunt a superiori ratione & regulari & gubernari. Verum justitia per peccatum amissa, & una ille ordo, quo inferiores vires ad superiores in actibus suis regulabantur & regebantur juxta dictamina rationis, dissolutus est, remanseruntque omnes ut equus sine fræno; & navis destituta gubernaculo; idque justissime: Nam ex quo anima se deordinans divinam contempsit subjectionem, justum fuit ipsam amittere dominium quod habebat super corpus suum, & inferiorum dominabatur virium, maxime ergo infirma effecta est, complura passa vulnera, uniuscujusque nostrum propagationem consequentia, cum omnibus insit eadem causa, quæ est justitiæ originalis amissio viriumque animæ deordinatio & quidem ille ordo naturalis erat, cum inditus sit naturæ a primæva sui institutione. In eo autem (ut tactum est) consistebat ut creatura rationalis conformaretur, & subderetur legi æternæ & latæ per Creatorem, eo autem sublato, perturbatio ingens coorta est inter animæ vires, inferioribus contra superiores annitentibus, & e converso. Et primum etiam stante innocentia intelligere potuisset independenter a phantasmatibus, & pariter iisdem uti, prout libuisset, post lapsum sic sensibus alligatur; ut nihil intelligere queat sine usu phantasmatum, species & idola, mutuando ex obviis sensibilibus: inflictum subinde remansit vulnus intellectui, & rationi ignorantiæ & multiplicis erroris; exinde quoque inferioribus potentiis sibi derelictis, & post propria delectabilia effrænate euntibus, arduum fit, & difficile eas ad normam rectæ rationis dirigere; cum magis ad proprium commodum inclinentur, & propterea proniores ad malum, nequeuntes sibi temperare, quin toto conatu convenientia quæque appetant, disconvenientia aversentur atque repellant. Hoc igitur est vulnus ingenitæ *malitiæ*. At vis irascibilis, est fortitudinis subjectum, per quam virtutem ordinate repellit offendens; idque preclare præstabat originalis justitia; sed ex ipsius amissione veluti telo inflicto excepit vulnus *infirmitatis*. Tandem concupiscentia, quæ per donum originalis justitiæ in ultimo fine potissimum oblectabatur, eoque facillimo negotio trahebat reliquas animæ vires, divinum munus parvifaciendo, pronior effecta est ad condelectandum appetitui sensitivo, cui conjungitur, sicque passa est anima humana vulnus *concupiscentiæ*. Inflicta sunt igitur homini ex peccato vulnera *ignorantiæ, malitiæ*, *infirmitatis*, & *concupiscentiæ*.

Hoc fortasse intendit S. Doctor cum scribit *In quantum ratio destituitur suo ordine ad verum est vulnus ignorantiæ.* Doctor vero Docet in quonam situs fuerit is ordo ad verum. Ubi supra, & 2. dist. 14 q. 3. §. *Quarto.* De his supra *q.* 77. *art* 3. 3. dist. 34 a. 1.

Ad argumenta; Ad primum dicimus, proprie infirmitatem opponi robori & fortitudini, cujus est ordinate repellere repellenda, aut etiam fortiter sustinere adversa, & contemnendo talia repellere, quod sane nobilissima est fortitudo; extensive tamen peccantes ex passione quacumque, dicuntur delinquere ex infirmitate, eo quod superior appetitus cedere videatur inferiori subjecto passionibus, nec resistens, ut posset, ipsius conatibus.

Ad secundum dicimus, ea omnia causas peccatorum esse posse, & interim recte nuncupari effectus peccati originalis; inde enim profecto processerunt, & afficere probantur genus humanum.

Ad tertium respondeo, proprie illos esse dicendos ex malitia delinquere, qui passionibus non perturbati, sed ex certa, ut ajunt, scientia eligunt prava opera. Quod utique peccatum dicitur esse in Spiritum Sanctum, cui bonitas appropriatur. Sed hoc non computatur inter vulnera naturæ ex peccato illata. Sed magis nomine *malitiæ* significatur pronitas illa ad malum, quæ consequitur post lapsum naturam humanam. Unde & scriptum est. *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua Gen.* 8.

2. dist. 43. q. 1. & 2.

2. dist. 14 q. 3. §. *Quarto dico*

ARTICULUS IV.

Utrum privatio *modi*, *speciei*, & *ordinis*, sint effectus peccati.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 85. *art.* 4.

Respondeo supponendo quæ dicta sunt *de modo*, *specie* & *ordine* 1. *p. q.* 5. *art.* 5. qualiter consequuntur omne bonum creatum in quantum tale dicente Augustino, *de Natura Boni cap.* 3. *a Deo est omnis modus, omnis species, omnis ordo. Hæc tria ubi magna sunt, magna bo-*

1. dist. 3. q. 5. art. 2.

bona sunt, ubi parva sunt, parva bona sunt, ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus, *ubi hæc tria magna sunt, magnæ naturæ sunt, ubi parva sunt, parvæ naturæ sunt, ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est.* Et porro tria hæc congruere inveniuntur illis tribus quæ ponuntur Sap. 11. *In numero, pondere, & mensura.* Nam *modus* accipitur pro limitatione uniuscujusque, & idem est, ac cuique præfixam esse propriam mensuram. *Pondus* autem correspondet *ordini, & Numerus, speciei.* Unde Augustinus 4. super Gen. 5. *Mensura*, inquit, *omni rei modum præfigit, Numerus omni rei speciem præbet, & pondus ad quietem, & stabilitatem trahit.*

2.d. 37. q. 1. §. Ex isto. His præsupositis, dicimus, peccatum haud excludere posse speciem, modum, atque ordinem naturæ, in qua reperitur iniquitas. Cum enim ea sint intrinseca naturæ, siquidem vel ad ipsius pertinent essentiam, vel ipsam necessario consequuntur; quoniam peccatum non est diminutio, nec corruptio naturæ subjectæ peccato, fieri non potest ut motus ejus, aut species, aut ordo, per peccatum destruantur.

Veruntamen, quia actus quo peccatur, est aliud ens a natura, & potentia diversum, inest sibi modus proprius, species propria, & ordo sibi conveniens in esse naturali; & præterea, qua actus humanus est & moralis; priora non arcet, nec imminuit peccatum, destruit tamen penitusque excludit quicquid pulchritudinis, & perfectionis sibi inesse posset, & non inest, potentia volitiva, pro sui libertate rectitudinem ei dare nolente. Quia ergo bonitas hujus actus & rectitudo se habet, ut corporis pulchritudo, quæ ex pluribus concurrentibus coalescit, cum oblique elicitur, & maxime ob pravum finem, talis obliquitas & turpitudo ei adveniens excludit pulchritudinem speciei, modi, & ordinis, natam inesse actui ex omnibus circumstantiis, quas recta ratio dictat, oportere sibi convenire, ut sit rectus & bonus hac secundaria bonitate.

2. dist. 40. & 1. dist. 17. q. 3. n. 3.

Inesse præterea potest actui libere elicito, alia pulchritudo, quam tribuit ipsi gratia divina, sed hanc penitus pellit omne peccatum mortale, & tunc actus tam in genere moris, quam in genere altiori gratuitorum, privatur modo, specie & ordine. 2. dist. 7. Quodlib. q. 17.

ARTICULUS V.

Utrum mors, & alii corporales defectus, sint effectus peccati.

ARTICULUS VI.

Utrum mors, & alii defectus sint naturales homini.

HOrum articulorum materiam late expendimus 1. *p. q.* 97. ex Doctore 2. *dist.* 19. Potuisset enim homo in statu innocentiæ non mori ex dono gratiæ (ut ait Mag. 2. *dist.* 19. *cap.* 2.) & potuit mori pro conditione naturæ quia etsi mortem, veluti naturæ conditionem, non pœnam, subire potuisset, attamen moriturus non erat, quia a terrestri, ad cælestem paradisum translatus fuisset completa mensura meritorum, juxta sapientiæ divinæ decreta. De facto tamen, *Mors per unum hominem intravit in omnes* ad Rom 5. & cap. 8. *Corpus propter peccatum mortuum est.* Nempe, quia per Adæ peccatum fuit potentia illa reducta ad actum. Adamo tamen non peccante, adhuc hominibus inerat potentia moriendi; quamquam si stante innocentia mors sequuta esset, non extitisset eis pœna, ut tactum est, sed computanda magis foret inter n[illegible]æ sic compositæ conditiones. Sed vidend[illegible] *partis*.



QUÆ-

QUÆSTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de macula peccati.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR DUO.

I. Utrum macula animæ sit effectus peccati.
II. Utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 86. *art.* 1.

4. dist. 49. q. 4. lat. n. 19.

IDETVR peccatum non causare aliquam maculam in anima. Etenim per hoc quod intellectus intelligat malum quodcumque & vilissima quæque nulla inficitur malitia nec maculam contrahere perhibetur, qua sibi quidquam nitoris & pulcritudinis deperdatur ergo similiter nec voluntas maculæ ulli sit obnoxia, ex eo quod malum velit & peccet.

2. dist. 30. q. 2. *In argum. princip.*

Præterea, Voluntatem contingit peccare, ex eo quod a summo bono avertatur & ad bonum commutabile convertatur. Sed ipsa voluntas est immaterialissima, & maxime subinde a rebus corruptibilibus elongata; ergo ab his objectis nulla illi macula inferri potest, ut propterea maculari dicatur per peccatum.

Præterea, Si macula ex peccato in anima relinquitur; igitur macula hæc, aut erit quid positivum, aut certe pura privatio. Si primum, aut ergo dispositio aliqua, aut habitus. Nihil enim aliud præterea per actum relinqui potest in potentia. Neutrum autem eorum videtur; quia amota omni dispositione, & habitu, adhuc superest macula in anima. Si secundum detur; igitur cum omnia peccata eveniant ex parte aversionis, & privationis gratiæ, omnium prorsus peccatorum esset una macula; ergo macula non est effectus peccati.

4. dist. 42. *in fine.*

Contra ad Ephes. 5. *Vt exhiberet tibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam* nempe omnis peccati, & effectuum ejus expertem. Igitur peccantis anima contrahit maculam ex peccato. Hinc Magist. 4. dist. 18. cap. fin. *Polluta est anima*, inquit, *quousque pæniteat, sicut erat, dum in ea erat prava voluntas.*

4. dist. 14. q. 1. art. 1. & dist. 16. q. 2. §. *Secunda concl.* 2. dist. 28. §. *Ad quæstionē.* 2. dist. 7. quæst. 5. §. *Ad quartum principale.*

Respondeo, proprie nomine maculæ significari infectionem in corporibus, illatam ex contactu corporis alterius, ut si perlucida chrystallus luto affricaretur, aut corpus aliud perpolitum; utique exinde chrystallus, & argentum macularentur, eisque de perspicuitate & nitore aliquid detraheretur. Inde enim per metaphoram ipsa anima peccans maculari dicitur, & per peccatum in ea maculam relinqui. Cum enim prædita sit affectione justitiæ, & ex naturæ indole inclinata ad operandum secundum illam seu juxta dictamina rationis, qua regulari debet ejusdem affectio commodi intantum ut vitium sit contra rationalem & intellectualem naturam, quoties vitiis indulget, toties maculam innatæ suæ pulchritudini infert; quia actus ille, quo peccat contra rationem elicitus scatet defectibus, & privatur bonitate, nempe modo, ordine, & specie, quæ illi inesse deberent; est igitur turpis, obliquus, & maculatus, animam subinde inficiens, & reddens ipsam obnoxiam deformitati, quam excludit ab actu debitus modus, & ordo, & species; nec potest ex ea mundari, & pristinam recuperare pulchritudinem, nisi retractetur actus & secundum legem per pœnitentiam expietur. Semper enim peccans dicitur estque peccator, donec macula ex peccato derelicta, digne expietur atque inde deleatur. Et porro quandoque pelli ab anima & deleri posse dogma est fidei, quo jubemur credere *Remissionem peccatorum.* De his Augustinus 3. *de libero arbitrio cap.* 13.

Verum non sunt hæc sic accipienda, quasi *maculam* hanc intelligamus actus ipsius obliquitatem & deformitatem, licet inde relinquatur macula in anima, quatenus is actus esset dissentaneus naturæ rationali & contra ipsam, sicuti e contrario pulchritudo & decor sunt naturæ convenientes. Nam cum actus ille *esse* definat; subinde non superest deformitas ipsius: maculatur igitur ob actus pravitatem, sed macula esse non potest formaliter ea obliquitas & actualis injustitia. Sed nec privatio justitiæ habitualis, quæ est gratia vel charitas; nam hanc excludit ab anima quodcumque mortale peccatum; constat autem qui plura commisit mortalia peccata, magis esse peccatorem, magisque maculatum; proprie igitur, & formaliter macula hæc, quam derelinquit peccatum in anima, consistere non potest in gratiæ privatione. At in quo statuenda sit, declarabitur *articulo sequenti.* Macula in anima non est gratiæ privatio aut justitiæ originalis. 4. dist. 14. q. 1. §. *Ex isto*

Ad argumenta; Ad primum respondetur: Actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius, & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat, & ex hoc anima maculatur, quando inordinate rebus amatis inhæret.

Hæc responsio nobis non probatur. Nam tam cognitio intuitiva, quam dilectio sequens, tendit in objectum, ut est existens in se; sed cognitio abstractiva, eique correspondens dilectio, versantur circa objectum habens *esse* cognitum; nulla est igitur differentia inter in- 4. dist. 49. q. 4. *in lat. n.* 20.

tellectum & voluntatem quantum ad hoc, quia utraque tendere potest in objectum, ut in se, & prout habet *esse* diminutum.

4. dist. 49. q. 2. n. 7. Quod dicitur amorem rei amatæ animam conglutinare, atque ex eo infici, & maculari; evidens est id esse metaphorice dictum. Sed veritas & ratio ejus loquutionis metaphoricæ est. Quia amans in attingendo vel acceptando, vel appretiando, verius est amatum quam ipsummet; quippe quod in re amata sibi quiescendum putet.

Quodlib. 18 art. 2. & 3. Quapropter respondentes ad argumentum dicimus, intellectum se circa malitiam versantem inde nullam contrahere maculam, quia in ipso nulla esse potest culpa formaliter, nec ei quidquam imputari potest ad culpam; quia natu- 2. dist. 37. q. 1. n. 7. rali necessitate fertur in sibi præsens objectum; peccatum autem incidit ex eo, quod quis velit vel faciat aliquod vetitum, a quo liberum sibi sit abstinere, ut dicit August. *lib. de duabus animabus*. In sola igitur voluntate esse potest formaliter malitia & peccatum, quia ipsa sola efficere potest libere, quod justitia facere vetat, valetque subinde ab tali facto abstinere. Cum enim prima regula non sit, attendere debet dictaminibus regulæ superioris, quæ est Dei voluntas: eam proinde comtemnendo inordinate appetat oportet res, ad quas convertitur; sicque peccat, inficitur, & maculatur, non quidem a rebus, queis inordinate adhæret, quæ male non sunt, nisi materialiter; sed quia transgreditur ordinem diligendi, suo actu sibi maculam accersit, fitque prævaricatrix.

Ad secundum patet ex statim dictis; concedo enim voluntatem esse natura immaterialem, & a terrena fece maxime sejunctam; sed ipsam non commaculant res materiales; quas valde bonas condidit Deus, sed inficitur, quia mavult non servare ordinem tendendi in illas juxta præceptum voluntatis divinæ; & hoc est quod scribit August. 12. de Civit. cap. 8. *Deficit enim voluntas non ad mala sed male, idest non ad malas naturas: sed ideo quia contra ordinem naturarum, ab eo quod summe est, ad illud quod minus est*.

Ad tertium respondetur sic; Macula non est aliquid positive in anima; nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum; & ideo diversa peccata diversas maculas inducunt; & est simile de umbra, quæ est privatio luminis, ex objecto alicujus corporis, & secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.

Nos dicimus hæc non posse a nobis approbari; sed rationem dictorum, exponemus *articulo sequenti*.

ARTICULUS II.

Utrum macula maneat in anima post actum peccati.

Doctor 4 *dist*. 14. *q*. 1. *art*. 1. *&* *dist*. 16. *q*. 2. §. Prima, & secunda conclusio. *&* *dist*. 21. *q*. 1 §. Si iste modus non placet. *S. Thom*. 1. 2. *q*. 86. *art*. 2.

Videtur transeunte actu, quo peccatur, nulla penitus in anima macula superesse. Etenim actus, aut causat in potentia operante habitum, vel dispositionem ad illum; sed neutrum horum est peccatum, aut saltem fieri potest, ut his stantibus absit omne peccatum, ut in peccatoribus nuper justificatis; ergo cum nil aliud in anima maneat, palam est maculam post actum peccaminosum nullam superesse in anima.

Præterea, Perinde se habet macula ad peccatum, ac umbra ad corpus; sed semoto corpore lumini objecto nulla apparet umbra derelicta; ergo pariter post actum peccati desinentem nullum vestigium ejus remanet in anima.

Præterea, Omnis effectus a sua causa pendet: causa autem maculæ in anima est actus peccati; ergo tali actu desinente, oportet & maculam ipsam derelinquere animam.

Contra, *Art. præcedenti* contrarium tenendum esse declaratum fuit.

Respondeo, supponendo, quod tactum fuit *articulo præcedenti*. Duplicem esse naturæ intellectualis & rationalis justitiam, alteram habitualem quæ est gratia, alteram actualem quæ est rectitudo actus eliciti juxta dictamen rectæ rationis & subinde geminam eis oppositam injustitiam seu justitiæ privationem, esto.

Primum dictum, macula animæ inhærens post peccatum, consistere non potest formaliter in privatione justitiæ actualis. Probatio. *Macula* non est privatio justitiæ actualis. Etenim macula perseverat in anima, quæ peccavit; non manet autem injustitia actualis cessante actu; est enim ejus injustitiæ, vel obliquitatis proximum subjectum actus, in quem potentia exit, sicuti & sibi oppositæ rectitudinis. Anima siquidem esse nequit subjectum immediatum rectitudinis, & obliquitatis; sed actus qui primo & per se est imputabilis in laudem vel vituperium; non manente igitur actu, haud perstare potest rectitudo vel obliquitas ipsius.

Est responsio opinantium, maculam esse culpæ reatum in anima quæ peccavit; estque is reatus obligatio quædam ad pœnam ei culpæ debitam; & aliud esse non posse, ajunt, quam quædam relatio realis, non quidem super actum culpæ fundata, sed super essentiam animæ; prævia tamen culpa actuali. Nulla relatio realis fundatur super actū culpæ.

Contra. Hæc minime esse probanda ostendo primo; quia relatio realis intrinsecus adveniens sequitur necessario positionem extremorum; hæc non sequitur realia extrema; ergo perperam asseritur esse realis. Probatio minoris; Anima eadem manente, & Deo, seu pœna eodem modo se habente, non propterea anima eodem modo est ad pœnam ordinata seu obligata; quia non ante peccatum.

Quod si dicatur pertinere ad genus relationis extrinsecus advenientis; necesse est igitur dare causam, per quam adveniat extremis jam positis sicuti de *Ubi* & cæteris. Non enim esse potest respectus realis non sequens extrema posita, quin sibi ut termino respondeat aliqua actio realis. Sed istius obligationis dari non potest actio realis, nec agens reale. Non enim anima; nam hæc peccando non habuit nisi unicam actionem deordinatam, quæ terminabatur ad *velle* carens circumstantiis debitis, & proinde non fuit ad istum respectum ut ad terminum. Nec potest hæc obligatio dici terminus actionis divinæ immediatus; quia nulla anima dicitur peccatrix præcise ab illo, quod est terminus immediate actionis divinæ.

Deinde etiamsi aliqua ejusmodi relatio manere

Si ex culpa effet relatio realis, non faceret peccatorem.

nere intelligeretur in anima propter peccatum, ab ea tamen dici nequaquam poffet anima peccatrix, ut dicitur, eftque ex macula derelicta. Nam fi animæ hæc obligatio ineffet, fingi non poffet ab alio effe, quam à Deo immediate; ergo per eam non foret anima formaliter peccatrix cum Deus non fit caufa peccati per fe, fed tantum permiffive.

Habet hic locum refponfio Magift. *ex cap. ult. dift.* 18. 4. reponentis maculam in diffimilitudine, & elongatione animæ a Deo, donec pœniteat: fed non fatisfacit, quia macula ifta vel elongatio vel diffimilitudo, quomodocumque nominetur, effe nequit carentia juftitiæ habitualis vel gratiæ, ut mox declarabitur: nec carentia rectitudinis in actu, ut jam deductum fuit; ergo adhuc fupereft quærendum de ratione hujus maculæ. Deinde, maculæ relictæ ex inordinato odio alicujus objecti contrariatur amor æque intenfus ejufdem objecti, & per confequens macula odii poffet auferri & deleri per immoderatum amorem ejufdem objecti, quod nihil eft dictu.

(a) Secundum dictum. Peccatum habituale, quo homo eft peccator vel maculatus, non eft carentia juftitiæ habitualis vel gratiæ. Declaratio; Per quodcumque mortale peccatum, tota gratia, quantum ad intenfionem, & fola ipfa quantum ad extenfionem amittitur; ergo fi ab gratiæ privatione diceretur & effet homo peccator, tranfeunte actu, qui commififfet duo millia peccatorum, & qui unum dumtaxat forent perinde peccatores. Si enim per quodcumque mortale peccatum, ita gratia deperditur ut nihil ipfius maneat, fubinde gratiæ privatio, per nullum peccatum fuccedens fieri poteft intenfior neque extenfior: quia non excluditur per ipfam, nifi unus habitus, ficuti non eft natus nifi unicus ineffe; & hoc modo arguit Anfelmus *de Concept. Virg. cap.* 26. probans, originale peccatum non magis uni, quam alteri ineffe; quia in quo non eft juftitia non poteft ab eo ulla tolli juftitia. Cum igitur privatio ab oppofita forma fpecificationem accipiat, citra omnem refpectum ad caufam ipfius inductivam, evidens eft ob gratiæ privationem, dici non poffe aliquem magis & minus peccatorem; Et tamen qui multa commifit peccata, magis eft peccator poft actus tranfeuntes quam ille, qui in unum lapfus eft peccatum.

Tertia Conclufio Doctoris. Macula a qua dicitur homo peccator non eft aliquid reale abfolutum, vel relativû.

Tertium dictum; Nihil reale abfolutum, vel relativum eft in aliquo ceffante omni actu peccati, a quo & per quod dicatur peccator is qui deliquit, feu femel feu pluries in peccata lapfus fit. Declaratio. Etenim fi intelligatur aliquid reale derelictum ab actu manere, illud effe nequit formaliter peccatum, fiquidem ftare poteft in juftificato, a quo certum eft abeffe peccatum; & fane habitus vitiofus, vel difpofitio ad illum, manent in juftificato fubito. Is enim a principio juftificationis fuæ pronus eft ad fequendam inclinationem habitus vitiofi; fed ille obfiftendo, & meretur & acquirit habitum in oppofitos actus inclinantem. Hinc magni peccatores non ftatim ac juftificati funt, compotes fiunt pacis illius internæ, quam in feipfis experiuntur perfecti viri, & in virtutibus exercitati.

Qualiter habitus effe definant in anima.

Deinde, quicumque habitus aut vitiofa difpofitio derelinqueretur in anima ex actibus pravis, poft temporis fluxum tandem effe defineret, nifi firmitatem accipiat ex actibus confimilibus; quemadmodum univerfe quælibet difpofitio ad habitum effe definit ceffantibus actibus habitum perficientibus. Atqui id, per quod homo dicitur eftque peccator ceffante actu, non diffluit quocunque decurfu temporis, efto actus confimiles non eliciantur. Semper quippe in infinitum eft peccator; poftquam legem Dei tranfgreffus eft; non eft ergo ibi aliquod abfolutum vel relativum pofitivum, vel privativum, a quo dicatur peccator a tempore pofitionis actus ufque ad pœnitentiam.

In quonam fita fit macula, de qua agitur.

Quartum dictum, In eo qui peccavit tranfeunte actu non manet nifi aliqua relatio rationis; quatenus eft objectum intellectus, & voluntatis divinæ. Declaratio. Cum enim nihil reale abfolutum, vel relativum pofitivum, vel privativum, a quo dicatur peccator, dilabente actu, in eo manere videatur, juxta præcedentem affertionem; nihil intelligendum occurrit in eo, nifi quædam ordinatio paffiva ad pœnam culpæ correfpondentem, eamque ordinantem fecundum legem divinæ fapientiæ, cui legi contraventum fuit. Eam ordinationem intellectus divinus perfpectam habet, & perftare intelligit, donec pœna debita fit perfoluta.

Hoc ipfum videtur docere Auguftinus fuper illud Pfalmi 31. *Beati, quorum remiffæ funt iniquitates &c. Videre.* inquiens, *Deum peccata, eft ad pœnam imputare. Avertere autem faciem a peccatis, hoc eft ea ad pœnam non refervare.* Sic ergo afferit peccata ab eo terfa, non quafi Deo nota non fint, fed ut nolit animadvertere, ac condignis plectere pœnis; ergo peccatorem poft actum fubeffe reatui, aliud non eft, quam ipfum Dei voluntate ordinari ad pœnam, quam jufte promeruit: objectum autem intellectus, vel voluntatis, ut intellectum vel volitum, non præfefert nifi relationem rationis.

quæft. *cit. ex* 4. & 2. *dift.* 32. *n.* 15.

Declarari etiam hoc poteft in fimili de actibus, quibus debetur retributio præmii. Nam iis definentibus manet eos præmium lege ftatutum; etiamfi per eos charitas non augeatur, vel quia remiffi admodum fuerunt, vel quia charitas præfixum terminum adepta eft. Tali igitur in cafu omnino poffibili, ordinatur is, qui meruit ad præmium non ex aliquo pofitivo fibi inexiftente, fed virtute præteritorum actuum in divina acceptione perftantium; ergo fimiliter is, qui peccavit, ordinatur ad pœnam virtute actus peccaminofi, præteriti quidem in fe, fed divinæ fcientiæ præfentis; fed in ipfo qui peccavit non relinquitur nifi quædam relatio rationis intellecti ad intellectum, & voliti ad voluntatem. Exemplo etiam poteft hoc ipfum declarari: nam fi quis injuria afficiat magnum Principem, cui fubinde debeatur mortis pœna, ceffante actu, nihil eft in inferente injuriam quod prius non fuerit, quo modo habeatur Principis inimicus, & non antea; eft igitur tantum in voluntate domini offenfi actus tranfiens fuper ipfum offendentem, quo ad talem pœnam jufte ordinatur.

Quoniam vero conftat culpam remitti per contritionem, vel per Pœnitentiæ Sacramentum, & non femper abfolvi pœnitentem ab omni, quam

(a) Macula, qua homo eft peccator poft actum, effe non poteft carentia gratiæ.

Videndus Mag. Hiquæus fuper *q.* 1. *dift.* 14. 4. *fent. a n.* 26. & *feqq.* egregie hanc Doctoris affertionem declarans, & Thomiftarum evafiones excludens docens præterea exemplum quod exagerant de umbra, quæ eft privatio lucis ex interpofitione corporis impedient is lumen diffundi, & diverforum Corporum diverfa eft umbra. Sed & vanam effe Vafquefii Cenfuram, *difput.* 139. *cap.* 2. evidenter convincens.

quam promeruit pœna; imo superest in præsenti vel futuro sæculo persolvenda: hinc ordinatio hæc ad pœnam, vel reatus esse potest in homine sine culpa, ac proinde ut est ab peccati macula emundatus. Quare macula hæc formaliter aliud esse non potest quam actus peccandi, physice quidem præteritus, sed moraliter manens per respectum ad legem punitivam, & Deum offensum atque iratum peccatori, quoadusque legi satisfecerit, seu retractaverit actum, puniendo illum juxta præscriptum divinæ legis. Vt ergo is actus est naturæ rationali disconveniens, est *macula* ejus, & tandiu in ipsa manet, quandiu stat actus moraliter in ipsa persistens. Quatenus vero per maculam obligatur, & ordinatur ad condignam pœnam, est ipsius *reatus*. At ut est actus voluntatis divinæ, in qua est tota illa realitas, per quem actum ordinatur ad talem pœnam, dicitur *Dei offensa*; & revera nil aliud est *offendi*, vel *irasci in Deo*, quam velle vindicare pœna per legem statuta. Et quamvis Deus per metaphoram dicatur *iratus*, vel *offensus*, tamen accipiendo rationem *irasci* pro *velle vindicare*, exclusa passione concomitante istud *velle*, Deus formaliter est iratus, vel offensus; quia formaliter est volens vindicare peccatum commissum contra legem suam. Actus ergo ipse peccati physice præteriens, sed manens moraliter per respectum ad legem divinam, est a quo homo actualiter est, & dicitur peccator. Is connotat quidem gratiæ privationem, & debitum pœnæ veluti effectus de peccato provenientes, eique correspondentes, sed ab his non denominatur quis peccator, sed ab actu moraliter manente, ut dictum est.

(a) Actus peccandi phisice preteritus, sed moraliter manens *macula* animæ est ordinatur vero ad condignam pœnam, ejusque est reatus.

Cajet. in *Comm.* scribit, Scotum inerudite procedere, dum confundit hæc tria, scilicet, peccatum dignitatem ad pœnam, & ordinationem ad pœnam; & ut hoc ultimum est actus ordinationis Dei, ita duo priora se tenere ex parte peccatoris.

Nos dicimus Doctorem diserte distinguere *hæc* peccati maculam a reatu, sive dicatur dignitas pœnæ sive ordinatio ad pœnam, quam ordinationem, ait, procedere a voluntate divina offensa vel irata peccatori, donec pœniteat.

Videsis Magist. Hiquæum *loco cit. a n. 31. & seqq.* hæc omnia optime declarantem.

Ad argumenta. Ad primum patet ex dictis *in tertia assertione*; concedendum est enim peccatorem talem non dici ab habitu, vel dispositione derelicta in anima per actus vitiosos, quia hæc inveniri possunt in peccatoribus jam justificatis. Talis itaque dicitur ab actu peccandi physice præterito, sed moraliter manente, ut expositum est.

Ad secundum respondeo, Dei legem æternam stare, ea igitur decretum est, peccantem plecti debere condignis pœnis. Quousque ergo expiatum non sit peccatum, juxta legis præscriptum, semper manere intelligitur in anima atque eo maculari, donec pristino reddatur nitori & pulchritudini per pœnitentiam.

Ad tertium respondetur, juxta doctrinam Magistri. Actus peccati facit distantiam a Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis; ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

Contra hoc actum est in declaratione primæ assertionis. Nam cum dicitur anima per dissimilitudinem, & elongationem a Deo manere pollutam, donec pœniteat; non explicatur quod quæritur, & latet. Siquidem hæc elongatio a Deo, unde inest animæ defectus nitoris, non est privatio gratiæ, quæ primo peccato penitus amittitur, sic ut nil supersit tollendum per posteriora peccata; nec est privatio rectitudinis debitæ actui, ut deductum est prius; & proinde non nos maculam hanc statui oportere diximus in morali permanentia actus peccati, donec juxta legem statutam deleatur.

Cum itaque arguitur actus peccati *esse* desinit; ergo & macula per ipsum in anima inducta. Responsio. Verum est actum peccandi cessare, atque deficere quoad *esse* physicum ipsius; sed moraliter tamen stat: quia lex æterna quam transgreditur peccator, manet semper: ideoque nulla alia ratione deleri ab anima ptest, nisi illi legi satisfiat retractetur, & vindicetur peccatum commissum per dignam pœnitentiam.



QUÆ-

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REATU POENÆ

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de reatu pœnæ. Et primo de ipso reatu. Secundo de mortali, & veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

ET CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO.

I. Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.
II. Vtrum peccatum possit esse pœna alterius peccati.
III. Vtrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna.
IV. Vtrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem.
V. Vtrum omne peccatum faciat reum æterna, & infinita pœna.
VI. Vtrum reatus pœnæ possit remanere post peccatum.
VII. Vtrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato.
VIII. Vtrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I.

Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

Doctor 2. dist. 36. utriusque scripti. S. Thom. 1.2. q. 87. art. 1.

4. dist. 14. q. 1. §. *De tertio art.*



IDETUR pœnæ reatus haud esse effectus peccati. Nam August. 1. Confess. cap. 12. *Jussisti Domine*, inquit, *& ita est, ut pœna sit sibi quisque peccator*. Atqui pœna non efficit pœnæ alterius reatum; alioquin iretur in infinitum, ergo peccatum non causat pœnæ reatum.

Ubi supra §. *De secundo.*

Præterea, Malum non est causa boni: pœna autem bona est, & juste a Deo ordinata, & subinde juste inflicta; ergo esse nequit effectus peccati, & malitiæ. Minor declaratur: quia cum pœna sit ordinans culpam, ex Boetio, 4. *de Consol. Prosa* 4. simpliciter melius est peccatorem non correctum esse sub pœna, quam impunitum; ibi est enim justa correspondentia pœnæ ad culpam, quæ tanquam de judicio Dei procedens, bona est, hic vero est culpa tantum sine omni bonitate.

Preterea, Quidquid per accidens unitur cum effectu per se intento ab operante, nec esse nec dici potest proprie effectus illius: sed operans malum ne dum per se non vult pœnam, sed ne malum quidem suam sequens operationem. Nullus enim ad malum aspiciens quidquam agit; ergo pœne reatus non est effectus peccati.

Præterea. Peccatum quædam carentia est justitiæ debitæ; sed carentia eadem esse nequit formaliter culpa & pœna; ergo omne peccatum non est pœna.

De qua re actum supra q. 85. art. 1. & 2.

Contra, Magister 2. dist. 36. cap. 2. *Per peccatum*, inquit, *corrumpitur natura, & imminuitur bonum naturæ: & est ipsa imminutio, & corruptio boni, passio & pœna; & non est essentialiter ipsa peccatum per quod fit: sed ideo peccatum dicitur, quia per peccatum illico ut peccat homo, fit in homine illa corruptio*. Si ergo imminutio hæc naturæ, ut pœna omne consequitur peccatum, subinde fit oportet effectus peccati.

Peccatum omne pœnā esse.

Respondeo dicendum, Omne peccatum esse pœnam; ac proinde pœnæ reatum esse effectum peccati. Declaratio. Pœna formaliter est carentia boni convenientis voluntati, & volenti; & intelligendo voluntatem præditam esse affectione boni justi, & boni commodi; & revera ipsa est appetitus intellectivus, & præterea pollet innata libertate. Evidens est pœnam esse illi si careat bono conveniente affectioni commodi. Cum enim tale bonum sit ei conveniens, ablatio talis boni afficit ipsam tristitia & pœna. Atqui justitiæ bonum est magis conveniens voluntati, ac commodi bonum congruat eidem; igitur boni justitiæ ablatio per se est pœna. Probatio minoris. Quanto perfectibile est perfectius, & per consequens perfectio illi correspondens, tanto major est eorum convenientia & melior, & privatio pejor: sed voluntas qua prædita affectione justitiæ, idest inquantum libera est (loquendo de justitia innata) est simpliciter seipsa nobilior, sub affectione commodi præcise considerata; igitur longe præstantior est convenientia justitiæ ad voluntatem, secundum potiorem sui rationem, quæ est innata libertas, quam convenientia boni commodi ad ipsam: igitur carentia boni justi, quam omne peccatum inducit, est simpliciter pœna, & major utique pœna, quam ablatio cujuscumque commodi alterius a justitia; ad quem sensum verissime dicit August. 1. Confess. cap. 12. *Jussisti Domine ac ita est, ut pœna sua sit omnis animus inordinatus*. Et proprius ad rem præsentem, 3. de lib. arbitr. *Neque enim*, inquit, *ad momentum est dedecus culpæ, sine dedecore justitiæ*. Nempe ipsa voluntas semet justitia expolians, eo facto privat se bono maxime sibi conveniente; cujus carentia est sibi formaliter major pœna, ac esse queat carentia alicujus boni commodi, quæ infertur ob eam culpam. Atque inde fit, ut pœna ordinare culpam dicatur; quia ex quo Deus non vult culpam auferre, non potest melius, sive ordinatius, anima quæ culpa obstringitur, reperiri quam condignæ subiici pœnæ: ea siquidem non est tantum malum formaliter, quantum est culpa, cum ordinet naturam sub culpa manentem.

De malo cul. pæ, & pœnæ late actum 1. p. q. 48. art. 5. & 6. Videsis 4. dist. 46. q. 4. §. *Ad quæstio.* & 3. dist. 3. q. 1. §. *Ex secundo n. 6.*

Videndi, Boet. 4. *de Consol. Prosa 4.*

Et porro id justissimum est quia sicut bonum

4. dist. 46. q. 4. §. *De tertio art.* num honestum juste requirit ut pro ipso reddatur bonum commodum; ita peccatum excludens honestatem digne meretur, ut sibi respondeat, & reddatur privatio boni commodi; quæ justa correspondentia privationis commodi, ad privationem honesti, ordinat culpam, eo modo, quo ordinari potest malum; absolute enim contra ordinem est; ideoque manere nequit in toto exactissime ordinato, nisi aliquid adiiciatur, quod ordo totius postulat adiungi; & ideo sapienter scribit Boet. 4, de Consol. Prosa 4. *Infeliciores sunt improbi injusta impunitate donati quam justa punitione puniti*.

4. dist. 14. q. 1. §. *Dico ergo*. V. *Ex ista*. Ad argumenta. Ad primum patet ex dictis; ipsum enim peccatum est pœna magna peccanti, quo expoliatur bono justitiæ, magis utique animæ conveniente, quam bonum quodvis utile, & delectabile.

Ad secundum dicendum, activam ordinationem ad pœnam, procedere de justissima Dei voluntate, cui illata est offensa ob legis transgressionem; ea itaque activa ordinatio bona est sed ut est obligatio formaliter ad illam pœnam, est culpæ reatus. Nullum est igitur inconveniens, hunc pœnæ reatum de culpæ malitia prodire, ut effectum ejus, & interim Deum velle stante malitia habituali ad pœnam persolvendam, juste ordinari ab ea voluntate, quæ vetuit id fieri, & in quam offensa redundare constat.

Ad tertium respondetur sic. Pœna consequitur peccatum inquantum malum est ratione suæ inordinationis: Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, & præter intentionem ipsius, ita & reatus pœnæ.

4. dist. 43. q. 1. & 2. Quæ responsio est approbanda, modo excludantur peccata, quæ ex certa malitia committuntur. Satis est enim eo modo quo peccata intenduntur, & libere fiunt, ita sequi ex eis reatum pœnæ respectu ipsius male operantis.

4. dist. 36. cap. *In nullo*. & cap. *Præterea*. Ad quartum respondet Magist. distinguendo carentiam, in quantum est privatio boni active vel passive. Primo modo intellecta, est culpa, sub posteriori consideratione est pœna. Et potest ita exponi. Culpa a voluntate procedit, ut causa agente quidem, sed inquantum deficit: pœna vero est in voluntate, veluti in subjecto, quatenus bono ei conveniente expoliatur. Id vero bonum sibi debitum erat, in quantum voluntas potuit agere ad rectitudinem sibi debitam, & minime egit; propterea igitur carentia hæc active intellecta, culpa est; & voluntaria, quia in potestate voluntatis, ut causa activa est, continebatur; quemadmodum præsentia ad proram dicitur in potestate nautæ, per quam posset salvam ad portum conducere navem; & ita voluntas potuisset loco obliquitatis, dedisse rectitudinem actui. At sub posteriori consideratione eadem carentia pœna est formaliter, quia privatio boni debiti, & maxime voluntati convenientis; & ita intellecta non est formaliter voluntaria: quia voluntas inquantum subjectum non habet in sua potestate formam sibi inhærentem; & ita privatio justitiæ debitæ inhærens voluntati, est contra inclinationem naturalem ipsius, magis quam quæcumque *carentia boni commodi*.

Peccatum quomodo simul culpa, & pœna.

De his supra q. 71 art. 2.

Vitia & peccata cōtra naturalem inclinationem voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum possit esse pœna peccati?

Doctor 2. dist. 36. utriusque scripti.
S. Thom. 1. 2. q. 87. art. 2.

Videtur, peccatum esse non posse pœna alterius peccati. Etenim secundum August. 1. Retract. cap. 25., & 26. *Omne justum est a Deo, omnis pœna est justa; igitur pœna omnis est a Deo*: Nullum autem peccatum a Deo est; ergo nullum peccatum est alterius peccati pœna.

Præterea, August. de vera Religione: *Peccatum*, inquit, *est ita voluntarium, quod si non est voluntarium non est peccatum*. Sed omnis pœna est involuntaria, secundum Ansel. *de Concep. Virg. cap. 4.* quia disconveniens & tristis. Igitur nulla pœna est peccatum.

Præterea, Pœna culpam non excedit, Deo pro sua misericordia puniente errata citra dignitatem culpæ: sed quandoque sequens peccatum deterius, ac detestabilius est præcedente; ergo si tunc a Deo inferretur talis pœna, plecteret peccatum præcedens, plusquam culpa illa punienda foret.

Præterea, Præfigendus est status aliquis & meta in peccatis, adeout in infinitum non eatur; igitur ultimum haud puniri poterit per aliquod peccatum, ut præcedentia plecti posse dicuntur; & nihilominus ultimum omnium, gravius esse potest cæteris præcedentibus; pœna igitur leviori deterius crimen afficeretur, vel ordinaretur, quod est inconveniens.

Contra, Mag. 2. dist. 36. cap. 1. *Sciendum*, inquit, *quædam sic esse peccata, ut sint etiam pœnæ peccatorum. V. de August. super illum locum Psal 57.* Supercecidit ignis, & non viderunt solem ait: *Ignis superbiæ, & concupiscentiæ, & iræ intelligitur. Istas pœnas pauci vident, ideo eas maxime commemorat Apostolus in Epist. ad Roman. & enumerat multa quæ peccata sunt, & pœnæ peccati*. Gregorius quoque *super Ezechiel* ait: *Contemnenti qui non vult pœnitere, posuit Deus offendiculum, ubi scilicet gravius impingat: peccatum enim quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est, & causa peccati; aut peccatum & pœna peccati: aut peccatum simul, & causa & pœna peccati*. Hæc Magist. complures quoque ad rem eandem congerens Scripturæ & Sanctorum authoritates.

Respondeo dicendum, unum peccatum esse posse pœnam alterius. Declaratio: Etenim peccanti Deus juste aufert gratiam suam, nempe propter demeritum voluntatis non dantis debitam rectitudinem suo actui, subtrahit manutenentiam suam ne gratia conservetur; ergo ex demerito hujus voluntatis deficientis, potest Deus denegare sibi auxilia agendi recte, seu dandi rectitudinem secundo actui, sicut ageret si nullum præcessisset demeritum, & gratiam non amisisset; ex hac itaque subtractione divinorum auxiliorum, est carentia rectitudinis in secundo actu: ea autem rectitudo erat debita: quia etsi non fuerit in voluntatis potestate nunc tribuere actui suo rectitudinem; id tamen fuit in ipsius potestate prius, ante nimirum peccatum primum, quo se indignam reddidit divina assistentia, per quam Deus

Peccatum unum esse posse pœnam alterius peccati.

Videndus Pōcius in Comm. optime excludens quæ Vasquez putavit esse obiicienda Doctori in hoc quæsito. Præleos quæsitum exactissime expenditur ab Hiquæo, 4. dist. 46. q. 4. super §. De tertio articulo qui & videndus.

Deus paratus erat sibi ad rectitudinem cooperari; juste proinde sibi ad peccatum imputatur, quemadmodum & ei adscribitur, quod non gratuite agit in secundo actu post gratiam amissam; licet enim tunc sibi præsto non sit gratia, nec suis viribus eam adipisci queat: in eam tamen impotentiam volens incidit; potuit quippe custodisse gratiam Dei, & porro dabatur sibi posse custodire eam.

Reiicitur præmissa sententia, quæ atribuitur Magistro. Amplius de hac re 2. dist. 37. q. 2. n. 17.

Veruntamen modus hic declarandi certam solutionem, difficilis est, ut videtur: Summa est enim, carentiam rectitudinis in aliquo actu elicito, provenire posse ex parte Dei, non causantis propter demeritum precedentis peccati. Nam supponendo peccavisse, ac per hoc indignum se reddidisse Dei assistentia, si Deus in secundo actu non assistit ad causandum rectitudinem in eo, videtur secundum peccatum exinde non fore in proxima potestate voluntatis sic, ut ipsa tunc possit non deficere, quod videtur inconveniens.

Dari gratiam sufficientem ad omne præceptum adimplendum.

Propterea aliter assertionem declaramus sic: Deus, licet quantum est ex parte sui, voluntati assistat in secundo actu, sicut in primo: & in his actibus prima causa deficiens, idest non juste, nec recte agens, sit creata voluntas: attamen defectus secundi actus est pœna præcedentis peccati, eo quod privet se bono maxime sibi conveniente. Nec est simile de privatione gratiæ & rectitudinis in actu secundo: nempe sicuti Deus ob præcedens demeritum non assistit ad causandum gratiam in anima, ita nec ad causandum rectitudinem in voluntate, quia ipse non dedit gratiam antecedenter, sicuti dedit rectitudinem, & ideo potest eam non dare consequenter.

Videnda glossa Magist. Lycheti.

Injustitia habitualis in anima carentia gratiæ est quæ per sequentia peccata non augetur.

Accedit etiam, quod carentia gratiæ est una injustitia habitualis in anima, nec augetur per sequentia peccata, postquam animæ hæsit: sed in actibus pravis sibi succedentibus, est semper alia atque alia malitia; oportet ergo quemlibet eorum perinde esse in potestate deficientis voluntatis; at gratiæ carentiam post ejus annihilationem, non oportet esse in voluntatis potestate; quia non accedit alia injustitia, cum sit tantum una habitualis malitia quiescens in anima.

Bonav. 2. dist. 36. art. 3. q. 1. & art. 1. q. 1.

Ad argumenta. Ad primum, quo tangitur difficultas quomodo peccatum est pœna, cum pœna omnis a Deo sit? Respondetur, tametsi non semper id quod pœna est, a Deo sit; tamen quatenus est culpæ ordinativum, a Deo procedit: ipse enim ordo, manifeste a Deo est.

Contra, Si pœna non est aliquod ens, quod possit esse a Deo: ergo nec relatio fundata in aliquo extremorum; atque ita nullus est ordo, qui possit esse a Deo. Deinde eadem ratione, culpa esse posset a Deo, & effectus Dei: siquidem culpa per pœnam ordinatur; quemadmodum & pœna culpam ordinat; & nihilominus nemo concedit, pœnam esse nihilum.

Pœnæ duplicis generis, aliæ positivæ, aliæ negativæ.

Quapropter argumento respondentes, dicimus, pœnam dupliciter intelligi posse. Et primo quidem pœna præcise est carentia boni convenientis; uti pœna ingens est privari actibus visionis, & fruitionis Dei; & hæc vere pœna mera privatio est. Secundo dicitur pœna aliquod positivum, modo dissonum sit naturæ, qua ipsa afficitur; uti calor excellens non est conveniens animali viventi, & alia id genus. Ejusmodi pœnæ positivæ, citra ullum inconveniens concedi possunt infligi Deo Authore, ut docet Augustinus 1. Retract. cap. 26. dicens, *In bonis operibus Dei bona opera sunt ista punitiva, licet sint mala istis punitis, quia disconveniunt eis*. Sed prioris generis pœnæ non sunt a Deo efficiente, quia ne ipsæ quidem effectibiles sunt; nec deficiente primo; sed tantum deserente propter voluntatis primo deficientis demeritum, alioquin cooperaturus voluntati ad illud bonum possidendum, ad quod Deus, quantum est ex se, cooperatus fuisset. Hæ igitur pœnæ a Deo sunt, non infligente, vel efficiente eas, nec deficiente primo, ut consequantur, sed bene deserente, naturam scilicet, quæ primo deficit, in suo defectu relinquente, & si & in cæteris, quæ subsequuntur ad illum prave facta atque errata, in queis totidem involvuntur carentiæ perfectionum peccanti voluntati, & operanti malum, apprime convenientes. Si ergo pœna quæ est peccatum non est a Deo efficiente vel deficiente primo, sed præcise ab Deo est voluntatem deserente, ob primum demeritum, utique creata voluntas perperam eligens, & ita a regula recta deficiens primo, ob præcedens peccatum, labitur in subsequens, & in cætera eadem, & potiori ratione.

Mag. 2. dist. 37. cap. final.

Hanc sententiam sequitur Va' etia disp. 6. q. 17. p. 3. veluti Augustini. Bonaventuræ Scoti & aliorum fundata in scriptura 1. ad Roman. & alibi.

Pœna igitur animæ peccanti inflicta per peccatum est sibi involuntaria, quia contra inclinationem ejus naturalē ut dictum est

Ad secundum respondeo, (præterquam quod falsum sit pœnas omnes contra voluntatem evenire, ut patet in Sacramento Pœnitentiæ) peccatum esse voluntarium, ut ad causam agentem comparatur; & interim involuntarium, & disconveniens voluntati, ejusque pœnam, quatenus privationis boni ei maxime convenientis intelligitur susceptiva, cum id eveniat contra inclinationem ipsius naturalem.

Ad tertium patet ex dictis *ad primum* Nam si pœna illa præcedentis peccati foret a Deo inflicta, utique esset minus malum, quam præcedens, propter allatam rationem; sed non est ita, quia subsequens peccatum & pœnam, ipsa prava voluntas sibi ipsi infligit, ut ei culpa illa & pœna imputanda sit, ut causæ; Deo autem non nisi ut justissime deserenti. Itaque pœna omnis, quam directe, & positive infligit Deus pro peccatis, semper est citra culpæ dignitatem & meritum malum; sed non oportet id verum esse de pœnis, quas sibi prava creata voluntas ultro accersit; Deo enim imputandæ non sunt, nisi quatenus posset eas avertere, & facere ne inessent, & non facit. Sed uti hac ratione imputari illi nequeunt cætera peccata, quæ impedire nullo negotio posset, ita nec eorundem pœnæ peccatorum, cum a creata voluntate unice prodire probantur.

Ex quibus patet responsio ad ultimum. Nam ultimum peccatum puniri pœna directe infligenda a Deo; & ipse majori pœna non plectit præcedentia directe; sed prava est peccantis voluntas, deserta adjutorio gratiæ Dei.

ARTICULUS III.

Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Doctor 4. *dist.* 46. In argum. princip. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 1.2. *q.* 87. *art.* 3.

Videtur nullum peccatum inducere pœnæ æternæ reatum. Nam Deuteronomii 25. *Secundum modum delicti, erit & plagarum modus*: sed delictum cujuscumque peccantis est temporale; & finitum; ergo secundum justitiam, & eorum punitio temporalis esse debet & finita,

finita; adeoque pœna æterna justè plecti non possunt culpæ temporales.

Præterea; Quæcumque justa punitio infligenda est ad correptionem ejus qui peccavit, & modo punitur. Dicit enim Arist. 2. *Ethic cap.* 3. pœnas esse quasdam medicinas, quæ impenduntur moribus ægrotorum, ut ad meliorem frugem reducantur. Id ipsum quoque dicit 1. *Rhet. cap.* 10. Subjecti autem æternis pœnis & cruciatibus, non corriguntur; ergo juste pœnis æternis non poniuntur finita & temporalia peccata.

Præterea Apocalips. 18 *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, & luctum.* Hac igitur regula exprimitur justa correspondentia pœnæ ad culpam. Si autem tormenta & luctus forent sempiterna, transgrederetur regula prefixa; quia tantum temporis non fuerunt peccatores in deliciis: ergo nullum omnino peccatum inducit reatum sempiternæ pœnæ.

Præterea, Si Deus peccatum brevissimo tempore consumatum, plecteret æterno cruciatu, de hominum pœnis videretur capere voluptatem; hoc autem est falsum dicente Scriptura Sap. 1. *Deus non delectatur in perditione hominum*; ergo videntur illæ pœnæ aliquando desituræ, cum factum fuerit satis justitiæ divinæ.

4. *dist.* 44. *q.* 2. 6. *Ad oppositum.* Contra, Mathæi 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis ejus*; ergo quæcumque mortalia peccata inducunt reatum æternæ pœnæ.

Declaratio ex B. Gregorio qualiter æterna pœna temporalibus delictis juste rependatur.

Respondeo. Aliqui dogma hoc fidei declarentes de B. Gregorii authoritate; putant, propterea Deum justissime plectere peccata, etiam quæ temporis momento peraguntur, pœna æterna, quia si malus perpetuo vixisset, sine fine peccasset; digne igitur morienti in mortali peccato pœna rependitur æterna, nam is perpetuo in voluntate peccavit. Unde Gregor. 4. Dialog. cap. 44. scribit: *Qui in suo æterno peccavit contra Deum, justum est ut in æterno Dei puniatur.* Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso, quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Contra hæc expositio non videtur probanda. Nam fieri potest, ut quis peccet cum proposito pœnitendi; ergo nec explicite, nec implicite in voto perpetuo peccat. Potest responderi; ejusmodi exponere se perpetuitati peccandi. Nam videns & volens projiciendo se in foveam, cum sibi vires non suppetunt inde exeundi, manifeste exponit se periculo semper ibi manendi.

Aliter ex Augustino eadem catholica veritas declaratur.

Veruntamen Augustinus aliter rem hanc explicare videtur 21. *de Civit. cap.* 11. ubi dicit, justitiam non exigere pœnam infligi perpetuam, ut culpæ plectendæ sufficiat, eique correspondeat; sed ideo pœnam perpetuo durare, quia persona culpę subjecta perpetuo manet: scribit enim; *Quod est de ista civitate mortali homines supplicio primæ mortis, hoc est de civitate illa immortali, homines supplicio secundæ mortis auferre.* Et paulo ante de pœnis quibusdam in ista civitate inflictis loquens. *Nonne*, inquit, *pro hujus vitæ modo similia pœnis videntur æternis. Ideo quippe æterna esse non possunt, quia nec ipsa vita, quæ is plectitur porrigitur in æternum.* Et in sententia, ait culpam aliquam talem de se esse, quæ non meretur omnimodam exclusionem a civitate, in qua committitur; eaque proinde pœna temporalis est; Respectu enim vitæ civilis, aliqua pœna tanta est, utique pro culpæ dignitate, ut pœnitus excludat, qui plectitur, ab vita civili; ejus itaque intensio culpæ correspondet. At extensio ejus, scilicet, quod finita sit, omnino accidit, ex eo quia vita finita est. Ergo per oppositam rationem; culpæ cuicumque mortali juste debetur exclusio omnimoda ab superna civitate, idque culpæ demerito juste rependitur; sed quantum ad perpetuitatem pœnæ istius inde fit, & oritur interminata duratio ejus, quia vita cum culpa est perpetua.

Ad culpæ mortalis punitionem per se non spectare ad æqualitatem culpæ & pœnæ; sed tantum per accidens ex August. docet Doctor.

Occurrit etiam ratio idipsum suadens. Nam Deo possibile foret, etiam justitiæ rigore omni servato, pœnam adeo intensam taxare, quæ exacte culpæ pravitati respondeat, etiamsi natura statim esset annihilanda; ergo quod pœna æterna mortali culpæ infligatur non est quia perpetuitas per se exigatur ab tali pœna, in quantum æqualiter punitiva, sed præcise accidit propter ęternitatem personæ punitæ & culpę perseverantis.

Explicatur Scriptura secundum modum delicti quoad intentionem non vero quoad extensionem.

Ad argumenta. Ad primum respondeo locum Scripturæ, qui adducitur, intelligendum esse quoad pœnæ intensionem. Ea quippe intensio per se requiritur in pœna, qua optime quoque salvatur æqualitas justitiæ. Cæterum extensio ejusdem, quęcumque ea sit, accidit pœnæ, ut ad culpam ordinandam comparatur. Quare quemadmodum pœna culpæ mortalis esse desineret, si pro mensura gravitatis ejus plecteretur persona mox interitura; ita perpetuitas est in ipsa, quia perpetuo est futura persona, quæ peccavit, & cum tali noxa pervenit ad terminum sibi præfixum præsentis vitæ.

Ad secundum dico, quemadmodum duplex est medicina, altera curativa, altera præservativa, ita totidem modis pœna est medicina. Nam corrigibili infligitur ut curet; incorrigibili, ut præservet non seipsum; cum incorrigibilis supponatur, sed alios, qui inde admoniti, ad tramitem rectum reverti possunt. Siquidem ad bonum Reipublicæ pertinet per Legislatorem pœnas aliquas determinari & statui, quibus delinquentes plectantur, ut a pravitatibus vel coerceantur vel retrahantur. Sunt ergo pœnæ ipsæ medicinæ conferentes ægrotorum præservationi, & in se ipsis, modo corrigibiles sint; vel certe in aliis, qui exemplo punitorum corrigi & emendari possunt. Quod si in casu punitio neutro modo sit medicina, id certe justitiæ non repugnat. Nam inter civiles pœnas aliquæ sunt capitis damnantes magna quædam flagitia commitentes; esto nec ipsi capite plexi emendare in melius vitam possint; nec alii ab his perpetrandis deterreantur.

Pœna est medicina Curativa, & Præservativa.

Ad tertium dicendum, *Tò, tantum & quantum* non importare æqualitatem quantitatis, sed proportionis, hoc est, quod qui plus se inordinate glorificavit, quam alius; ille juxta similem proportionem, plus alio puniatur: Sicut licet prœmium excedat meritum, qui plus alio meruerit, secundum eam proportionem præ alio premiatur.

Ad quartum respondeo, Deum non oblectari, & pasci cruciatu damnatorum, quia pius, & misericors est; quia vero pariter justus est, ab iniquorum ultione non sedatur ut ait Gregorius 4. *Dialog.* In æterna ergo punitione

4. *dist.* 46 q. 4. *in additione.*

ne malorum elucet ordo justitiæ divinæ rectissime ordinantis culpas per condignas pœnas, etsi eorum perpetuitas cruciatuum, non faciat ad justitiæ æqualitatem, sed præcise perpetui sint ob causas prædictas.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 87. *art.* 4.

4. dist. 15. q. 1. §. *De secundo.*

VIdetur peccato deberi pœna infinita secundum quantitatem. Etenim quantitati culpæ, respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deuteronom. 25. *Pro mensura peccati, erit & plagarum modus*. Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tanto enim gravius est peccatum, quanto major est persona contra quam delinquitur. Sicut gravius peccatum est injuriam inferre Regi, quam Agricolæ. Dei autem magnitudo infinita est; ergo pœna infinita debetur pro peccato, quod contra Dei majestatem committitur.

Præterea, Dupliciter est aliquid infinitum. duratione scilicet, & quantitate. Sed duratione est pœna infinita, ergo & quantitate.

Contra, In hypothesi, quæ his concluditur rationibus, peccatorum omnium mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum, infinito majus.

Respondeo, Est hic sententia talis. Pœna peccato proportionatur. In peccato autem duo sunt: nempe aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum; unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud verò est conversio inordinata ad bonum commutabile, qua ex parte peccatum est finitum, pro ratione objecti circa quod versatur. Ex parte igitur aversionis, correspondet peccato pœna damni, quæ est amissio infiniti boni, secundum vero conversionem, respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

Assertio Doctoris est, nullum peccatū esse simpliciter infinitum sed tantum extrinseca denominatione, & secundum dici.

Nos dicimus, ex eo quod peccata inæqualia sint in pravitate & gravitate, juxta dicta supra, *q.* 73. *art.* 2. *&* 3. fieri non posse, ut vel unum ex eis sit infinitum, etiam ex parte aversionis a Deo, & qua est offensa ipsius, nisi forsitan penes extrinsecam denominationem, & secundum *dici*. Declaratio. Etenim peccata, quatenus Deo inferunt injuriam, exinde majorem & minorem mutuantur gravitatem, quod magis & minus avertunt a summo bono, qui est ultimus finis. Secundum igitur gradus aversionis a bono incommutabili, accipiunt majorem, & minorem pravitatis intensionem. Hoc est dogma fidei Catholicæ, contra quod sensisse constat Jovinianum Hæreticum, docentem peccata omnia esse paria; de qua re actum *cit. q.* 73. Si igitur peccata mortalia imparia sunt, quia unum altero gravius, & deterius, magisque ab ultimo fine avertens; nullum subinde ex eis esse potest intrinsece & formaliter infinitum ea ex parte qua avertere intelligitur ab incommutabili bono. Nam infinitum in eo genere & ordine quo infinitatem sortitur, excedi omnino nequit: posito enim quod excedatur mox sequitur illud non fuisse infinitum in tali ordine: ergo si unum mortale peccatum ab alio in pravitate exceditur, nullum eorum est intrinsece infinitum. Et revera in quocunque genere, & specie peccatorum, fieri potest, ut unum sit alio pejus, & penes majorem & minorem intensionem actus deficientis a lege divina, & secundum etiam alias circumstantias ad malitiam illam, pravumque voluntatis affectum concurrentes.

3. dist. 19. §. *Ad* 2. *&* 3. *principale*. 4. dist. 15. q. 1. & *dist.* 50. q. 6. ad finem, & frequenter 2. dist. 37. q. 1. §. *Ex ista solutione.* Quolib. q. 18. §. *Ex isto* n. 18. & 4. *dist.* 46. q. 4. n. 21. Videndi Scotistæ recentiores, & prælertim Mast. *disp.* 6. q. 7. *super* 1. *sententiar.*

Ad argumenta; Ad primum respondetur argumentum concludere de peccato ex parte aversionis: sic enim homo contra Deum peccat; quia ergo sub tali consideratione est infinitum, propterea debetur sibi pœna infinita.

Nos dicimus, peccatum omnino esse non posse malum formaliter & intensive infinitum; tali siquidem positione plane astrueretur summum malum, & Deus Manicheorum. Sed probabatur, quia tanta est peccati pravitas, quanta est dignitas personæ quæ per peccatum offenditur. Responsio. Si *tantum*, & *quantum* referantur ad rationes formales utriusque in se, falsum est, & subinde negandum revera enim talis, & tanta est malitia actus quo peccatur, quanta est bonitas, quæ nata fuisset inesse illi actui, si secundum debitas circumstantias elicitus fuisset: sed hæc haud infinita extitisset. nec talis esse potuisset. Nihilominus attenta ratione ejus, a quo peccatum avertit, inde sortitur aliquam denominationem extrinsecam, ut sicut eadem donominatione actus charitatis convertens in Deum dicitur infinitus, vel etiam actus beatificus, quia conjungit termino *ad quem* infinito; etsi in se sit formaliter finitus: ita peccatum mortale, quia avertit a termino *a quo* infinito, quandam mutuatur extrinsecam denominationem. Gravius utique est peccatum in Deum commissum, quam in alium. quemcumque; & in Regem terrenum, quam in militem ejus; sed tamen fieri non potest, ut id peccatum sit formaliter & intensive malum infinitum.

Peccatum præcise dicitur infinitum quia avertit a bono infinito.

Ad secundum respondetur sic. Duratio pœnæ respondet durationi culpæ; non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ qua durante, manet reatus pœnæ. Sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet ut perpetuo duret; & ideo debetur ei pœna æterna: non autem ex parte conversionis habet infinitatem; & ideo non debetur ei ex hac parte pęna infinita secundum quantitatem.

Quæ responsio si intelligatur juxta dicta *art. primo & præcedente*, est concedenda. Nam revera *tantum & quantum hic* non exprimunt æqualitatem quantitatis, sed proportionis, hoc est, qui plus inordinate se gessit, quam alius, ille secundum similem proportionem, plus alio punietur. Cæterum (ut dictum est prius) culpæ correspondet pęna secundum intensionm juxta justitiam distributivam. Quare citra ullum inconveniens Deus posset infligere pęnam aliquam, quæ etsi per momentum duraret, satis esset ultioni peccati mortalis: nec forte duratio pęnæ cadit sub demerito; sed quia subjectum manet semper sub culpa, idque ex divina ordinatione illa, *ubi ceciderit lignum ibi erit*. Eccles. xi.

Quapropter ad argumentum respondentes, dicimus, pęnam utique esse extensive infinitam ex divina ordinatione, qua statutum est, animam nunquam fore annihilandam; nec sublevandam per misericordiam; ex quo enim contempsit sibi ad pęnitendum præfixum tempus, juste suæ miseriæ derelicta est involuta macu-

maculis peccatorum. Absolute tamen aliter posset Deus, punire, & juste peccatum mortale, si vellet.

ARTICULUS V.

Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Doctor 4. dist. 21. q. 1. utriusque scripti. S. Thom. 1. 2. q. 87. art. 5. Ad pleniorem intellectum eorum quæ subiiciuntur, videndus articulus 4. q. 87. 3. p.

Videtur omne penitus peccatum inducere reatum pœnæ æternæ. Etenim post hanc vitam nullum mortale peccatum remittitur; ergo nec veniale; quodcumque proinde peccatum consequitur reatus æternæ pœnæ. Probatio consequentiæ. Mortale, ac veniale sunt peccata ejusdem rationis; differunt enim secundum magis & minus; ergo si mortale est irremissibile in futuro sæculo, pariter & veniale; sicque utrique debetur æterna pœna.

Præterea; Pœna proportionatur culpæ: sed pœna æterna differt a temporali in infinitum: nullum autem peccatum differt ab altero in infinitum. Omne enim peccatum est humanus actus, qui infinitus esse non potest; igitur cum alicui peccato debeatur pœna æterna, nullum est peccatum, cui debeatur pœna temporalis tantum.

Præterea; Peccato non debetur major pœna ex hoc quod alteri peccato adjungitur; cum utrique sua debeatur taxata pœna ex divina justitia. Sed veniale peccatum manet æterna pœna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato; quia in inferno nulla esse potest redemptio, vel remissio culparum quarumcumque ergo veniali peccato simpliciter æterna pœna debetur; nulli ergo peccatorum respondet pœna temporalis.

Contra Magist. 4. dist. 21. cap. 1. *Quod aliqua, inquit, peccata post hanc vitam remittantur, Christus ostendit in Evangelio ubi ait*, qui peccaverit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro. *Ex quo datur intelligi, sicut Sancti Doctores tradunt, quod quædam peccata in futuro dimittuntur*; debetur ergo ejusmodi peccatis pœna præcise temporalis.

Mathæi. 12. Lucæ. 11. Marci. 3.

Respondeo, Aliquorum est hic sententia talis. Veniali peccato per se quidem æterna pœna debetur, per accidens vero pœna plectitur temporali. Etenim qui pœnis adjiciuntur æternis, utique pro mortalibus peccatis damnantur, fieri autem potest, ut etiam quibusdam venialibus obnoxii reperiantur; tali ergo in casu veniale eterna plectitur pœna; alioquin in inferno esse posset redemptio, vel remissio alicujus peccati: non sic autem a Deo venialia puniuntur, nisi juste pro his talis pœna irrogaretur. Eis ergo eterna pęna per se debetur. Quod vero per accidens eveniat, quod interdum temporali dumtaxat expientur pena, exinde persuadetur; quia veniale peccatum manere potest cum charitate, per quam homo ordinatur ad regnum celeste; ratione ergo illius veniali pena debetur temporalis.

Alens. 2. p. q. 107. m. 9. Bonav. 2. dist. 42. art. 2. q. 2. suum sequuntur Magistrum.

Hæc opinio nobis non probatur: quare contra primo arguitur sic. Una cum charitate non stat debitum æternam pęnam subeundi: cum charitate autem cohæret veniale; & non tantum non deletum post actum, sed etiam quod actu ipso committitur, juxta communem sententiam; ergo falsum est veniali per se æternam pœnam correspondere. Probatio majoris per charitatem est aliquis dignus vita æterna; sed si hac stante ordinatione, pariter est obnoxius subeundæ æternæ pœnæ, una est dignus vita æterna, & pœna æterna; igitur cum id sit plane impossibile; alioquin stare possent simul gloria, & fruitio summi boni, & pœna aliqua: evidens est neminem ad regnum ordinatum esse posse dignum pœna æterna pro eodem instanti.

Cum charitate non stat debitum æternæ pœnæ. Mag. Lychetus super q. 1. dist. 21. 2. scribit *Veniale peccatum dicitur* vel a venio venis quia venit in mentem præter intentum, & ex subreptione, vel *veniale* dicitur, quia vel ex infirmitate, vel ignorantia committitur; & sic dicitur *veniale* a *venia*.

Deinde, Essentialis pœna damnatorum non est pœna sensus, sed damni: illa autem necessario concomitatur quamcumque pœnam, quia nulla pęna stare potest cum beatitudine; ergo debitum ad quamcumque pęnam æternam, involuit & damni pœnam æternam, & per consequens pęnam essentialem damnationis; atqui illa minime correspondet veniali.

Tandem, Peccatum mortale, & veniale, sunt improportionabilia in ratione malitiæ seu offensæ. Siquidem infinita venialia si essent, non æquarentur uni mortali in ratione offensæ; nam omnia illa non avertunt ab ultimo fine, sicut unum mortale ab illo avertit; ergo pena mortali correspondens juxta justitiæ dictamen in infinitum & extra proportionem excedit penam debitam veniali. Non autem in infinitum excedit in intensione quia quælibet pœna secundum intensionem finite excedit, vel exceditur ab alia; igitur id erit secundum extensionem; ergo veniali non debetur pęna æterna.

Pœna culpæ mortalis improportionabiliter excedit pęnā venialis.

Est ergo dicendum, Pœnam æternam nec per se, nec per accidens deberi pro peccato veniali, seu hic puniendo, seu in inferno, seu alibi. Nam venialis culpa est offensa ejus generis, quæ secundum se punitur ad sufficientiam per pœnam temporalem. Nec ullum est inconveniens pœnam veniali debitam habere terminum in inferno; quia etiam vere penitens primo, partemque injunctæ satisfactionis explens, & priusquam totam persolvat, in mortale relabens si in tali statu constituatur in termino, quod reliquerat satisfactionis explendæ, exigetur ab eo in inferno, pœnamque debitam sustinebit, atqui ea precise est temporalis. Nam ex quo per veram pœnitentiam æterna pœna suis debita peccatis commutata fuit in temporalem, is non est debitor alterius pœnæ, quam temporalis; ergo pena hac omni persoluta, liber erit, nec aliquod in ipso superest debitum subeundi aliam pœnam pro olim dimissis peccatis. Nec propterea tamen in inferno est redemptio, nempe peccati illius pro quo damnari meruit, quia pro tali peccato eterne pœnæ debitum nunquam commutatum fuit in debitum pene temporalis; ac proinde semper stat tale debitum; cum nunquam esse possit pena illa omnino soluta.

Idem habet Doctor 4. dist. 15. q. 1. art. 4. n. 17. Videnda glossa Mag. Hiquæi super q. cit. ad §. *Dico ergo* n. 6. Optime omnia expedientis, & excludentis Cajetani evasiones.

In inferno nulla redemptio etiamsi temporales pœnæ habeant terminum in inferno.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, utique omne mortale peccatum esse irremisibile in futuro seculo, quia Deus disposuit mortale non delendum, nisi per susceptionem voluntariam Sacramenti, vel per aliquam dispositionem, tamquam meritum de congruo, tunc inhærentem, quando peccatum deletur: decedenti in mortali, nec inest congrua dispositio, nec facultas suscipiendi Ecclesiæ Sacramenta; nec merita quæ forte acquisivit in vita sunt habilia ut acceptentur pro instanti mortis in deletionem mortalium peccatorum.

Cum ergo probatur, quia mortale & venia-

Peccatorum duplex est necessaria inspectio, & consideratio.

niale sunt ejusdem rationis, & ita neutrius est dimissio post mortem. Responsio. Veniale & mortale sunt ejusdem rationis in genere naturæ, vel forte malitia moris, ut nempe genus virtutis, distinguitur contra gratuitum, & peccatum. Et profecto peccatum aut comparari potest ad regulam proximam, estque dictamen rationis rectum; aut ad regulas revelatas, juxta quas est Dei offensa, & fini supernaturali opponitur, & amicitiæ Dei. Juxta primam considerationem, veniale & mortale conveniunt, nempe ut oppununtur bonitati in genere, seu morali & philosophicæ. Sed quatenus secundum principia revelata considerantur, & in ratione offensę divinæ, sunt omnino diversę rationis, quando unum scilicet veniale non avertat ab ultimo fine, alterum vero avertat omnino. Quare mirum non est, si non uniformiter ambo peccata non remittantur.

Ad secundum, respondetur sic: Peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus: sed differunt in infinitum ex parte aversionis. Nam quędam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per aversionem circa ea, quæ sunt ad ultimum finem: finis autem ultimus ab his quę sunt ad finem in infinitum differt.

2. dist. 37. q. 2. n. 19. Quolib. q. 18. art. 3. §. *ex isto.*

Nos dicimus ex quo peccatum sit formaliter privatio bonitatis, quæ actui inesse deberet, & abest, locum ejus occupante malitia & pravitate oportere omnino eadem peccata differre eo modo, quo differunt bonitates quæ inesse deberent, atque ire in infinitum, quo passu & contrarii seu oppositi habitus multiplicari possunt in infinitum: & concedimus præterea eas privationes inesse actibus, vel per formalem aversionem ab ultimo fine, vel per virtualem circa ea, quæ ordinantur ad finem, atque necessaria sunt ex divinæ sapientiæ dispositione in assequutioni ultimi finis. Sed non propterea tamen quia finis infinito intervallo distat ab his quæ sunt ad ipsum, ideo peccato avertenti ab fine debetur pœna infinita, nisi juxta dicta in *præcedentibus*, cum quodlibet juste plecti posset brevi tempore. Ac proinde cum ex hac infinita distantia non recte inferatur infinitas pœnę in peccato avertente a fine, multo minus ejusmodi pęna debita esse potest peccato, quod stat cum conversione ad ultimum finem per charitatem.

Videtur S. Doctor amplecti sententiam Alensis, & Aliorum putantium, veniale plecti æternitate pœnæ per accidens, non per se.

Ad tertium respondetur: Pœnæ æternitas non respondet quantitati venialis culpæ, sed irremissibilitati ipsius; quæ consequitur conditionem subjecti, nempe hominis, qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio pœnæ.

Nos dicimus primo 3. *p. q.* 87. *per totum* & signanter *art.* 1. *&* 2 pro venialium remissione non esse necessariam gratiæ divinæ infusionem, imo aliis modis ibi expositis posse dimitti; ac proinde stante hac subjecti conditione, quæ est reperiri gratia privatum, citra ullum inconveniens, terminum habere posse pœnam venialibus debitam.

Deinde veniale plecti æterna pœna, non per se sed quia mortali conjungitur in inferno, vix est intelligibile, & male cohærere videtur cum regula illa docente; Deum semper punire citra condignum. Ex hypothesi etiam, quod usque ad condignum puniret de omni rigore justitiæ omnino injustum esset, pœnam infligere pro culpa, cui secundum se pœna debetur temporalis. Quantumcumque enim conjugatur alteri, id profecto non facit istud in infinitum exire proprium genus culpæ; ergo nec juste correspondet sibi pœna in infinitum excedens.

Injustum foret plectere veniale æterna pœna.

Ad id quod tangitur in argumento de irremisibilitate culpæ in termino; quia nulla est dimissio peccatorum in inferno, dictum est *in solutione*.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum peccato originali debeatur tantum pœna damni.

Doctor 2. *dist.* 33. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 87. *art.* 5. in secundo principali.

Videtur ultra carentiam visionis divinæ, peccatum originale plecti etiam pœna sensus. Nam Fulgentius de fide ad Petrum cap. 23. *Firmissime, inquit, tene, & nullatenus dubites, qui sine Sacramento Baptismatis de hoc sæculo transeunt, æterni ignis supplicio puniendos.* Sunt igitur subiiciendi etiam pœnę sensus.

Præterea, Parvuli decedentes cum originali, non sunt habituri corpora gloriosa; erunt subinde passibilia, sicque pati poterunt ab activis causis sibi ipsis approximatis; ergo & ab igne. Quod si dicantur præservari, ne ignis in eos agat. Saltem videntur pati posse, & urgeri pœna interiori, ut famis, & sitis; & ita afligi pœnis secundum sensum.

Præterea, Quoniam hi parvuli discesserunt non abluti salutari lavacro, secum detulerunt fomitem non extinctum; ergo corpora resumentes erunt obnoxii concupiscentiis inordinatis; poterunt igitur sibi inordinate appetere delectabilia, quibus non annuentibus tristitia afficientur; & ita subjecti pœnæ sensus.

Præterea, Parvuli cum originali ex hac vita migrantes, utique habituri sunt usum rationis, & cognituri se ipsos, & naturam rationalem esse beatitudinis capacem seque ordinatos ad vitam æternam. Sed quilibet habens ordinatum appetitum, appetit illam, secundum Augustinum 13. *de Trin. cap.* 5. ergo cum certi sint perpetuo, se esse futuros sub carentia felicitatis æternæ maxime tristabuntur, & ita afficientur pœna interiori.

Hanc sententiam *Magist. Aureolus* 2. *dist.* 33. appellat doctrinam Ecclesiæ.

Præterea, Existens in puris naturalibus, subderetur damno carentiæ visionis Essentiæ Divinæ; ergo implicitus culpæ, qua caret quis in puris naturalibus, juste subditur pœnę, quæ non debetur ei, qui est malitiæ expers; alioquin culpa remaneret impunita. Non solum ergo puniendi sunt pœna damni obnoxii peccato originali, sed etiam alia est desuper intelligenda, qua ordinetur culpa reperta in eis.

Contra Magist. 2. *dist.* 33. *cap. Alioquin* allegat August. *Enchir. cap.* 93. scribentem. *Mitissima sane pœna eorum erit, qui præter peccatum, quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt: & in cæteris qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem.* Unde concludit Mag. Pro originali nullam ignis materialis, vel conscientiæ vermis pœnam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum.

Respondeo pro solutione, esto primum dictum. Est sententia Magistrorum cum solo originali decedentes non plecti ulla pœna sensus exteriori, ut per ignem inflicta, aut aliis modis exte-

Prima Doctoris assertio.

Parvuli cum originali decedentes, nō sunt passuri ignis, aut aliorum externum dolorem inferentium.

externum dolorem inferentibus. Declaratio: Siquidem ii nullam in vita delectationem inordinatam habuerunt, aut perceperunt, cui subinde inordinatæ delectationi ordinandæ, opus sit pœna ignis affligentis; ergo pœnę huic sensus non sunt subiiciendi.

Ita antiqui doctores, Thomas q. 5. de malo, art. 3. & 2. p. q. 1. art. 4. §. Ad secundum. Bonav. Richar. 2. dist. 33. Videndi Aureolus & Durandus ibidem. Poncius in Comm. super dist. 33. 2. longo sermone contendit ostendere parvulos istos subituros pœnam sensus. MastriusScotista disp. 4. q. 5. 2. Sent. optime præsens quæsitum expendens, ac sententiam cōmunem propuguans satis facit argumentis alterius opinionis.

Secundum dictum. Parvuli cum originali ex hac vita migrantes nulla tristitia pœnave interiori afficientur. Nam si de conditione status ipsorum tristarentur; quoniam secundum August. tristitia est de his, quę nobis invitis accidunt; ergo eis involuntaria foret conditio status ipsorum, & mallent oppositum, & refragarentur ordini voluntatis Divinę; atque ita induerent inordinatam dispositionem voluntatis; quod afferere videtur absurdum. Nam Divina est sententia statutum, ubicumpue ceciderit lignum, ibi perpetuo mansurum; *Ecclesiastes* 11. Igitur cum isti nullum pravum voluntatis affectum secum detulerint, sequitur nec apud inferos acquirere posse, ac per consequens nec aliquam interiorem tristitiam esse passuros.

Deinde, Si tristarentur de carentia beatitudinis & visionis divinę, cum intelligerent esse ipsis impossibilem ejus adeptionem, profecto desperarent se illam consequi posse, presertim cum spe supernaturali privati ad terminum pervenerint; igitur afficerentur pœna longe gravissima inter pœnas damnatorum, scilicet tristitia ex desperatione.

Tristitia videtur maxima pœna hominis; & quare.

Denique, Simpliciter major est pœna tristitia homini, ut distinguitur contra dolorem, quam aliqua alia pœna sensus. Nam sicut voluntas est magis appetitus hominis in quantum homo, quam appetitus sensitivus, ita quidquid agit, vel patitur secundum voluntatem, simpliciter magis agit, & patitur in quantum homo, ac eveniat penes alios appetitus. Ac proinde simpliciter magis patiur si tristetur, quam si doleat; non est igitur astruenda in his parvulis aliqua tristitia.

Sermo de cognitione parvulorum cum originali decedentium.

Ad cognitionem eorum quod attinet, citra assertionem potest concedi, habituros cognitionem naturalem rerum atque in ea profecturos. Ex quo enim eorum intellectus non impediatur corpore corruptibili, uti ea de causa aggravatur pro presenti statu anima nostra, ne suas exerat vires intelligendi, & elevetur in rerum contemplatione, ut posset, neve prepediatur per tormenta ut in damnatis, subinde perspectę erunt ipsis res naturales, & ordo, quo inter se nectuntur, & cum prima omnium causa.

Doctor in Rep. cit. n. 22. Nescio, inquit, an ad certum locum sint alligati, ubi non occurrūt quæcumque sēsibilia, quia si omnia occurrerent omnia possent naturaliter cognoscere. Mag. Aureolus loco cit. art. 2. Quidam, inquit, putant, totam terram esse situm eorum sed. quia quęstio ista non quærit possibile, sed factum, & ad hoc non habetur ex. predicta authoritate; ideo nihil determino ad præsens.

Neque immobilitati status eorum repugnat de novo acquirere notitiam rerum antea latentium; siquidem neque immobilitas status Beatorum facit, quin de novo intelligant aliquos eventus contingentes; igitur pariter non repugnat firmitati status eorum, quę est in visione clara Essentię divinę, de novo intelligere aliquod verum necessarium, quod prius eos latebat & ex tali intellectu aliud inferre; & sic addiscere aliqua vera necessaria ex aliis in genere proprio; ita & in istis videtur probabile omnium naturaliter cognoscibilium cognitionem sibi ipsis posse comparare; & quidem excellentius ac aliqui Philosophorum pro statu isto poterint habere; & per consequens ad aliqualem beatitudinem natualem de Deo cognito, ut prima causa, pertingere posse.

Quantum ad cognitionem beatitndinis in particulari 1. p q. 1 art. 1. late declaratum fuit ad talem cognitionem hominem pertingere non posse, nisi lumine supernaturali illuminatum. Aut igitur non est danda eis hęc supernaturalis cognitio in particulari, quia cederet in eorundem tristitiam maximam, quam habere non demeruerunt, sicut demeruerunt Pagani, propter quod demeritum ad pœnam gravissimam datur ipsis cognitio beatitudinis in particulari, quo magis doleant, & tristentur, desperantes se aliquando illam consequuturos. Vel si Deus hanc cognitionem beatitudinis in particulari eis impertitur, exinde tamen haud tristabuntur quia erunt de proprio statu contenti; scientes Deum ita disposuisse, nec demeritis actus ipsorum consequentibus factum esse ut maximo bono exciderent.

Videndus Vasquesis 1. 2. disp. 134. exacte præsens quæsitum expendens.

Ad argumenta. Ad primum respondet Bonaventura, per excessum dictum esse parvulos sine baptismo decedentes pęna sensus cruciandos; nam mens Authoris est manifestare, illos carere visione Essentiæ divinæ, & pęnam etiam eorum, quantum ad loci vilitatem; idque per abundantiam exprimit, plus dicens, & minus volens intelligi, Nec sine causa ita loquendum putavit, siquidem contra illos Hæreticos scribit, qui asserebant parvulos nulla pęna puniri. Unde sicut in moribus documentum est, viam deveniendi ad medium esse ad alterum extremum quasi declinare, 2. *ethic. cap* 9. sic frequenter Sancti insurgentes contra hæreses pullulantes, per excessum locuti sunt quasi ad alterum extremorum declinantes. Ideo potissimum ponderandum est adversus quos hęreticos Sancti Doctores agant. Hinc Augustinus contra Arium scribens, videtur quasi ad Sabellium declinare, & e converso. Similiter contra Pelagium agens, ad Arium accedere videtur, & è converso.

2. dist. 33. art. 3. q. 1.

Ut veniatur ad medium eundum est ultra.

Videsis August. lib. 5. contra Julian. cap. 8. & epist. 28. *de Batismo*. Nazianz orat. *in Lavacrum* Quæ omnia Poncius conatur excludere.

Aliter posset dici sic: *æterni ignis supplicio* in sensu divisionis; idest in illo supplicio, quod est in æterno igne, sunt cremandi, idest, sunt puniendi pęna damni, & non pęna sensus æterni.

Per ignem intelligi locum ignis, idest infernum.

Ad secundum dicendum, sicut damnatorum corpora patientur ab ęterno igne, citra omnem dissolutionem, ita isti carebunt perpetua Dei visione supernaturali, sine omni tali passione exteriori, nullam etiam passuri sunt passionem interiorem, per quam possint consumi; sicque corpora illa erunt impassibilia ex divina dispositione, sed non ex dote impassibilitatis adeout nec ab extra, nec ab intra patientur.

Ad tertium de fomite respondeo, Quemadmodum fomes iste nullum motum inordinatum in eis excitavit, dum essent in vita ista, ita nec in termino quidquam acturum, unde motibus inordinatis afficiantur.

Ad quartum, patet responsio ex dictis. Nam vel non sunt habituri notitiam aliquam de beatitudine in particulari, ad quam mens creata nequit attingere, nisi per revelationem; vel si cognitio hæc dabitur eis (quod verius videtur) non tristabuntur; quia erunt sua sorte contenti, aquiescentes divinæ dispositioni. Porro desiderium naturale non sequitur ulla tristitia vel gaudium, nisi sit elicitum, vel actus elicitus secundum naturæ propensionem, qui actus in casu futurus non putatur.

Ita putat Scholiastes *ad n.* 4. in medium productis authoritatibus.

Ad quintum respondeo, parvulos sine lavacro regenerationis decedentes, plecti pęna privationis gloriæ ęternæ, eo quod inveniantur debitores justitiæ acceptæ in primo homine.

Sensus Doctoris hic est confusus, & magis pertinens *ad solutionem ultimi argumenti*.

Con-

Contra vero eum, cui ea justitia data non fuit puniri non posse tali pęna; & quamvis perinde inveniantur beatitudine privati, alteri tamen ea privatio cedit in pęnam supponentem culpam, alteri vero non est pęna. Exemplum. Si duos primo ex æquo gratuito acceptarem ad aliquod donum accipiendum, postea alter offenderet, ex quo donum adipisci demereatur, reliquo nihil delinquente, huic nihilominus honorem non exhibeam, non propter demeritum, sed quia non placet mihi tali honore eum dignari; profecto hi forent inęquales, quia alter privatur tanquam immeritus, & reus; alter vero expers est honoris, quia nolo ei dare. De facto nihilominus non est invenire aliquem in puris naturalibus; quia Deus naturam rationalem quam fecit, semper perducit ad finem, nisi ex parte illius inveniat defectum, vel impedimentum.

De facto non datur natura in puris naturalibus.

ARTICULUS VI.

Utrum reatus pęnę remaneat post peccatum.

Doctor 4 dist. 14. q. 1. & dist. 16. q. 2. & dist. 21. q. 1. utriusque Scripti. S. Thom. 1. 2. q. 87. art. 6.

Videtur pęnę reatus non superesse post peccatum. Nam ut quis ad pęnam subeundam ordinetur, a peccato est, veluti effectus a causa. Sed transeunte peccato, ea causa amplius non est; ergo nec ejus effectus potest adesse.

Prēterea, Peccatum exinde cessare intelligitur, quod homo ad virtutem sectandam se convertens, evadit virtute prēditus & laude dignus: virtute autem prēdito non debetur pęna, sed laus & prēmium; ergo sublato peccato non superest pęnæ ullius reatus.

Prēterea. Pęnæ medicinę quędam sunt; ex Arist. 3. *Ethic. cap.* 3. Sed postquam aliquis est pristinę sanitati restitutus, sibi amplius non adhibentur medicamina; ergo submoto peccato, non superest debitum persolvendi pęnam.

Contra. Mag. 4. dist. 16. cap. ultimo. ex August. scribit. *Ad agendam pęnitentiam, non sufficit mores in melius commutare, & a malefactis recedere, nisi de his quæ facta sunt, satisfaciat Domino per pęnitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium: cooperantibus eleemosynis*. Igitur deleto peccato, vitaque in melius commutata, superest debitum persolvendi pęnas debitas commissis peccatis.

4. dist. 14. q. & dist. 16. q. 1. & dist. 17. Respondeo, Doctrina est Catholicæ Ecclesiæ, per Sacramentum Pęnitentiæ peccata dimitti, juxta Symboli articulum, *Remissionem peccatorum*. Etsi vero Pęnitentiæ Sacramentum formaliter repositum sit in Sacramentali absolutione certis verbis peracta, & nihil aliud perse, & primo ad ipsum pertinere videatur; digne nihilominus recipi haud potest, nisi confessio peccatorum præmittatur, qua confessione confitens reum se in foro illo accusat, & Judex rite causam cognoscit in ordine ad ferendam sententiam absolutionis. Amplius, nec utilis ea confessio esse potest, nisi in eo, qui sua peccata clavibus subjicit, aliqua contritio, vel attritio præcedat; ut late explicuimus, cum de *Pęnitentiæ Sacramento*, in *Supplem. ad* 3. *p.* ageremus; & denique satisfactio hoc Sacramentum debet sequi, ut suam efficaciam sortiatur, idque in re, vel in voto, nisi Judex perpendat, pęnis debitis satis factum esse, per ea quæ præcesserunt. Alioquin ita absolvit Judex, ut tamen liget. Absolvit enim a debito pęnæ ęternæ, sed ligat ad solutionem pęne temporalis.

Ex his igitur evidens est, depulso ab anima peccato per Sacramentum, superesse debitum persolvendi pęnam, illi debitam peccato; nec deleri pęnæ reatum, nisi ipsa persoluta pęna. Hinc recte Sancti Doctores distinguunt inter remissionem culpæ cujuscumque, seu mortalis seu venialis sit, & solutionem pęnæ debitæ illi culpæ; & mortale quidem inducit debitum persolvendi pęnam æternam, quæ in temporalem per Sacramentum commutatur, persolvenda vel in præsenti, vel in futuro sæculo. Sed veniale non sequitur tale debitum nec per se, nec per accidens, ut supra *art.* 3. expositum fuit. Ejus nihilominus persoluta pęna in inferno, adhuc superest culpæ reatus, quia cum tali perventum fuit in termino. In quo autem consistat reatus culpæ mortalis, dictum fuit *q. praeced. art.* 2. sed aliud ab illo est pęnæ debitum, quia etsi ęterna pęna extitit in temporalem commutata, cum macula culpę ab anima per Sacramentum deleretur; ita non absolvitur homo ab hujus temporalis, pœnę reatu, nisi per condignam Santisfationem, seu in hac vita repræsentandam, seu in Purgatorio sustinendam.

Pro his quæ tangit Cajetanus *in com. hujus art.* Videsis *q. 1. 4. art 2. supplem. ad* 3.

Ad argumenta. Ad primum respondetur: Sicut cessante actu peccati remanet macula ita etiam potest remanere reatus. Cessante vero macula non remanet reatus secundum eandem rationem.

Nos dicimus revera prēterlabente actu quo peccatur, superesse in anima maculam, est enim sibi disconveniens, & contra naturalem inclinationem ipsius, ideoque tali actu maculatur & fędatur quandiu sibi insidet; & licet physice esse definat, manet tamen moraliter quoadusque retractetur, & etiam interpretatur animam sibi de illa complacere, quia non assurgit ad ulciscendum proprium erratum, ut lex fieri mandat: ordinatur igitur ad pęnam, idque est culpę reatus. At sublata macula per veram pęnitentiam, adhuc superesse potest pœnę reatus, quandoquidem alia sit remissio culpę, alia absolutio a pęna debita peccatis.

4. dist. 14. q. 1. 6. *Ex isto sequitur corrolarium*. Videndus *art. 2. cit. q. praecedentis.* quod enim hic scribit S. Doctor animam per distantiam a Deo propriũ nitorem amisisse, atque in eo, *maculæ* rationem reponendam esse non admittit Mag. Scotus.

Ad secundum dicitur: virtuoso simpliciter pęna non debetur; potest tamen sibi deberi pęna ut satisfactoria pro his, in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Nos dicimus, hanc responsionem probandam esse, ut expositum fuit *in solutione*.

Ad tertium respondetur. Sublata macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pęna ad sanationem aliarum virium animę, quę per peccatum pręcedens, deordinatę fuerunt.

Verum hoc verum est quando adhibentur ad peccandum alię potentię animę a voluntate. Sed cum consumatur peccatum sola voluntate, adhuc deleta macula remanet obnoxia subeundę pęnę; quia remissio culpę est quid diversum a remissione vel absolutione subeundi pęnas culpę debitas.

ARTI-

ARTICULUS VII.

Utrum omnis pena sit propter aliquam culpam?

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 87. *art.* 7.

RESpondeo supponendo exposita 1. *p. q.* 48. *art*, 5. nempe malum omne intellectualium creaturarum, esse aut malum culpæ, aut penę. Cum enim natura intellectualis prædita sit tum affectione justi, tum affectione commodi per culpę malum privatur bono convenienti illi, secundum quod inclinatur ad bonum justi; at per penam destituitur bono commodi, quod bonum excludit pena, eoquod disconveniens sit illi, ut inclinatur ad ea, quę sibi convenientia sunt juxta commodi affectionem.

4. dist. 14. q. 5. Veruntamen penarum alię sunt præcedentium culparum ordinativę; alię vero satisfactorię. Et de his dubitari non potest, sine culpa pręcedenti reperiri non posse; ut cum unus sua sponte vult pro alio satisfacere, & repręsentare penam quam sustinere alius deberet, & satisfacere pro debito alterius; eoquod omnes simus membra unius Corporis, cujus Christus est caput. (Q. Miscell. § 4. *Sed dices.*)

Genus autem illud penę, quę privat bono commodi, & per se patienti involuntaria est, utique culpam suponit, quam ordinare intendit Judex, secundum legem infligens pęnam. Culpa vero in hominibus, aut est originalis, aut actualis. Prioris pęna est privatio justitię originalis, quæ justitia arcebat mortem faciebatque ut homines alioquin morituri, non viderent mortem aliquando, & alias pœnalitates, quæ passim consequuntur filios Adę in statu pręsentis mortalitatis.

3. dist. 30. 4. dist. 15. Quia autem pena, ut tetigimus, est malum intellectualium creaturarum, privans eas bono conveniente affectioni commodi; bona homini convenientia, vel sunt propria bona, vel indifferentia, & prioris generis bona spectant ad animam & corpus, posterioris vero sunt externa, ut divitiæ, honores, sanitas corporalis, & alia id genus. Evenire itaque potest, ut quis patiatur detrimentum in bonis indifferentibus, ut salvetur majus bonum; sicque libenter pecunię impenduntur ad salvandam corporis incolumitatem, libertatem &c. pœna ergo illata bonis indifferentibus, facit ad servanda potiora bona; & amissio temporalium bonorum, & vitę corporis, rectissime impenditur pro salute æterna animæ & gloria Dei, ut elucet in Sanctis Martyribus, & persecutione Ecclesię sub Principibus Tyrannis conantibus inducere fideles ad cultum inanium idolorum. Quibus in casibus detrimenta quibus afficiuntur non sunt simpliciter malum & pœna, sed magis habent rationem medicinæ, & mediorum, quibus utitur Deus in profectum electorum suorum.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

Mag. 2. *dist.* 33. *cap.* Et licet & duobus seqq. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 87, *art.* 8.

ET licet peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus in Exodo ad Moysen ait, *Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates Patrum in filios usque in tertiam, & quartam generationem his qui oderunt me*. His verbis aperte insinuatur, quod Deus reddit peccata Patrum super filios tertios, & quartos: huic autem videtur adversari, quod Dominus ait in Ezechiele. *Quid est quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud, dicentes, patres comederunt uvam accerbam, & dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola hæc in proverbium in Israel. Ecce omnes animæ meæ sunt, ut anima patris, ita anima filii mea est: & anima quæ peccaverit ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem Patris, & Pater non portabit iniquitatem filii: justitia justi super eum erit & impietas impii erit super eum*. His verbis videtur Deus corrigere per Prophetam quod male dixerit in lege, si enim peccata parentum reddit in tertiam & quartam generationem, injustitia videtur Dei esse, ut alius peccet, & alius puniatur. Quomodo enim justum esse, alium peccare, & alium peccata luere?

Exodi 20. Ezechiel. 18. Legendus S. Tho. præsens quæsitũ egregrie pertractans. Itẽ & Bonav. 2. dist. 33 art. 1 q. 1. Durandus *ibidem* Mag. Richard. dist. eadem *art.* 1. q. 2. Alens. 2. *p. q.* 105. *m.* 3. *art.* 1. Vasques. pariter optime rem totam discutit. 1. 2. *disput.* 135. Videndus denique Valentia *disp.* 6. *q.* 17. *p.* 2.

Sed, ut ait Hieronymus ne lex, & Prophetæ, idest, Exodus, & Ezechiel, imo ipse Deus, qui & hic, & ibi locutus est, in sententiis discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exodi, dicto enim, *Reddo iniquitates patrum in filios*: addit, *His qui oderunt me*, per quod evidenter ostendit, non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam hæreditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in exodo Dominus dicit sicut Hieronymus tradit, non id sonat quod multi existimant: nec est simile huic proverbio *patres comederunt uvam acerbam &c* Illud enim Exodi Hieronymus super illud Ezechiel. Et Augustinus super Psal. *Deus laudem meam ne tacueris*: de Filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censent: super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos, eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in Propheta, quod ante dixerat in lege: sed quomodo intelligendum sit, aperit. Unde & illos qui prave intelligebant, arguit, qui dicebant, *Patres comederunt &c.*

Hieron. *tom.* 5. *explanatione ad* 8. *caput Ezechiel.* Hieron. 31. *c. in tom.* 8. enarratione ad Psal. 108. in expositione versus. *In memoriam redeat iniquitatas Patrum ejus.*

Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur quare tertiam, & quartam generationem tantum commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur, qui peccata patrum imitantur? & quare patres commemoravit, cum & illi omnes mali sint, qui quorumlibet malorum peccata imitantur? sed ideo Patres specialiter nominavit quia maxime patres filii imitari solent, quos præcipue diligunt. Et tertiam, & quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tandiu vivere, donec filios tertios, & quartos habeant: qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis hæredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad literam, quod in Exodo dicitur.

Solutio Greg. *lib.* 14. *cap. moral.* 21.

QUÆ-

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI, ET MORTALI.

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quia peccatum veniale, & mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. Et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale. Secundo, de veniali secundum se.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.
II. Utrum distinguantur genere.
III. Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.
IV. Utrum veniale peccatum possit fieri mortale.
V. Utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.
VI. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I.

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Doctor 2. dist. 21. q. 1. utriusque Scripti. S. Th. 1. 2. q. 88. art. 1.

2. dist. 35. *In argum. princip.* Mag. ibidem *cap. 1.*

VIDETUR veniale peccatum distingui non debere contra mortale. Etenim secundum August. 22. contra Faustum cap. 27. *Peccatum, est omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod sit contra legem Dei.* Fieri autem quid contra legem æternam Dei, est mortale peccatum. Omne igitur peccatum est mortale; ac proinde minus convenienter dividitur contra veniale; siquidem peccatum omne aut mortale est, aut peccatum dicendum non est.

Præterea, Non contingit aliquem peccare nisi avertatur a bono incommutabili, & ad commutabile convertatur bonum; Hoc autem facto quis utitur fruendis, & fruitur utendis, qualia sunt commutabilia bona. Sed secundum Aug. qq. 83. q. 30. *Omnis humana perversio est quod vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui.* Vitium vero, & humana perversitas, peccatum mortale est; igitur quotiescumque peccat homo, aut mortaliter peccat, aut non delinquit.

1. dist. 1. q. 5. §. *Ad opposi- tum.*

Præterea, Apostolus 1. Corinth. x. *Sive manducatis, inquit, sive bibitis, sive aliquod aliud facitis omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei; cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quicumque peccat, mortaliter peccare.

Contra, Mortalia peccata non dimittuntur post hanc vitam, imo eis supplicia rependuntur æterna. Venialia vero dimissionem inveniunt, ut dicit Mag. 4. *dist.* 21. *cap.* 1. ergo veniale convenienter dividitur contra mortale.

S. Thomæ *sententia hic.*

Respondeo, Aliquorum est hic sententia talis. Mortale, & veniale opponuntur, sicut reparabile, & irreparabile per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ mortem omnem & spiritualem & corporalem depellere, & sanare potest. Principium enim spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, quo sublato reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per divinam virtutem: sed inordinationes eorum, quæ sunt ad finem reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones per veritatem principiorum; & ideo ejusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata quę autem habent inordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem reparabilia sunt, ea que proinde venialia dicuntur. Ac proinde veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Nobis hæc sententia non probatur. Nam & circa finem, & circa ea quæ sunt ad finem esse potest inordinatio mortalis, & venialis, ut est evidens in materia furti, & sic de aliis quæ sunt ad finem. Sed & motus leves per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei, ut Deum esse Trinum, & Unum, ejusmodi, inquam, motus leves non sunt peccata mortalia; non igitur est distinguendum mortale a veniali peccato, ex eo quod illud versetur circa finem, hoc vero circa ea, quæ ad finem ipsum ordinantur,

Respondet Cajet. in Comm. S. Thomam lo. qui de mortali, & veniali peccatis per se consideratis & ex genere; sicque objectis distinguuntur, quę sunt finis & ea quæ ad finem ordinatur Un de per accidens fit. inquit, ut venialiter pecce tur contra finem, & per accidens contra id quod ad finem ordinatur cum non sit mortale. Vasquez. 1. 2. *disp.* 143. *c.* 2. clare excludit ipsius doctrinā.

Propterea aliter respondentes quæsito, dicimus, in eo distingui veniale a mortali peccato, quod transgressio quæ mortalis dicitur, quod mortem animæ afferat per gratiæ privationem, sit opposita ordinationi, sine qua vita æterna consequi nullatenus potest: ac proinde ea ordinatio cadit sub præceptum, cujus præcepti transgressio est talis deordinatio. Sed alia est ordinatio, quæ esse potest respectu consequutionis finis, sed non est necessaria, sed utilis, & ideo non cadit sub pręceptum, sed est potius de consilio. Non quod mandatum non sit furari, & in materia gravi & levi, verum quia furtum faciens de re levi, non est deordinatio opposita necessario consequutioni finis, & faciens ut excidatur a principio vitæ spiritualis, ideo est veniale peccatum impediens, ne actus procedat meliori modo, quo potest. Proinde & veniale & mortale contra præcepta committuntur, & legem latam. At lex interdum obligat necessario, ut faciens contra ipsum peccet mortaliter, aliquando obstringit minori vinculo, adeo ut faciens con-

2. dist. 41. q. 4. Videndi Rada Con-

Prov.17. super 2. sent. Mastrius Scotista disp. 6. q. 6. sed & Lychetus & Poncius in Commen. cit. q. Vasquez. disp. cit. ex his quæ docet S. Thomas in solutione & præsertim in responsionibus ad argumenta videtur mihi eamdé sententiam docuisse quã Doctor, etsi aliis verbis expresserit.

contra eam, tantum peccet veniliter, eliciaturque actus minus intensus, & subinde minus meritorius, ac elici potuisset, quia non meliori modo, quo poni potuit, repræsentatus est. Ideoque Clementissimus Deus noluit humanam infirmitatem sic obligare, ut semper gratia excideret, quoties contra legem aliquid operaretur; nec lex perinde omnes prorsus humanos respicit actus, afficitque, sed perfectionem, qua instructi esse potuissent actus, & tales non reperiuntur; voluit esse quasi de consilio, & non opponi eorumdem similem imperfectionem ordinationi, sine qua finem assequi est impossibile, ju t. statuta pr sentis Providentiæ.

Ad argumenta. Ad p imum, concedo peccatum omne esse contra legem Dei ordinantem hominem ad æternam beatitudinem; atque habens oppositionem illi ordinationi. Verumtamen hanc ordinationem, aut esse necessariam, aut utilem finis assequutioni; & quidem si priorem ordinem peccatum destruat, mortem animæ afferre fatendum est; si contra id quod utile est opponatur, veniale æstimandum esse.

4. dist. 4. q. 6. §. Si ergo. 3. dist. 25. q 1. §. Sed posito Videndus art. 1. q. 87. 3. p. 2. dist. 41. n. 3.

Ad secundum dicendum, eum qui peccat veniali peccato, non frui utendis, nec averti ab ultimo fine, sic ut destruatur ordinatio necessaria illius consequutioni. Cum enim actu quo meremur, possit evenire veniale peccatum, simpliciter talis est ad finem ultimum conversus etsi non exeat ille actus, quo venialiter peccatur, omni meliori modo, quo potest; etenim posset esse intensior, magisque meritorius. Sed nihilominus veniale stat cum perfecta charitate, quę est navis salvans, & nullus omnino propter veniale peccatum periclitatur extra navem Ecclesiæ.

Ad tertium, respondeo, Actus cadentes sub pręceptum affirmativum, non tenemur repręsentare semper, sed pro aliquando, nempe in concursu urgentium circumstantiarum. Jubente ergo Apostolo nos referre in Dei gloriam quęcumque facimus, non intendit nos adstringere obligationi peccatum inducenti cuncta, & singula opera nostra, etiam necessaria; Deus enim tanto onere nostram infirmitatem gravare noluit. Satis est ergo, ut nullo pecato obnoxii ea de causa inveniantur, ut saltem virtualiter, vel habitualiter intendantur referri in gloriam Dei. Sed deficiente principio, quo sic referuntur, quę est charitas, & hoc principio, recurrentibus circumstantiis, aliisque etiam de causis actus nostros infici venialibus peccatis, certum est.

2. dist. 41. n. 3.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum mortale & veniale differant genere.

Doctor 4. *dist.* 14. *q.* 3. §. Hic dicitur & *dist.* 21. *q.* 1. in 2. principali 2. *dist.* 37. *q.* 1. §. Concedo igitur & §. Ex ista solutione *n.* 8. *Quodlib.* *q.* 18. *n.* 17. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 88. *art.* 2.

RESpondeo, Quoniam peccatum omne oritur ex eo, quod voluntas nostra libera debitrix eliciendi omnem actum suum regulę consonum superiori, quod est divinum mandatum, contrarium malit, eligatque: atque juxta dicta *articulo præcedenti*, non perinde divinum mandatum respiciat voluntatem creatam, quia aliquando faciens contra eam, opponitur ordinationi necessarię consequutioni finis; aliquando vero ordinationi utili quidem ei fini assequendo, sed non plane necessarię, quin, eadem non servata, potiri quis possit ultimo fine; hinc fit, ut peccatum omne eveniat, quia contra divinam legem operamur.

Rursus lege statuente fieri, aut prohibente, quod necessarium est ad æternam salutem, & aliter eligente creata voluntate, in peccatum incidit mortale ex genere; & committente contra id, quod præcise est utile, & non omnino necessarium, evenit culpa venialis ex genere suo. Propter concursum vero quarundam circumstantiarum, quod ex genere mortale esset fieri potest ut veniale sit, & e converso, quod alias foret veniale, esse potest mortale adjectione circumstantiarum.

Veruntamen utrumque peccatum considerari potest in genere naturæ, vel moris, quatenus committuntur contra regulam rationis naturaliter attingibilem, prout nempe genus virtutis distinguitur contra gratuitum; & possunt intelligi, ut fiunt contra regulam revelatam, non cognoscibilem via naturali. Estque quod alii dicunt, considerari posse peccata & phylosophice, & Theologice, & primo modo dicimus veniale, & mortale peccara, esse ejusdem rationis ejusdemque malitiæ moris opposita quemadmodum unum genus est virtutis per regulam rationis acquisitæ, cui contrariantur.

At intelligendo peccata Theologice, quorum doctrina non est quærenda in codicibus Philosophorum; sed in divina scriptura, ubi expressa continentur divina mandata jubentia quæ facienda sint, & a quibus abstinendum prohibentia dicimus veniale, & mortale ex genere alterius atque alterius esse rationis, & non convenire in genere offensæ divinæ.

De peccato philosophico & theologico. Peccatorum duplex consideratio, altera in ordine Philosophico altera in linea Theologica, priori in acceptione sunt ejusdem generis; juxta posteriorem alterius & alterius rationis.

Etenim nos per revelationem tantum didicimus peccatum esse odio habendum, & quod sit offensa Dei, avertens ab illo, & impediens consequutionem æternę felicitatis, ac inducens debitum subeundi æterna supplicia. Quia vero veniale, & si offensa Dei sit, & contra illius præceptum, non sequuntur hi effectus, nec avertit a Deo simpliciter, nec impedit æternæ beatitudinis adeptionem nec ordinantur sic peccantes ad luendas pœnas ęternas: ideo id peccati genus Theologice consideratum, est omnino diversę rationis a mortali; & hoc ultra proportionem excedit illud, quamvis in *esse* naturæ & moris, ut tactum est, ad idem genus videantur pertinere.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

Doctor locis in margine cit.. S. *Thomas* 1. 2. *q.* 88. *art.* 3.

RESpondeo, dicta *art.* 1. supponentes, sentiendum esse veniale peccatum disponere promptioremque reddere hominem ad transgrediendа divina mandata, & mortaliter peccandum. Siquidem, tametsi venialis peccati ratio non opponatur directe ordinationi necessariæ assequtioni ultimi finis, dissona est nihilominus or-

2. dist. 21. q. 1.

ordinationi illi, quæ utilis est æternæ beatitudini consequendæ; intantum ut venialiter peccans hanc utilem ordinationem posthabeat. Evenit autem ut ex actuum multiplicatione promptior reddatur potentia ad consimiles actus ponendos, & magis magisque delectabilius operetur circa eandem materiam. Quanquam autem innumera venialia non æquent unum mortale in ratione offensæ Deo illatæ, quia stantibus illis venialibus, stare potest simpliciter conversio ad ultimum finem, quam penitus unum mortale abrumpit & destruit, nihilominus facilitas superinducta potentiæ ad operandum contra id, quod utile est divinæ legi servandæ, minorem experitur repugnantiam, ipsam Dei legem transgrediendi committendo contra ordinationem necessariam consequutioni ultimi finis. Quare non est dispositio ad actum vel habitum ejusdem generis, sed disponit, vel facilem promptioremque reddit potentiam ad exeundum in actum alterius generis & rationis, nempe in ordine offensæ divinæ, esto in genere moris ad eamdem regulam, & virtutem regulatam dicant ordinem & oppositionem. Hoc igitur pacto, veniale peccatum ad mortale patrandum dispositionem esse probatur.

1. dist. 17. q. 3.

4. dist. 21. q. 1. n. 7.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Doctor locis in margine. cit. S. Tom. 1. 2. *q.* 88. *art.* 4.

2. dist. 41. q. 4. §. *Ad primum de Apostolo.* de glossa Lycheti.

Videtur veniale peccatum fieri posse mortale. Etenim delectationes, quæ sunt in voluntate tanquam primi motus, venialia peccata reputantur, sed accedente pleno voluntatis consensu, mox mortalia peccata evadunt; ergo veniale peccatum de facili evadere potest mortale.

Præterea, Actus crebro a potentia eliciti inducunt dispositiones, & ex eis tandem habitus generatur in ipsa; sed dictum nuper est, venialia esse dispositiones respectu mortalium peccatorum; ergo ipsa venialia frequentius replicata in mortale videntur commutari peccatum.

Ex Alensi 2. p. q. 107. art. 3. m. 3.

Præterea, Aug. *Nihil adeo veniale est, quod non possit fieri mortale, dum placet.* Quod igitur fuit veniale, evadere potest mortale. Idem *lib. de Pœnitentia*, loquens de venialibus *Omnia hæc*, inquit, *simul aggregata, quo plura sunt, velut scabies necant, aut decorem faciei nostræ exterminant.* Videtur ergo sensisse evenire posse ut venialia simul aggregata efficiant unum mortale. Totius autem aggregati & partium aggregatarum non diversa, sed eadem substantia est; ergo veniale & mortale eadem esse possunt in substantia.

Contra, Si veniale effici posset mortale; igitur aut id verum esset de actu quo peccatur, aut de macula derelicta in anima per actum. Non primum; quia actus iste venialis fuit, & fiendo transit: sed postquam transiit, nec iterum fit venialis, nec mortalis, cum amplius non sit; & ita pariter de quolibet actu venialis. Nec secundum: Probatur. Nam macula deformans animam non derelinquitur nisi ex actu peccati mortalis; ergo quæcumque sint venialia, dummodo non præcesserit mortale, non relinquitur macula animam deformans.

Respondeo dicendum, veniale peccatum fieri non posse mortale. Declaratio: Veniale, & mortale sunt improportionabilia in ratione malitiæ vel offensæ divinæ. Nam infinita venialia si essent, non æquarentur uni mortali in ratione offensæ. Etenim omnibus simul intellectis venialibus, stat simpliciter conversio ad ultimum finem per charitatem, quam quæcumque venialia demeritorie ab anima non excludunt. Unum autem mortale simpliciter avertit ab ultimo fine, pellitque ab anima charitatem, & ita revera cuicumque mortali rependitur pœna damni, ultra proportionem excedens pœnam venialibus omnibus debitam. Hæc quippe finita est; illa extenditur in infinitum. Ergo attenta ratione malitiæ utriusque, nulla est inter ea proportio; ergo fieri non potest ut unum aliud evadat, ut veniale in mortale erumpat, & multo minus e converso.

4. dist. 21. q. 1. §. *Sed aliud.* n. 4.

Rursus, Actus, quo venialiter peccatur, physice præterlabitur, manente interim moraliter & virtualiter, vel etiam interpretative, quousque non deleatur & retractetur. Obliquitas autem mortalis peccati nata est efficere per se & primo actum libere elicitum a voluntate, nolente obtemperare mandatis superioris voluntatis. Ut igitur illi actui nata est inesse rectitudo & bonitas, ita eidem pariter & obliquitas & malitia. Atqui actus, quo quis peccavit venialiter, non est amplius supra, sed alio omnino actu peccatur mortaliter; ergo non est actus affectus obliquititate culpæ venialis ille, quo nunc peccatur mortaliter; sed alius omnino ab illo: nec reatus illius transiit in reatum culpæ mortalis, quia ut deductum est prius, omnia venialia simul considerata, non æquant peccatum unum mortale.

4. dist. 14. q. 1. art. 1.

Denique, Actus frequenter aliciti generant habitum in potentia habituabili, ex quo habitu ille acquirit facilitatem exeundi in actus similes illorum, ex quibus genitus fuit; idque nedum est verum de actibus bonis, & malis, sed etiam indifferentibus. Actus ergo quibus venialiter peccatur, cum frequentiantur & replicantur, gignunt quidem habitum in potentia, cum sint causæ naturales, quo potentia inclinatur ad alios actus ponendos; sed qui sint similes illis, unde *esse* accepit; nequeunt ergo inducere ad peccatum mortale, aut inclinare ad illud, cum hæc peccata tantopere inter se se diffideant.

2. dist. 41. §. *Ad ultimum principale.*

3. dist. 39. §. *Sed hic sunt duo dubia.* V. *Confirmatur.*

Ad argumenta. Ad primum, patet ex dictis. Nam quamvis quod erat veniale ex surreptione, aut propter non plenam advertentiam rationis, fiat mortale accedente pleno consensu voluntatis, & deliberata ratione recte apprehendente malitiam; id tamen non est, quia veniale evaserit mortale, sed quia prætereunte veniali successit actus, cujus malitia contrariatur legi divinæ, & ordinationi necessariæ adipiscendæ æternæ saluti.

Ad secundum dicendum, Utique per venialia disponi potentiam ad prolabendum in mortale peccatum; non quia ex eis mortale sequatur peccatum, quasi effective, ut actus dicuntur habitum efficere, & is rursus in actus influere: sed disponunt, & facilitant potentiam seu verius, sunt proximæ occasiones illi progrediendi ulterius, & labendi in facinora graviora, & læthalia, vitam animæ auferentia; ut est evidens in materia furti, & aliis objectis.

Ad tertium, Cum ait August. *Nihil adeo est veniale, quod non fiat mortale dum placet.* Evenire potest per amorem rei creatæ pec-ca-

Exacta declaratio Auctoritatum indictarum ex Augustino.

care quemque venialiter; etsi deordinate se gerat, attamen sub Deo diligit. Si ea inordinatio procedat sic, ut jam supra Deum amore prosequatur creaturam, vel æque, profecto ex veniali fit mortalis transgressio; non quod prior inordinatio in posteriorem transierit culpam; sed quia per aversionem illius, progressum est ab illa, quæ erat infra Deum, & perventum ad aliam, quæ est supra Deum, vel ad pluris faciendum creaturam, quam Deum. Quia ergo *placere* dicit quietationem voluntatis super aliqua, ita intelligenda est inducta authoritas; *Nihil adeo veniale est, quin fiat mortale dum placet*. Hoc est dum quietatur voluntas, non super ipsum veniale, sed super illud, ad quod veniale erat dispositio, ut ulterius progrederetur ex ipsa.

Ad aliam authoritatem quæ subjicitur, *Omnia hæc simul congregata necant &c.* non est sic intelligenda, quasi venialia, quæcumque sint, seu per se, seu ratione multitudinis necare possint, quantum ex ipsis est, quia tamen frequenter annectitur cum eis aliquod mortale, dici potest ea necare ex adjuncto, non ratione ipsorum; & eadem de causa dicuntur exterminare decorem faciei nostræ. Vel posset intelligi; id dictum esse dispositive, non effective, nempe quia disponunt ad exterminandum decorem animæ, quod fit per mortale peccatum, si usque ad illud progrediatur.

ARTICULUS V.

Utrum circumstantia possit facere de veniali, mortale.

Doct. r 2. *dist.* 21. *q.* 1. *§.* Item suppono *S. Thom.* 1. 2. *q.* 88. *art.* 5.

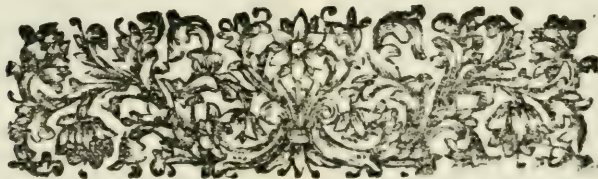
RESpondeo, suppositis dictis supra *q.* 7. *art.* 1. & *q.* 18. *art.* 10. & nihil præterea addentes, dicimus, circumstantiam, quandiu talis manet, haud transferre actum obliquum de veniali in mortale. At id evenire quoties circumstantia coincidit in rationem objecti dantis speciem actui: & rationem primæ partis *solutionis* esse, quia circumstantia inter actus moralis accidentia computatur. Quibuscumque ergo concurrentibus, aut deficientibus, intendere quidem, aut imminuere deformitatem actus valet: sed nequaquam ipsum immutare, sic, ut venialis culpa per eas circumstantias transivisse intelligatur in malitiam mortalis peccati, quia ipsæ supponunt specificam naturam actus moraliter mali ex objecto acceptam, & ideo eamdem immutare non possunt.

At secus evenit quoties circumstantia objectum actus evadit; ut cum speciali prohibitione prohibetur; tunc enim quod fuisset ex genere veniale, evadit mortale; ut proferre mendacia jocosa ad insidias struendas simplicibus, ad stuprum virgini inferendum, & alia ejusmodi; Sed videndus *art.* 10. *cit. q.* 18.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

CIrca præsens quæsitum non immorandum; patet enim solutio ex dictis *art.* 4. Mortale enim cum simpliciter avertat ab ultimo fine, hæc malitia, & offensa Dei non admittit aliquam imminutionem, sed vel omnimode tollitur per dignam pœnitentiam, vel manet, ordinans subinde tali culpa irretitum ad subeunda æterna supplicia.



QUÆ-

QUÆSTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima.
II. De distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, fœnum, & stipulam. 1. *Corinth.* 3.
III. Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.
IV. Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.
V. Utrum primi motus infidelium sint peccata venialia.
VI. Utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Doctor 4. dist. 21. q. 1. art. 2. utriusque scripti S. Thom. 1. 2. q. 89. art. 1.

VIDETUR veniale peccatum non causare maculam in anima. Nam super illud Ephes. 5. *Ut exhiberet ipse sibi Gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*: dicit Glossa, idest aliquod peccatum criminale ergo proprium peccati mortalis esse videtur maculam in anima causare

Præterea, In mortali peccato anima per amorem contingit rem temporalem, quasi finem; ei quippe inhæret & in ea quiescit, quo ex facto penitus impeditur influxus splendoris divinæ gratiæ, sed per peccatum veniale æque inhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo, nec impeditur proinde influxus splendoris divinæ gratiæ; ergo per tale peccatum nulla macula causatur in anima.

Contra, Augustinus *lib. de Pœnitentia* loquens de venialibus peccatis: *Omnia hæc*, inquit, *simul aggregata decorem faciei nostræ exterminant*. Si decorem faciei animæ inficiunt, & exturbant; ergo maculam in ipsa relinquunt, qua macula pellitur animæ decor.

Respondeo, Aliquorum est hic sententia talis. Nitor & pulchritudo, quam macula deformat, est duplex, habitualis nimirum, & actualis. Et animus quidem noster est habitualiter nitidus per gratiam, & virtutes quibus ornatur; actu vero splendet bonis operibus, quia vero veniale non excludit ab anima charitatem & virtutes, quamvis minuat pulchritudinem actus, ideo cum macula importet quid manens in re maculata, veniale non infert maculam animæ; quare proprie loquendo veniale non causat maculam in anima; in quantum vero impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum, dici potest secundum quid maculam inducere.

4. dist. 14. q. 1. art. 1. Nos supra *q. 86. art. 2. Conclus. item* 2. late declaravimus, maculam, quam ex peccato contrahit anima consistere non posse ipsa in exclusione justitiæ habitualis, seu gratiæ, per quam anima est pulchra, Deoque accepta: sed magis maculatam dici, & esse animam subjectamque peccato, quia, esto physice præterierit actus, quo Deo offensa illata fuit, manet nihilominus moraliter & virtualiter & interpretative. Quoadusque enim non retractetur male factum, digneque agatur pœnitentia, recte intelligitur anima sibi de peccato complacere. Hoc ergo supposito, quodcumque peccatum, donec ab anima deleatur, manet in ipsa virtualiter, atque ex eo intelligitur maculata. Veniale autem, etsi non pellat ab anima sic peccantis charitatem, quia tamen est contra legem vel præceptum divinum non necessarium ad salutem sed utile consequutioni finis, eo facto Deus offenditur; non tamen ita peccanti irascitur, ut ordinatum intelligat ad luendum æternas pœnas sed interim quandam satisfactionem exigit, & quisque tenetur pro eorum deletione pænitere, aut ea repræsentare, quæ dicta sunt *3. p. q. 87. art. 3. & 4.* manent ergo in anima donec remittantur, quocumque tandem modo id fieri dicatur; in suo itaque ordine animam maculant. Hinc recte Sancti Doctores distinguunt inter remissionem culpæ cujuscumque & solutionem pœnæ tali culpæ correspondentis. Nam per veram pœnitentiam detergitur ab anima culpa peccati mortalis; sed non illico absoluta est ab omni pœna, imo pro ea satisfaciendum est pœnitenti, vel in præsenti vel in futuro seculo; ut & de veniali in suo ordine est sentiendum. Ut sicuti mortale post actum elapsum, moraliter manens maculat animam, ita & veniale donec remittatur, infert detrimentum quoddam pulchritudini & nitori illius; quia sicut contra legem Dei committit, præcipientis nihil omnino de re aliena attingendum, qui vel parum rei alienæ furatus fuerit, ita est Deo displicens ille actus, tametsi amicitiam non abrumpat, quia stat cum charitate; quandiu ergo virtualiter manet, tandiu est anima maculata per ipsum, quia est contra naturam rationalem, idest dictamen rationis rectæ.

Veniale maculam in anima relinquere in suo ordine. Idipsum videtur sentire S. Doctor, & sibi & Doctori nostro *Maculæ* nomen est æquivocum.

Distinguendû esse inter remissionem culpæ cuiuscunque & solutionem pœnæ pro culpa

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex dictis, veniale non inferre maculam animæ instar mortalis, sed secundum offensæ divinæ proportionem. Quare licet principaliter dictum Apostoli intelligendum sit de mortali penitus animam deformante, subinde tamen est verum de

Veniale maculare animam in suo genere & ordine.

de venialibus, quia nulla anima Sponso Christo unitur per visionem & fruitionem, nisi penitus defæcata fuerit ab omni culpa veniali, & satisfactum pro eis, vel in sæculo præsenti, vel per purgatorium ignem. Quare ex eo loco, magis potest inferri, maculam sequi suo modo venialia, quam e contra.

Ad secundum respondetur, *Maculam* in casu consistere in privatione gratiæ, qua anima fit pulchra & decora in oculis Domini. Sed hoc a nobis non admittitur ut *loco cit.* explicuimus. Nam cum hanc pellat ab anima quodcumque mortale peccatum, qui semel & qui centies peccavit, perinde essent peccatores, quod verum non est. Concedimus tamen stare amicitiam inter Deum & hominem venialiter peccantem, & eam culpam tantum remittere de perfectione actus virtutis, quam haberet, si culpa abesset; quia tamen vere culpa est, & contra legem Dei committitur, manet in anima donec deleatur, ideoque maculam in suo ordine causare putamus.

Ad tertium respondetur, Augustinum loqui in casu, quo multa venialia ad mortale disponentia, ipsum revera mortale sequatur; & tunc ab isto maculam in anima relinqui, non ab illis. Nos dicimus utique venialia quæcumque illa sint, non sic deturpare animæ pulchritudinem, ut displiceat oculis cælestis sponsi; ut dictum fuit *art. 3.*, id enim solum mortale efficit; sed interim quia rationem culpæ, & offensæ involvunt, inde est quod pari macula animam inficiunt.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter peccata venialia per *lignum, fœnum, & stipulam* designentur.

Doctor 4. *dist.* 21. *q.* 1. *art.* 1. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 89. *art.* 2.

DOctor ad ostendendum. *Purgatorium esse*, doceri per divinam Scripturam, inter alia adducit Apostoli auctoritatem ex cap. 3. 1. Corinth. *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, Christus Jesus. Si quis autem superædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit: Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur; & uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit &c.*

Porro hanc Pauli sententiam optime declarat Magister Hiquæus, adductis variis Sanctorum interpretationibus, ostendens, quod facit ad rem præsentem, *per lignum, fœnum, & stipulam* venialia peccata designari. Sed audire operæ prætium est quæ scribit Magister 4. *dist.* 21. *cap.* 3.

Hic, inquit, *objici potest. Si per lignum, fœnum, stipulam, venialia intelliguntur peccata: & nullus adeo perfectus est, qui venialiter non peccet: ergo qui ædificant aurum, argentum, & lapidem pretiosum, ædificant etiam lignum, fœnum, & stipulam: ergo per ignem transibunt. Ad quod dicimus, quia non omnis qui venialiter peccat, lignum, fœnum, stipulam ædificat: sicut e converso non omnis qui contemplatur Deum, & opera bona facit, ædificat aurum, argentum, lapidem pretiosum; & tamen in auro intelligitur contemplatio Dei, in argento dilectio proximi, in lapide pretioso, bona opera. Sed illi, qui ædificant lignum, fœnum, stipulam, Deum contemplantur, & proximum diligunt, & opera bona faciunt, nec tamen ædificant aurum, argentum & lapidem pretiosum. Hæc enim ædificat, qui sic illa tria facit, ut cogit et quæ sunt Dei, & quomodo placeat Deo, non mundo. Lignum vero, & fœnum, & stipula, accipi possunt secularium rerum, quamvis licite concessarum tales cupiditates, ut amitti sine animi dolore non possint, Hæc ergo ædificat is, qui cogitat, quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo, qui circa divitias suas quidem affectu carnali tenetur; & tamen ex eis multa beneficia facit, nec pro eis aliquid fraudis, vel rapinæ molitur. Ex his ergo patet, quod non idem homo simul hæc, & illa ædificat. Illa enim ædificatio perfectorum tantum est, qui non cogitant placere mundo, sed tantum Deo: qui etsi venialiter aliquando peccent, fervore charitatis ita absumitur in eis peccatum, sicut gutta aquæ in camino ignis, & ideo nunquam secum portant cremabilia. Hæc autem inferior ædificatio minorum est, qui non tantum Deo, sed etiam mundo placere cogitant, Deum, tamen præponunt. Si vero mundum, preponerent, non superædificarent, sed destruerent fundamentum. Affectiones ergo carnales; quibus deditis sunt domibus, conjugibus, possessionibus, ita ut nihil præponant Christo: illis tribus significantur, quæ in mentes perfectorum non cadunt, etsi alia venialia admittant. In cordibus vero minorum interdum durant usque in finem, qui cum talibus ædificiis transeunt, sed dissolvuntur in igne. Ipsi vero merito fundamenti salvi erunt, gravissimam tamen pœnam sentient. Ex quo apparet quantam hic misericordiam exhibet Deus, & quantam ibi exerceat severitatem; cum pro eodem peccato multo gravius* ibi *puniat*, *quam* hic *Hactenus Magister*.

Utiliter legentur commentationes super hunc textum Magistri SS. Aquinatis, Bonaventuræ, & Magist. Richardi. Videsis etiam *q. de Purgatorio art. ad calcem Supplementi* 3. *p.*

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter?

Doctor 2. *dist.* 21. *q.* 1. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 89. *art.* 3

VIdetur homo in statu innocentiæ haud pec- (a)
care potuisse peccato veniali; Etenim peccatum quodlibet est deordinatio aliqualis, sed deordinatio quæcunque, quamtumlibet modica, stare nequit cum summa rectitudine possibili tunc homini in statu innocentiæ in quo conditus fuit, ergo quodcunque peccatum corrupisset illam rectitudinem rationis & voluntatis: sed non corrumpitur rectitudo per peccatum veniale; ergo veniale esse non potuisset, sed mortale.

Præterea, Omni peccato debetur aliqua pœna; Primo hominis mox conditi peccato, non alia pœna correspondebat quam mors, *Gen.* 2. Hac autem pœna non plectitur veniale peccatum; ergo Adamo qualitercunque peccanti debebatur pœna; sed pœnæ subjici haud potuisset, ipso in innocentia perstante; ergo omne peccatum sibi extitit mortale, & nullum veniale, quia id

(a) S. Thom. & Bonav. 2. *dist.* 21. *art.* 3. *q.* 1. Richard. Ibidem Durandus *q.* 4. Sequuti Magistrum Alensem 2. *p. q.* 10. *m.* 6. censuerunt non potuisse peccare venialiter. Magist. Scotus (quem sequuntur præter *Scotistas* Nominales) contrarium verius esse putavit. Videndi Lychetus, & Poncius in *Comm.* Item Rada *controv*: 15. super 2. *sentent.* & Mastrius Scotista *q.* 3. *disp.* 4. *super* 2. *Sent.* Ab his evasiones omnes Thomistarum excluduntur, eorumque objectis fit satis. Videsis Vasquesium *disp.* 148. & Valentiam super *præsentem articulum.*

id non patiebatur secum illam innocentiæ rectitudinem.

Præterea, Quandiu vires superiores animæ sunt ad Deum ordinatæ, nulla esse potest obliquitas in inferioribus viribus. Nam manente innocentiæ statu, non est in inferioribus deordinatio, nisi primo sit in superioribus. Igitur per primum peccatum oportuit inductam fuisse deordinationem in viribus superioribus; omnis autem ejusmodi deordinatio mortale peccatum extitisset.

Contra, Innocentiæ rectitudini magis repugnat mortale peccatum, quam veniale. Potuit Adam non obstante sibi indita rectitudine peccare mortali peccato; ergo multo magis labi potuit in veniale, salva sibi innocentia. Alioquin videretur minus repugnare rectitudini innocentiæ peccatum veniale, quam mortale, si utrumque ipsam penitus excluderet.

Rursus, Ab extremo in extremum non fit transitus nisi per medium; peccatum veniale medium tenet inter justitiam, & peccatum mortale.

Ad hæc respodet Bonav. 2. *dist.* 1. *art.* 1. *q.* 1. Sed vide expositionem Magist. Lych.

Denique probatur ita evenisse de facto. Nam scribens Augustinus XI. super Gen. cap. 5. *Non est arbitrandum*, inquit, *quod esset hominem dejecturus tentata, nisi præcepisset in anima hominis quædam elatio comprimenda*: elatio autem dejectionem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, esse non potuit nisi veniale peccatum. Videtur etiam in Eva fuisse aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit dicens ad serpentem *ne forte moriamur* Gen. 3. quod utique veniale in ipsa fuit, priusquam mortaliter per inobedientiam peccaret.

Respondeo, Propter argumenta partem negativam suadentia, quidam opinantur Adamum ipso in innocentiæ statu venialiter peccare minime potuisse, siquidem talis culpę non est summam corrumpere rectitudinem, qua homo eo in statu felicitatis præditus erat, sed tantum culpæ mortalis; quia ergo quacumque deordinatione homo ab apice innatæ suæ rectitudinis excidisset, necessario culpa omnis illi fuit mortalis.

Nobis hæc sententia non probatur. Nam justitiæ originalis donum non conjungebat perfectius ultimo fini, ac præstet nunc viatori quæcumque gratia gratum faciens: sed cum gratia quacumque sanctificante nunc stare potest veniale, etiam in perfectissimis, unde Joan. 1. cap. 1. *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*; igitur & Adam potuit peccavisse venialiter citra innocentiæ suę detrimentum.

Hoc putânt probabile *Bonav. & Ricbard.* & si dicant contrariam opinionem esse communiorē, negant tamen peccare venialiter potuisse ex Surreptione. Hoc enim genere peccati peccat homo propter naturæ corruptionem. In natura ergo instituta locum habere non potuit.

Deinde, Supponendo unum certum, nempe actum aliquem ex genere, ut verbum otiosum, aut quid simile, esse peccatum veniale; Atqui Adam potuit in ejusmodi actum exire otiose loquendo cum Eva, vel cum Diabolo inhabitante serpentem. Ergo tunc venialiter peccasset. Actus enim de se venialis non subest peccato mortali, nisi cadat super ipsum speciale præceptum. Cum itaque nullum præceptum datum sit Adæ vitandi verbum otiosum ex necessitate salutis. Tunc enim Deus ad nimis difficile obstrinxisset viatorem, si jussisset eum semper facere quod melius est, vel utilius: & vitare subinde, atque abstinere a quocumque, quod quomodolibet foret impedimento ei, quod utilius est. Ergo salva innocentia potuisset Adam venialiter peccare.

Quapropter dicimus, Adamum nedum potuisse exire in actum contrarium divinis mandatis, ut de facto fecisse constat; verum etiam exercere actum non contrarium divino præcepto; sed utilem & opportunum servandæ ordinationi necessariæ ad consequutionem finis, juxta dicta *art.* 1. *q. præcedentis*.

Ad argumenta. Ad primum respondeo. Mortale peccatum, & quoad intensionem, & quoad necessitatem plus repugnat rectitudini status innocentiæ, quam culpa, & obliquitas venialis: & nedum rectitudini habituali, sed etiam actuali: Hec enim venialis obliquitas haud corrupisset summam rectitudinem habitualem, tunc viatori possibilem; cui tamen incompossibilis erat inordinatio peccati mortalis. Exemplum: cum certitudine intellectus de aliqua conclusione, stare potest opinio de alia; hec quippe simul esse non repugnat; & fortassis ne actuali quidem rectitudini repugnabat obliquitas venialis; quemadmodum & nunc actum maxime meritorium valdeque excellentem consequi potest aliqua gloria vana, quę veniali culpæ deputetur. Nec ejusmodi veniale peccatum tolleret meritum ejus actus.

Ad hoc respondet Alensis *lo. cit.* Sed præterquam quod hypothesim quandā probandam sibi præfigere videatur quæcumque subijcit, præclusa a Doctore fuisse constabit consideranti sensū verborum ipsius. Hunc sequitur Richardus cum ait; *Innocentiam* sumi posse prout dicit immunitatem ab omni peccato, & prout dicit immunitatem à solo mortali, & primo modo inquit stare non potest veniale cum illa, sed secundo modo. Ubi autem hæc distinctio fundetur inexplicatum est.

Ad secundum dicimus, Non oportere venialis culpę mortem esse pœnam, cum sufficienter possit pro eo satisfieri per aliquam displicentiam, vel per quid aliud ejusmodi. Vel potest dici, veniali proprie pœnam non correspondere, sed tantum venialiter obnoxium debitorem esse representandi actum voluntatis ferventiorem, ac prius; quo fervore venialia quæque absumuntur, ut dicit Magist. *art. præced.* allegatus. Nec obfuisset innocentiæ Adæ habuisse pœnam debitam veniali, preter mortem.

Ad tertium respondeo, concedendo, in inferioribus animæ viribus reperiri non potuisse ullam deordinationem, nisi in superioribus præfuisset; attamen dicimus non quamcunque deordinationem virtutis superioris, existimandam esse peccatum mortale; nam levis motus per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei, est deordinatio penes portionem superiorem; esse etenim potest circa tale objectum, quod considerari non potest, nisi per virtutem superiorem, ut Deum esse Trinum & Unum; & nihilominus non quilibet ejusmodi motus levis est peccatum mortale; quamvis revera in superiori virtute sit gravius peccatum, ac si evenisset circa inferiores animæ vires.

Idipsum in Sententia Mag. Ricard. loc. cit: *Ad ultimum*

Ad primum in *oppositum* respondetur, Peccatum mortale eousque integritati primi status opponitur, ut ipsam destruat; quod peccatum veniale efficere non potuit: quia vero simul stare nequeunt, quæcunque deordinatio, & primi status integritas, ideo primus homo omnino venialiter peccare non potuit, priusquam mortaliter peccaret.

S. Thom. *ad tertium principale*

Nos dicimus ostendisse supra, citra detrimentum status in quo Adam conditus fuit, venialiter ipsum peccare potuisse. Donum enim justitiæ originalis, id ei non prestabat, uti nec quæcumque gratia excellens efficit, ut etiam eximiæ sanctitatis viri venialiter peccare non possint. Nec innocentia immobilius videtur junxisse Adamum ultimo fini, ac faciat gratia santificans in viris præstantissimæ sanctitatis Denique falsum est, quamlibet deordinationem esse incompossibilem rectitudini status innocentiæ, quia non quæcumque talis imputatur ad peccatum mortale, ut expositum est supra.

Ad tertium est responsio talis: illa elatio

quæ

quæ præcessit in anima hominis, fuit primum hominis peccatum mortale, dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem, subsequuta est, & experiendi cupiditas in viro; & dubitatio in muliere, quæ ex hoc solo in quandam aliam elationem prorupit, quod præcepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri,

Contra, Difficilia hæc admodum videntur. Nam augustinus manifeste distinguit inter animi elationem, tentationem de serpentis astu illatam, præcedentem, & ipsam dejectionem, quæ ut ex scriptura perspicuo colligitur, actu inobedientiæ consummata est, Adamo atque Eva contra interdictum divinum vetito pomo vescentibus.

Herrera *hic* dicit confabulationem Evæ cum serpente de re tam gravi, inconsulto marito, & affectum Adæ erga Evam, de quo processit ut Dei mandatum transgrederetur, verisimiliter fuisse peccata venialia. Poncius *inComm.* respondet, non probari sufficienter illam confabulationem cum serpente fuisse malam, vel si mala fuit nō extitisse mortaliter malam. Verum contra hoc urget alia difficultas; quia tūc priusquam de ligno vetito gustassent, jam innocentiam perdidissent; vel saltem gratiam Sanctificantem qua destituti nullo negotio hosti succubuerunt.

Si igitur Adam ex animi elatione peccavit mortaliter, utique tunc gratiam sanctificantem amisit, quippe quæ cum mortali peccato non cohæreat. Aut ergo pariter & innocentiam perdidit, aut sibi id Dei donum mansit. Si primum non videtur innocentia stare posse sine gratia sanctificante. Cum illa hac, aliisque donis conflaretur, ut perfecta innocentia esset; & præterea apparet tum innocentiam amisisse, cum per inobedientiam in mortis pœnam inciderunt.

Deinde, si ingruente tentatione, homo sine gratia sanctificante inventus est; mirum ergo non est succubuisse, nec resistere illecebras mulieris potuisse; deerat enim sibi gratia, per quam victoriam reportasset; destitutus autem tanto Dei auxilio, qualis est gratia gratum faciens, levicula tentatione pulsatus cecidit. Quod mirantur sancti, sed nulla foret causa admirationis, si crederent serpentem ad Evam gratia Dei destitutam accessisse, & hanc ad virum, qui per animi elationem gratiam amiserat.

Concedimus propterea, motus illos, de quibus procedit argumentum, in primis parentibus venialia peccata extitisse,

ARTICVLUS IV.

Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Doctor 2. *dist.* 21. *q.* 1. *utriusque scripti n.* 4. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 89. *art.* 4.

Respondeo, Aliquorum est hic sententia talis. Intellectus Angelicus non est discursivus sic, ut ex principiis ad conclusiones procedat seorsum utrumque considerans, ut in nobis contingere experimur; sed in principiis una intuetur Conclusiones. In appetibilibus autem fines se habent instar principiorum, ea vero quæ sunt ad fines modo conclusionum. Mens itaque Angelica non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod sunt sub ordine finis, & propter hoc ex natura sua habet ut esse nequeat in ipsa deordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, nisi sit deordinatio circa ipsum finem, quod est per peccatum mortale. Ex quo fit, ut Angeli sancti non moveantur in ea quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; sunt proinde omnia eorum opera actus charitatis, ac propterea esse nequit peccatum veniale in eis. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; ideo in omnibus peccant mortaliter quæcunque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturali boni, qui est in eis; ut dictum fuit *p. p. q.* 63. *art.* 1. & 4.

Nos 1. *p. q.* 88. *art.* 3. ostendimus hypothesim illam esse valde dubiam; putamus enim Angelicum intellectum esse discursivum instar hominis, etsi mira celeritate pro naturæ præstantia mentis perspicacia & subtilissimo acumine ex uno in aliud discurrunt. Verum ab hoc problemate abstrahentes, ex alio principio declaramus Angelos beatos non posse venialiter peccare. Nam cum clara Dei visione & perfecta fruitione non stat ulla deordinatio; non ex natura creatæ voluntatis valentis appetere commodum, & non recte appetere (in sola enim voluntate quæ est fons & origo omnis perfectionis & bonitatis uniuntur necessario appetere, & recte appetere) sed de divinæ providentiæ speciali dispositione nolentis suum concursum præbere actui cuicumque vel minimæ obliquitatis. Si ergo Beati sibi dimitterentur, stante concursu generali primæ causæ, quem concursum creaturis omnibus impendit, possent Angelus bonus, cæterique Beati in actum subjectum obliquitati culpæ venialis, Sed interim tamen ea actus obliquitas non reputaretur venialis; imo magis mortalis culpa esset ratione præcepti, quo adstringuntur de semper eliciendo actum beatificum secundum eam perfectionem & intensionem, quam tribuere illi possunt principia, ex quibus procedit. Nequeunt ergo ad alia objecta diligenda declinare, seu sint opposita, seu disparata, nisi rectissime volendo illa; quæcunque igitur deordinatio subreperet, esset in eis culpa mortalis; quia divinum infringerent præceptum, quo obligantur ad semper volendum, seu operandum optimo modo, unde per ævum sempiternum erunt felicissime Beati. Nulla est igitur causa intrinseca in voluntate Michaelis nunc beati, per quam excludatur potentia ad peccandum, pro alias in sensu divisionis; at potentiam hanc reduci ad actum non prohibet causa ulla intrinseca. Sed per causam extrinsecam fit, ut nunquam sit in Beatis potentia propinqua ad peccandum; ea autem est Dei voluntas præveniens, atque faciens eos continuare actum fruendi, sicque ut nunquam in ipsis sit potentia propinqua ad peccandum, omnique actu peccati penitus careant; & hac quidem de causa Angeli Sancti nequeunt peccare venialiter, quod erat declarandum.

1. d. 25.

4. dist. 49. q. 6. §. *Dico ergo*.

Ad malos Angelos quod attinet, quia de malitia demonum late actum fuit 1. *p. q.* 63. hic nihil addendum.

ARTICULUS V.

Vtrum primi motus sensualitatis infidelium, sint peccata mortalia.

Circa præsens quæsitum præter dicta supra *q.* 74. *art.* 3. 4. & *ultimo* nihil superest addendum. Cum enim sensualitas sit in omnibus hominibus ejusdem rationis, tunc est peccatum in ipsa, quando motionibus ejus prævia ratione accedit voluntatis complacentiæ actus, & consensus, in quibuscunque tandem consideretur. Nec infidelitas facit, ut quod est veniale, vel minus grave in fidelibus, in illis evadat mortale. Imo universe minorem gravitatem præseferunt in infidelibus propter ignorantiam, quam in iis, qui fide Christi illuminati, abduci se permit-

mittunt a sensualitate, ejusque motibus indulgent, seque ei penitus impendunt. Videndus Alens. 2. *p. q.* 109. *m. ult.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

Doctor locis in marg. cit. S. Thomas 1. 2. *q.* 89. *art.* 6.

Vasquez. 1. 2. disp. 169. cap. 2. *Mihi vero*, inquit, *salva reverentia tanti Doctoris debita, semper visa est probabilior opposita sententia* quã Victoria 2. *p. resolutionis ultim.* fatetur esse communem inter Theologos, nempe posse esse veniale peccatum solum simul cũ originali. Mastrius Scotista *disp.* 4. super 2. *q.* 4. Contraria sententia, inquit communissima est extrà Scholam S. Thomæ, ut statui suavior, ac divinæ providẽtiæ conformior, quũ verisimile nõ est voluisse in ipsa quasi prima vigilia rationis hominem urgere, & quasi opprimere præcepto ita arduo, & tũc primo explẽdo. Hæc ille, qui & videdus, ac Recẽtiores Scotistæ.

RESpondeo, *hic* dicitur in Sententia; impossibile esse veniale peccatum absque mortali in aliquo cum solo originali reperiri; & rationem esse, quia antequam quis ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali, & multo magis subinde a peccato veniali, si committitur aliquod, quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere incæperit, non omnino excusatur a culpa venialis & mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini occurrit, est deliberare de se ipso: & si quidem se ipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; sin minus peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; & ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ibi per gratiam remissum.

Nobis videtur veniale tantum peccatum reperiri posse in aliquo cum solo originali: Nam ex dictis *art.* 3. Adam ipso in innocentiæ statu, & citra omne detrimentum justitiæ originalis, potuit peccare venialiter imo nec inverisimile est de facto, ita se rem habuisse; ergo multo magis cæteri homines, cum ad usum pervenerint rationis, tali originali justitia carentes, & usum expeditum rationis longe imperfectiorem habentes, peccare posse venialiter, priusquam in mortale prolabantur peccatum. In aliquo ergo adulto, in quo per lavacrum regenerationis deleta non fuit culpa originalis, stare potest venialis culpa cum sola macula originali.

Rursus, Peccator statim ac se lethali crimine involuit non tenetur de necessitate salutis, statim pœnitere, vel conteri, de tali flagitio, seque ad Deum convertere; positis enim circumstantiis, quæ incidere possunt, nullum tale habetur præceptum divinum; ergo multo minus teneri videntur obnoxii culpæ originali, statim ac ad usum rationis pervenerint, peccatum in eos ab Adam derivatum detestari, per displicentiam ejus, & conversionem ad ultimum finem. Cum majori dolore affici quisque merito teneatur intensiorique odio prosequi proprium abse commissum peccatum, quam id, quod in se derivatum est per actum alterius, quale est originale peccatum 4. dist. 17. art. 2.



QVÆ-

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui & nos instruit per legem, & juvat per gratiam.

VNDE PRIMO DE LEGE: SECVNDO DE GRATIA DICENDVM EST.

Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi: secundo de partibus ejus.

CIRCA AUTEM LEGEM IN COMMUNI, TRIA OCCURRUNT CONSIDERANDA.

I. Quidem de Essentia ipsius.
II. De differentia legum.
III. De effectibus legis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum lex sit aliquid rationis.
II. De fine legis.
III. De causa ejus.
IV. De promulgatione ipsius.

ARTICVLVS I.

Vtrum lex sit aliquid rationis.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. q. 90. art. 1.

Videtur lex esse aliquid rationis. Etenim ad legem ipsam pertinet præcipere, & prohibere; sed imperare est rationis; ipsa enim ostendit, dictatque quid facto opus sit; ergo lex est aliquid rationis.

Præterea secundum Philosophum 1. Ethic. cap. ult. *Appetitus obedit rationi*; igitur voluntas paret rationis jussionibus; ergo rationis ipsius interest imperare, ac ferre leges in Republica servandas.

Præterea ex dictis supra *q.* 19. *art.* 4 Nomine legis æternæ recte intelligimus judicium intellectus divini; quod judicium per participationem derivatum in naturas intellectuales, lex innascitur naturalis; ergo si lex æterna, & naturalis pertinent ad rationem, multo magis aliæ leges, quæ sunt quædam declarationes legum illarum, sunt attribuendæ rationi.

Contra, Lex movet eos qui legi subjiciuntur ad recte agendum: movere autem ad agendum proprie ad voluntatem pertinet; ergo ejusdem quoque est leges ferre; secundum quod etiam Jurisperitus dicit: *Quod placuit Principi legis habet vigorem.*

Respondeo, hic dicitur in sententia, legem esse aliquid rationis. Nam regula, & mensura humanorum actuum ratio est. Siquidem ipsius rationis est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis. In unoquoque autem genere, quod est principium est pariter mensura & regula ejus generis, sicut unitas in numeris. Lex igitur ad rationem pertineat oportet.

Nobis videtur, legem potius esse actum voluntatis, supposita ostensione practica rationis, prudentia instructæ. Declaratio. Lex a ligando dicta est. Ille tantum obstringere potest per legitimam auctoritatem alios ad parendum suis mandatis justis, qui potest eis imperare & præcipere illis qui tenentur sibi obedire; alioquin frustra ferret leges, ad quarum observantiam cogere non posset; ejusdem est ergo potestatis & virtutis legem ferre & imperare. Atqui imperium est actus voluntatis, prævia objecti ostensione, & non rationis, quæ etsi ostendat practice quid facto opus sit, tamen rationalis appetitus, pro innata sui dominativa potestate, valet sequi dictamina rationis, & contemnere, alia, vel opposita eligendo; ut supra declaratum fuit *q.* 17. *art.* 1. ergo pariter & voluntatis erit leges ferre, eisque ligare subjectos legitimæ auctoritati. 4. dist. 15. q. 2. §. *Tertia Conclusio.* & dist. 47. *q.* 1. *art.* 1. 1. *dist.* 44. Videndus Mastr. Scotista *disp.* 5. *q.* 4. *super* 2. *sent.* & *disp.* 6 *q.* 3. Aliique Scotistæ Recentiores.

Deinde, Virtus intellectualis dicit verum esse, vel non verum esse, seu practica seu speculativa sit. Lex autem dicit agere, operare ad præscriptum ipsius non autem inclinat ad dictandum sic esse operandum. Lex igitur non pertinet ad virtutem intellectivam, sed magis ad appetitivam: sed videndus *art. cit. q.* 17. 4. dist. 14. *q.* 2. §. *Secunda inquisitio.*

Ad Argumenta. Ad primum respondeo, nos non admittere hypothesim de imperio, imo dicimus efficaciter imperare & sibi, & aliis potentiis ad solam pertinere voluntatem: rationis autem esse ostendere quidem practice, & secundum prudentiam intimare voluntati quid eligendum, amplectendum, fugiendumve sit, sed nequaquam imperare sibi, aut aliis posse, imo stante vel rectissimo dictamine ipsius, voluntatem valere oppositum jubere, & efficere, ut re ipsa aliæ vires exequantur quod justum fuerit.

Ad secundum responsum fuit supra q. 17. ar. 1. *Ad primum.*

Ad

Ad tertium dicendum, utique legem æternam esse judicium intellectus divini, legemque naturæ esse lumen inde in nos derivatum; sed non propterea legem proprie dictam ad rationem pertinere. Cum enim legis sit imperare, & præcipere facienda, & interdicere prava, hinc esse non posse aliud, quam voluntatem ejus, qui præsidet Reipublicæ, debite tamen promulgatam. Ratio autem non imperat, sed judicat, vel proponit voluntati facienda. Lex ergo naturæ vel inditum lumen intellectus non est propriæ lex, quia etsi indicet quæ oportet facere, non tamen imperat. Quatenus vero proponit leges positivas, primario his importatur actus voluntatis, ut dictum est. Accedit, quod leges aliquæ generales de operabilibus dictantes, præfixæ sunt a voluntate divina, & non ab intellectu, ut præcedit actum voluntatis divinæ, quia in illis legibus non invenitur necessitas ex terminis, ut quod omnis malus in termino damnabitur. Habent igitur id a divina voluntate sic statuente, & operante secundum illas leges. Quare etsi lex æterna sit judicium intellectus divini, leges tamen hominibus præfixæ de operabilibus non intellectui, sed voluntati divinæ sunt attribuendæ; de qua re magis *quæst. sequenti art. 2.*

Ad argumenta *in oppositum* respondetur sic: Ratio habet vim movendi a voluntate. Ex hoc enim quod aliquis vult finem ratio imperat de his quæ sunt ad finem: Sed voluntas de his quæ imperantur ad hoc ut legis rationem habeat oportet quod sit aliqua ratione regulata, & hoc modo intelligitur quod voluntas Principis habet vigorem legis; alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas, quam lex.

Nos non approbamus hanc solutionem.

1. dist. 44. Quia si ratio ab voluntate mutuatur movendi potestatem, multo magis ipsa voluntas sua innata virtute movere potest, tum se, tum potentias alias. Quare ipsa finem intendente, & volente, imperat intellectui perquirere ac investigare media idonea atque opportuna fini consequendo, eisque voluntati propositis, ad ipsam pertinet hæc aut illa eligere, ut compos fiat ejus finis, quem intendit. Non itaque ratio jubet aut præcipit voluntati, nec sic facienda intimat, ut necessario aut indubie amplectatur quod intellectus dictat & intimat, ut dictum est juxta Anselmi, & Augustini doctrinam, testantium, voluntatem sibi atque aliis imperare potentiis animæ. Quare quoniam proprie & per se voluntatis interest per imperium dirigere, ac movere quotquot sibi subduntur ad recte agendum, ejus quoque erit leges statuere & ferre, prout prudentia dictaverit, & bonum eorum, qui lege ligantur, exegerit.

ARTICULUS II.

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 99. *art.* 2.

Videtur lex non semper ad bonum commune esse ordinata, ut ad finem. Nam juxta dicta *art. præcedenti* ejusdem virtutis & potestatis est legem ferre & imperare. Sed frequenter Rector reipublicæ imperat hos & illos actus particulares repræsentari utique in bonum earundem personarum particularium; ergo lex non semper respicit commune bonum, sed quandoque etiam particulare.

Præterea, Legis est præcipere, & prohibere: sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona, igitur non semper legis finis, est bonum commune.

Contra, Isid. 5. Ethymol. cap. 11. *Lex est,* inquit, *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate omnium conscripta.* Dist. 4. cap. *erit autem lex.*

Respondeo dicendum, Legem semper ordinari & ut finem intendere & versari circa bonum commune. Declaratio: Lex necessario ab eo sanciri statui & procedere debet, qui habet prudentiam, & auctoritatem in Republica. Quod patet, quia si abest prudentia, lex irrationabilis & fatua erit. Si non polleat auctoritate, non ligat quemquam, & ita non constat dictamine recto & prudenti ratio legis. Ex ea autem auctoritate, qua potest obstringere Rempublicam ad sua jussa exequenda, alius est legislatori finis, ac obversetur cuicunque subjectus illi. Ut ergo auctoritate præcellit omnibus, ita universalior sit oportet finis, quo movetur; & ad quem ordinat membra Reipublicæ, quam gubernat. Is finis universalior, aliud non est quam bonum commune Reipublicæ, & membrorum ejus, quibus cupit bene esse, ac ordinate inter sese versari jubet. Et sane is sit oportet finis legis, & legislatoris; non autem bonum ejus, nisi bonum Legislatoris præcelleret omni bono communitatis, uti est bonum divinum respectu legum divinarum gratia hominum latarum; harum enim finis ultimus, est gloria ipsius Legislatoris. Statuens igitur pro omnibus leges prudentia & rectitudine præstantes, ad bonum commune ab eo intentum ordinat & dirigit cogit & urget per generalia præcepta, quibus jubentur facienda, & vetantur contraria, nonnisi quia rectæ rationi adversantur, & bonum publicum impediunt.

4. dist. 15. q. 2. §. *Tertia Conclusio.*

4. dist. 14. q. 1. §. *Ulterior inquisitio.*

Finis Legislatoris sit oportet bonū publicum, nō bonum ipsius Contra in legibus divinis evenit.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, legem respicere tantum casus generales, ordinemque communem cujusque Reipublicę. Casus itaque particulares non respicit lex, nec ad ipsam pertinent. De casibus igitur particularibus non est lex, sed judicium secundum legem. Exemplum, est lex statuta omnem homicidam esse morte puniendum. Si aliquis contra legem illam faciat, judicatur juxta legis præscriptum, idque est conclusio legis, jubens & dictans hunc homicidam esse morte plectendum. Quod si præterea Rector Reipublicæ imperat singularibus civibus, ut quosdam actus particulares repræsentent, palam est, id non facere nisi in ordine ad bonum *esse* civitatis, cujus illæ particulares personæ sunt membra. 1. d. 44. a. 3.

Ad secundum dicendum, singularia illa bona quæ intenduntur a legislatore præcipiente hæc, aut interdicente illa, sunt volita in ordine ad justum boni publici, quod simpliciter, & perse vult legislator, particularia vero intendit *secundum quid*. Et eousque est hoc verum, ut aliquando justum, rectumque sit non servare leges justas, disponentes super peculiaribus bonis, si eveniret ut observatio talium mandatorum cederet in detrimentum justi publici, scilicet *bene esse* Reipublicæ. 4. dist. 46. q. 1. § *Ad Tertium* n. 11.

Justum est non servare leges particulares, quādo id exigit bonum commune.

ARTICULUS III.

Vtrum ratio cujuslibet ſit factiva legis.

Doctor locis in margine cit. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 90. *art.* 3.

2. diſt. 28. VIdetur ratio cujuslibet eſſe factiva legis. Nam ſcribit Apoſt. cap. 2. ad Rom. *Cum Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis ſunt faciunt; ejuſmodi legem non habentes, ipſi ſibi ſunt lex.* Id autem de omnibus dictum eſt, uti & natura eadem eſt omnibus communis.

Præterea, Legislatori maxime prudentia opus eſt, ut ſtatuere eas leges queat, quas aliis prodeſſe poſſe prudentia judicat; ſed fieri poteſt, ut ratio cujuslibet prudenter dictet de faciendis ſibi, & aliis; ergo ratio cujuslibet eſſe poteſt factiva legis.

Contra, *Diſt.* 2. *cap.* 1. ſcribitur. *Lex eſt conſtitutio populi, qua majores natu ſimul cum plebibus aliquid ſanxerunt.* Nemo igitur ſuo privato dictamine rationis, legem aliquam pro aliis ſtatuere poteſt.

Reſpondeo dicendum; Ad quemlibet pertinere non poſſe legem aliquam ſancire. Declaratio. Ex dictis *art. præced.* legis primò & perſe intereſt ordinare quos afficit, ad commune Reipublicæ bonum, intantum ut aliquando particulares leges, vel juſtas infringere, juſtius reputetur, ſi obſervatio illarum cedere appareat in detrimentum boni communis. Leges igitur ſtatuens inſtructus eſſe debet prudentia, & auctoritate. Prudentia quidem ut ſtatuat quid a Communitate exequendum ſit pro adipiſcenda civili felicitate, ſeu ut particeps fiat communis boni, quod reſultat ex obſervantia legum in civitate, quę eſt quoddam unum per aggregationem. At hoc ſatis eſſe non poteſt ad legis ſtabilitatem, ſi deſit auctoritas. Nam cum lex dicatur à ligando, non quæcunque ſententia vel prudentiſſimi viri obſtringit communitatem; nec aliquem omnino, ſi nulli præſideat, ut Princeps, ad quem vel derivata ſit juſta poteſtas ex majoribus, vel ſibi, recens tradita a communitate. Cum igitur publica hæc auctoritas non reſideat in quacunque perſona; nec cujuslibet proinde erit leges ferre, alioſque ad eas ſervandas obligare.

4. diſt. 15. q. 2. §. Tertia Concluſio.

4. d. 46. q. 1.

Quodlib. q. 18. art. 1. Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, ex allegato textu aliud concludi non poſſe, niſi quod agenti per intellectum adeſt regula intrinſeca ſuarum operationum, & ea quidem eſt rectum dictamen rationis. Cui recte dictanti de objecto aliiſque circumſtantiis, ſi eliciatur opus conforme, rectum moraliter erit, ſi ſecus malitia morali ſcateat oportet. Quiſque ergo ſibi eſt lex in actibus ſuis; quia indita omnibus eſt ratio dictans de rectitudine & obliquitate ſuorum actuum. At ejuſmodi lex ſeu regula intrinſeca, non eſt factiva legis ullius, niſi præterea ſibi accedat publica, & politica poteſtas, ſecundum quam queat leges pro aliis ſtatuere, & ſervandas indicere. Vtrum autem Gentes ſervare poſſint propriis viribus legem eis intrinſecus inditam, diſputabitur infra.

Ad ſecundum patet ex dictis in *ſolutione*: quia in legislatore una concurrere debent tum prudentia, tum auctoritas. Primum ſine ſecundo, præbere non poteſt legi neceſſariam efficaciam & robur. Secundum vero ſine primo, conderet leges injuſtas, fatuas, & minime publicæ utilitati congruentes.

ARTICULUS IV.

Vtrum promulgatio ſit de ratione legis.

Doctor 4. *diſt.* 3. *q.* 4. *art.* 1. *utriuſque ſcripti.* S. *Thom.* 1. 2. *q.* 90. *art.* 4.

VIdetur legis promulgatio non neceſſario includi in ratione legis. Etenim lex naturalis maxime habet legis rationem, intantum ut lex poſitiva divina tradita in Canone eſſe videatur quaſi quædam explicatio legis naturæ, quæ ſecundum Apoſtolum ad Rom. cap. 2. *ſcripta eſt in cordibus noſtris.* Sed ejuſmodi legi opus non eſt ulla promulgatione; ergo ad legis rationem promulgatio non pertinet. Prologi. q. 2. §. *De quinto.*

Præterea; Promulgatio legis fieri non poteſt niſi ad præſentes, qui audire poſſunt edicta & leges Principum explicantes voluntatem: ſed lex nedum ligat & ordinat præſentes, verum etiam diſponit in futurum; ergo quoniam ad eos, qui ſequuturi ſunt promulgatio ſe extendere non poteſt, evidens eſt hanc promulgationem non pertinere ad legis rationem.

Præterea, Lex a ligando ſubjectos legi, dicta eſt: ſed lex ad ipſius obſervantiam compellit non ſolum illos, quibus promulgatio facta fuit, imo etiam alios, qui illam promulgari non audierunt; ergo extra legis rationem eſt promulgatio ſtatuenda.

Contra Diſt. 4. cap. 3. *leges inſtituuntur cum promulgantur, firmantur cum moribus utentium firmantur.*

Reſpondeo dicendum, promulgationem ſic ingredi legis rationem, ut hac non intellecta lex nullum habeat vigorem ligandi alios ad ſui obſervationem. Declaratio: Verum in primis non videtur tunc leges inſtitui, cum promulgantur, imo promulgatio præſuponat oportet legis inſtitutionem. Non enim promulgatur lex, niſi primum ſit a legislatore determinata, a quo habeat firmitatem & robur, ea autem determinatio, recte dicitur legis inſtitutio. Quo facto per Legislatorem eſt revelanda alicui, tanquam præconi ſolemni legis, ſi per perſonam aliis intimanda & promulganda ſit. Si contingat autem ejuſmodi abeſſe intimationem, & promulgationem, nemo tenetur ad ſervanda juſſa legis poſitivæ, quæ non eſt nota interius in corde. Legis promulgationé pertinere ad formalem rationem ejuſdem legis.

Probatur. Nam Joan. 15. inquit Salvator; *Si non veniſſem & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent.* Ex quo dicto hanc accipio propoſitionem, Nullus tenetur ad aliquod præceptum divinum poſitivum, quod natura non ſit notum, niſi per aliquem idoneum, & authenticum ſibi promulgetur. Non enim per ſolam legis inſtitutionem obligatus intelligitur aliquis illi ſervandæ, niſi per authenticum præconem ſibi proponatur, vel fama veridica, & teſtimonio bonorum, cui teſtimonio quilibet rationabiliter credere tenetur. Promulgatio igitur eouſque eſt legi neceſſaria, & ſpectans ad rationem ipſius, ut hac remota, alios non ligat, nec ullus illi ſervandæ obſtringitur, etſi ipſius præceſſerit inſtitutio & determinatio legislatoris præditi prudentia & neceſſaria auctoritate.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, dictum eſſe in *ſolutione* eſſe intelligendum id de lege poſitiva, quorum termini non ſunt naturaliter

liter noti, nec scripta lex in cordibus nostris. Quæ ergo sunt nota lumine naturali intellectus, sunt omnibus promulgata, & intimata sufficienter, nec opus est legi naturali ulteriori promulgatione.

Ad secundum dicimus, utique leges positivas respicere in futurum, nec posse omnibus illis intimari, ut sit præsentibus. Sequentibus ergo hominibus est credendum illis, qui eos præcesserunt, a quibus accipiunt, & certi fiunt de legis institutione & promulgatione, peracta per idoneas & authenticas personas, quarum testimonio posteris standum est.

Prol. q. 2. §. *Quartum.* Ad tertium patet ex dictis; quia non audientibus legis promulgationem, standum est testimonio aliorum, quibus dissentire irrationabile foret. Accedit, quod legum divinarum habemus sacros codices, quibus credimus testimonio veracissimo Ecclesiæ damnantis mendacium omne. Leges vero humanas legimus descriptas in voluminibus, quæ condidisse non dubitamus Legislatores pollentes prudentia, & auctoritate sanciendi leges in bonum publicum Reipublicæ.

Ad argumentum in oppositum dicimus, leges proprie non institui cum promulgantur; imo oportere institutionem præcedere intimationem, & promulgationem ut dictum est in *solutione*. Dicuntur tamen institui cum promulgantur, quia tunc primum ligant legi subjectos, & vis roburque legis aliis innotescit.

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diversitate legum.

ET CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum sit aliqua lex æterna.
II. Utrum sit aliqua lex naturalis.
III. Utrum sit aliqua lex humana.
IV. Utrum sit aliqua lex divina.
V. Utrum sit una tantum vel plures.
VI. Utrum sit aliqua lex peccati.

Propterea quod materiam hanc de legibus Magister Scotus in paucis attigit, ne præsens Tractatus, alioquin perutilis mutilus ederetur, censuimus ex Magist. Alensi, quæ in Scoto desiderantur, esse accersenda.

ARTICULUS I.

Utrum sit aliqua lex æterna.

Magist. Alensis 3. p. q. 26. m. 1. S. Thom. 1. 2. q. 91. art. 1.

De lege æterna, & in quo consistat; actum supra q. 19. art. 4.

VIDETUR astruendam non esse legem æternam. Etenim lex habet statum in dispositione legem ferentis; sic autem lege intellecta, sibi minus congruit nomen; cum neminem obliget; tunc igitur recte dicenda est lex, cum alios obstringit. Hæc evenire non possunt nisi in tempore; ergo nulla est lex æterna.

Præterea, Lex per promulgationem induit legis rationem, & robur ligandi eos, quibus intimatur ad servanda quæ jubet, aut vetat. Hæc autem fieri nequeunt nisi in tempore, & circa creaturas, pro quibus leges latæ probantur; ergo nulla est lex æterna.

Præterea, Si lex non foret impressa creaturæ rationali, non ligaret eam; & profecto non adstringit irrationales, quibus non est impressa; non est igitur lex, nisi in ordine ad rationem, seu quod imprimitur rationi. Ejusmodi impressio est temporalis, non æterna; ergo intentio legis est temporalis non æterna.

Contra, Isidorus 2. ethymol. *Si ratione*, inquit, *lex constat, lex erit omne, quod ratione constiterit.* Cum ergo Dei providentia constet ratione, providentia Dei est lex, & nonnisi æterna. Unde Boetius, 4. de Consol. Prosa 6. *Prudentia, est divina ratio in summo Principe constituta quæ cuncta disponit.*

Respondeo dicendum, legem æternam existere in Deo, cujus participationes sunt cæteræ omnes leges. Hoc enim docet August. de Vera Religione. Cap. 30. *Menti nostræ*, inquiens, *concessum est videre legem veritatis incommutabilem*; Mens enim nostra judicat de veritate immutabili, sicuti judicat istam propositionem, *Justum est, ut omnia sint ordinatissima.* Cum ergo mens humana mutabilitatem pati possit erroris, apparet, supra creatam mentem esse legem, quæ veritas dicitur; hæc autem est lex æterna. Idem 1. de lib arbit. cap. 5. *Ut lex ista*, inquit, *quæ regendis Civitatibus fertur, multa concedere, atque impunita relinquere, quæ per divinam providentiam vindicantur.* Ubi August.

Videtur S. Thom. loqui de lege æterna, ut coincidit cum divina providentia cujus est ordinare & dirigere cuncta in proprios fines. Juxta ergo hanc acceptionem videnda q. 22. p. partis.

gust. intendit declarare, nullum malum relinqui impunitum, sed magis plecti ad præscriptum alicujus legis. Si ergo aliqua mala condignis non afficiuntur pœnis per legem temporalem; & tamen impunita esse non sinuntur, ergo plectuntur per legem æternam. Denique eodem lib. cap.6. *Duæ leges*, inquit, *ita sibi videntur contrariæ, ut una earum honorem dandi populo tribuat potestatem, alia non; ut nullo modo in una civitate esse possint simul. Nunquid dicemus aliquam earum injustam esse, & ferri minime debuisse?* Vult igitur utramque justam esse. Impossibile est autem leges contrarias temporales in ratione justitiæ conciliari, nisi per legem non habentem contrarium, easque conciliantem. Hinc legem æternam dicimus.

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex Isidoro 2. ethymol. Lex uno modo dicitur a *legendo*, alio modo dicitur a *ligando*. Juxta priorem acceptionem, extenso nomine *lectionis* & ad lectionem temporalem, & ad lectionem secundum quod legitur in mente, sic lex est in dispositione. Lex autem prout est in promulgatione dicitur a *ligando*. Primo igitur modo est æterna; posteriore sensu, est temporalis.

Attamen cum dicitur, lex ligat, *Tò ligare* intelligi potest active, & passive. Si active, sic lex æterna in Deo dicitur ligando, sed passive dicitur respectu creaturæ temporalis. Et hæc res simili modo intelligi potest ac *dominium* quod est potestas coercendi subditos; & ita accipitur secundum habitum; vel potest intelligi secundum actum, ut sic actus coercendi subditos; & utrobique connotatur respectus ad Creaturas. Sed primo modo secundum habitum, secundo modo penes actum. Sicut ergo dominium habituale dicitur de Deo ab æterno, & actuale ex tempore; ita & lex, ut importat habitum ligandi, est in Deo æterna; alio modo est temporalis.

Et per hæc patet responsio *ad secundum*.

Ad tertium dicimus sic: Licet impressio ab æterno non sit in effectu, est tamen in ratione. Nam lex ab æterno est in dispositione, & ad hoc ut animæ rationali imprimatur; licet ab æterno non sit talis impressio in effectu.

ARTICULUS II.

Utrum sit aliqua lex naturalis.

Doctor 4. *dist.* 17. *q. unic.* §. *In ista quæst.*3. *dist.*37. §. *Ad quæst. S. Thom.*1. 2. *quæst.* 91. *art.* 2.

Videtur citra omnem necessitatem astrui lex naturalis. Etenim ex dictis supra *q.* 19. *art.*4. Est lex æterna judicio divini intellectus immobiliter fixa, ac perpetuo manens; hæc igitur satis est regendo generi humano; non est itaque præterea adstruenda lex alia naturæ superaddita.

Præterea, Legum omnium institutum est dirigere hominem in finem mediantibus actibus lege regulatis. Sed homo non ducitur in suum finem per naturam, sed per rationem & voluntatem; ergo non est naturæ ipsius superaddenda lex, sed rationi & voluntati, uti factum esse constat proposita sibi lege positiva.

2. dist. 28. Contra, 2. ad Romanos; *Cum Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt.* Ergo ultra legem æternam, & positivam, præterea inest naturæ sua lex, quæ naturalis subinde recte appellatur.

Respondeo dicendum, inditam omnino esse nobis legem naturalem juxta Apostoli præmissam auctoritatem. Declaratio: Nam legem naturalem dicimus, cujus veritas est ex terminis nota; & tale est principium practicum in lege naturæ, sicuti in speculabilibus principium notum est ex terminis, licet longe plura occurrant, & inveniantur principia in facultatibus speculativis, quam in practicis. Lex ergo naturalis complectitur principia practica ex terminis nota, ut bonum & honestum amandum, malum & turpe fugiendum; & præterea conclusiones ex eis necessario & evidenter deductæ. Nam si bonum est amandum, & summum bonum omni conatu diligendum. Cum ergo Deus sit tale summum bonum, ipse est diligendus totis viribus. Lex ergo ista naturalis involuit voluntatis imperium, vel practicam rationem, ut a voluntate motam, dictantem quid facto opus sit; & non tantum sita est in rationis judicio, quod judicium est participatio lucis increatæ, vel legis æternæ; Sed desuper accedit imperium voluntatis statuentis legem de operabilibus. Ut ergo lex ista naturalis proprie involuit legis rationem, sic lex naturæ, ut est æternæ legis participatio, deficit a vera legis ratione, quia actuum voluntatis præcedit. Deus quippe simplici contuitu intellectus sui attingit in primo signo omnia possibilia, & terminos eorum videt ac pervadit omnium convenientias, ac dissonantias terminorum omnium possibilium, & judicat ita esse; desuper exinde accedente voluntatis placito statuuntur leges, & regulæ de operabilibus. Judicium ergo intellectus divini indicat voluntati rem ita esse, vel non esse, quam convenientiam vel disconvenientiam, extrema preseferunt ex se ipsis formaliter, & principiative ab intellectu divino; Sed vim legis obligandi obtinent a voluntate divina. Ergo cum intellectui objiciuntur propositiones notæ de se de agibilibus, vel conclusiones ex eis illatæ, vim habent legis naturalis, & proprie ligantis naturam rationalem. At judicium intellectus, ut intelligitur prævium ad imperium voluntatis, habet vim legis indicantis, non obstringentis.

Ad argumenta; Ad primum respondeo, judicium divini intellectus immobiliter manens, utique esse legem æternam, inditam mentibus intellectualibus, & rationalibus, propterea quod sint mentis increatæ quædam participationes, sed ejus legis esse tantum judicare, non obligare, nisi accedat imperium voluntatis jubentis ea servanda fore. Quare non intellecto voluntatis imperio adstringentis alios ad servandam legem, quæcumque repræsentarentur contra judicium rationis, essent reputanda mala, non moralia, vel Theologica, sed mala naturæ & philosophica; essent enim contra dictamen rationis, sed non contra legem præcipientem, aut vetantem & ideo mala naturæ non moris.

Ad secundum patet ex dictis. Quia enim ratio tantum indicat quod sibi secundum lumen in se a luce increata derivatum, conveniat. Homo faciens contrarium, contra naturam committit malum, sed non esset tale malum reputandum demeritorium, aut offensa Dei. Est ergo sibi opus alia lege naturali, revelata, & humana, ut recte se gerat tam respectu sui, quam in ordine ad proximum & Deum, & dirigatur

Nomine legis naturalis quid intelligendum veniat.

Longe plura sūt principia prima in speculabilibus, quam in practicis.

1. dist. 45. & dist. 3. q. 4. Videsis Poncium *in Com. dist.* 37. 3. *Sent.* ab initio optime expendentē controversiā de lege naturali, & Mastr. Scotistam super 2. sent. *disp.* 5. & 6. fortassis rem eandem omnes explicant diversis verbis & vocibus ut Ponc. mo. net. Quolib. *q.* 18. *art.* 3. & §. *ex isto.* 2. *dist.* 37. *q.* 1. §. *Ex ista solutione.*

gatur in actibus suis in finem, ad quem sua ipsius natura propendit.

ITERUM ARTICULUS II.

Utrum sit aliqua lex naturalis.

Mag. Alexander. 3. p. q. 28. m. 1. S. Thom. 1. 2. q. 91. art. 2.

Videtur non esse astruenda in nobis aliqua lex naturalis. Nam lex æterna est nobis naturaliter impressa, qua judicamus omnia interiora; exterius autem habemus legem scriptam Moysi, & Evangelicam. Cum ergo hæc omnia sufficiant, vanum est ponere aliam legem nobis inditam, quæ lex naturalis dicatur. Assumptum patet per August. 1. de lib. arbit cap. 6. *Vt breviter*, inquit, *legis æternæ, quæ nobis impressa est, notitiam explicem, hæc est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima.*

Præterea Ecclesiast. XV. legitur, *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilii, adjecit mandata, & præcepta sua.* Ex hypothesi autem quod præcepta non essent data, nihil esset homini peccatum. Si ergo liberior esset rationalis creatura submoto peccato, quia posse peccare non est libertatis, & in maxima libertate conditum est hominis arbitrium; ergo concreatum non est cum illo, nec sibi inditum mandatum, nec præceptum; & subinde nec lex, cujus sit præcipere; ergo non adest sibi lex ulla naturalis.

Præterea, Liberum hominis arbitrium absolutum est ab omni necessitate: sed lex naturalis ligat necessitate; ergo ejusmodi lex minime cum libero arbitrio cohæret. Minor patet per Augustinum super Gen. lib. 9. cap. 17. *Omnis naturæ usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas spiritus vitæ, qui creatus est, habet quosdam appetitus determinatos, quos & mala voluntas non potest excedere.* Sed lex, quæ non potest excedi a voluntate, est lex necessitatis; ergo lex naturalis est lex necessitatis.

Præterea, Ex parte sensus non est forma aliqua innata tanquam regula, ut natura sensibilis perveniat ad suum finem; ergo nec ex parte naturæ intellectualis, cum hęc sit sensibili longe pręstantior. Lex autem naturalis ponitur ut sit regula quędam naturalis, qua anima cognoscat quid faciendum, quidve fugiendum. Ergo talis lex non est astruenda in creatura rationali.

Contra, 2. ad Rom. *Cum Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt faciunt.* Glossa, *etsi non habent*, inquit, *legem scriptam, habent naturalem tamen, qua quisque intelligit, & sibi conscius est, quid bonum, & quid malum.*

Respondeo, revera juxta Apostoli auctoritatem, esse in nobis legem naturalem. Nam sicut cognitiva habet principia veri sibi innata & notionem illorum principiorum, ut, *Omne totum est majus sua parte; & de quolibet affirmatio vel negatio.* Ita & appetitivę regula adest innata, per quam regulatur in bonum, & regulam hanc appellamus legem naturalem. Unde loc. cit. ad Rom. super illud, *Opus legis scriptum in cordibus suis.* Dicit Glossa idest *firmiter impressum rationi eorum; dum illa opera laudant, quæ lex jubet, illa damnant quæ lex probibet.* Cum igitur id sit naturale cuilibet homini, quisque sibi impressam defert legem naturalem. Deinde irrationali creaturę est lex innata, qua inflectuntur & diriguntur in actibus eorum. Prestantior est autem his omnibus rationalis creatura; oportet ergo & ipsam instructam esse naturali lege, qua dirigatur, & reguletur in suum finem.

(Esse omnino in nobis legē naturalē, qua nulla infertur vis arbitrii libertati; sed magis per legem hanc libertas regulatur.)

Ad argumenta, Ad primum dicendum, legis ęternę notionem animę impressam, aliud non esse, quam naturalem legem ipsi inditam; eamque similitudinem, & imaginem ipsius legis divinę pręseferre. Vnde lex naturalis est notio legis ęternę impressa animę, ut sigilli imago cerę insculpta, & lex divina vel ęterna est imprimens, lex naturalis est imago impressa.

(De lege æterna mentis divinæ esse nobis impr[...] legem naturalem.)

Ad secundum negandum est, liberum arbitrium fore liberius, si esset absolutum a lege & mandatis. Nam lex naturalis non detrahit libertati illius, sed est regula libertatis suę. Et utique posse peccare non est quid spectans ad libertatem, quia est respectu ejus, quod non expedit, nec decet, imo est contra naturam rationalem; & ex suppositione, quod non esset lex naturalis indita animę, adhuc ipsam dedeceret subiici vilibus & inferioribus se, uti sunt sensualitas, & peccatum. Regulatur autem per legem ne his subiiciatur, & ideo lex sibi indita dirigit, & gubernat ejus libertatem.

(Quare lex indita naturę rationali, nō detrahit ejus libertati.)

Ad tertium dico, est quidam appetitus rationalis creaturæ determinatus, sicut qui est ex parte finis, scilicet appetitus beatitudinis, & odium miseriæ; lex ergo naturalis regulans hunc appetitum, est etiam appetitus ipsius non determinatus, scilicet arbitrium, potens appetere, & non appetere movere & non movere, & ejusmodi appetitus actuum, ejus regula est lex naturalis, quæ non est lex necessitatis. Eaque etiam recta dicitur lex naturalis, eoquod cum ipsa natura nobis indita sit.

(Hunc sequitur S. Thom. sed Magister. Scotus freqūter exaggerat hunc appetitū nullum præseferre elicitū actum lege regulandum.)

Ad quartum respondeo, nullam esse illationem ex sensu ad intellectum; nam finis sensibilis naturæ non determinatur supra ipsam, sed in se, unde ipsemet est sibi finis. Sed rationalis creaturæ est finis determinatus supra seipsam, quemadmodum & suum principium. Quare finem, ad quem ordinatur, habere non potest nec in se, nec de se ut sensibilis creatura. Quare quod est sibi principium, est & finis, & ita supra se habet finem. Quod enim est ad imaginem, nunquam terminatur ad se, sed ad illud cujus imaginem gerit; & ideo oportuit omnino esse sibi aliquid inditum, tanquam regulam perveniendi ad finem. Illud autem appellamus naturalem legem regulantem ipsum in operatione boni.

(De his optime Mag. Scotus 4. dist. 49. q. 2.)

ARTICULVS III.

Vtrum sit aliqua lex humana.

Mag. Scotus locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. q. 91. art. 3.

Videntur citra omnem necessitatem adstrui leges humanæ. Etenim juxta dicta *q. præcedenti art. 1. & 19. art. 4.* Lex naturalis omnibus indita hominibus, est quædam participatio legis æternæ. Per legem vero æternam omnia sunt ordinatissima secundum August. 1. *de lib. arbit. cap. 6.* ergo per legem naturalem omnia ordinare potest homo, sicque superflue asse-

afferuntur, ac desuper adduntur leges humanæ.

Doctor 10. Metaphys. q. 1. & 4.

Præterea, Mensuram oportet esse verissimam, alioquin per ipsam non innotescerent res ignotæ. Dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum & dubium; imo plerumque evenit ut erret; & eo non errante, cum putantur leges statuisse utiles, probantur inutiles. Ergo omnino non est necessarium leges aliquas per homines ferri.

3. dist. 47. §. *Au quæstionem igitur*. 4. dist. 17. §. *In ista quæstione. V. de primo.*

Contra. Oppositum declaratur *q. præced. art.* 2 *&* 3.

Respondeo dicendum, oportere leges humanas fuisse, & esse. Declaratio. Quamvis nobis indita sit lex naturalis, & de luce increata mentis divinæ, quæ est lex æterna, derivata; attamen per talem legem non cognoscimus nisi prima principia practica, ut bonum amandum malum fugiendum, honestatem sectandam, turpitudinem odio abendam; & conclusiones evidenter & necessario ex his principiis illatas: & revera stricte loquendo nihil aliud est dicendum, spectare ad hanc legem naturalem; extendendo tamen, quandoque & illud dicitur esse de lege naturæ, quod est verum practicum consonum principiis vel conclusionibus legis naturæ. At vitiata per peccatum humana natura, & veluti navi absque gubernaculo huc illucque jactata turbine passionum de concupiscibili & irascibili affectionibus prodeuntium, & subinde ratione obnubilata, & depressa onere corruptibilis carnis; ea quæ sibi naturali lumine innotescunt, satis esse non possunt ad recte vivendum, actusque dirigendos in vita civili, ad pacifice & secure vitam traducendam: Hinc homines potuerunt inter se convenire & consentire, ut traderetur vel paucis de communitate, vel uni politica auctoritas super omnes ejus communitatis, a quo vel quibus regerentur, & ordinarentur ad bonum publicum. Nam in his quæ non sunt contra legem Dei, juste quis potest se submittere uni personæ, vel communitati, quo melius dirigatur per illum, in quibus melius potest ordinari, quam per se ipsum. Porro uni, vel pluribus tradita auctoritate vel potestate dirigendi illos, qui ei talem potestatem juste tradiderunt prævio prudentie dictamine in se ipso, vel in consiliariis suis valet leges statuere, subjectosque ad earum observantiam obstringere, qua habeatur finis traditæ sibi auctoritatis. Quemadmodum ergo est necessaria inter homines politica auctoritas post lapsum ad pacem servandam, & quiete ac secure vivendum; ita oportuit omnino leges humanas esse, & ferri prout publicum bonum & tempora exegerint.

4. dist. 15. q. 2. n. 7. V. *quomodo autem* 3. dist. 40. V. *quantum etiã ad judicialia.* n. 6.

Ad argumenta. Ad primum dictum est in *solutione*, per solam legem naturalem subsistere haud posse Reipublicæ bonum, & tranquillitatem.

Ad secundum dicendum, non oportere leges humanas eadem perpetuitate, & firmitate fulciri, qua lex naturalis. Cum enim mores, & consuetudines Civitatum variis de causis & ob multiplices eventus mutari queant, expedit subinde Rectores Reipublicæ modis & dispositionibus consonis temporum varietati, dirigere subjectos populos, satis est ergo leges de prudentiæ dictamine ferri ab habente legitimam auctoritatem in bonum communitatis, quam moderatur. Nam si interdum ob dictas causas probarentur leges alioquin justæ, cedere in detrimentum boni publici, & minus aptæ forent moribus civium; tunc justum est non servari eas leges justas, & statui alias communitati utiliores.

4. dist. 46. q. 1. n. 11.

ARTICVLVS IV.

Vtrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

Præsens quæsitum late expensum habes 1. *p. q.* 1. *art.* 1. *ideo hic nihil addendum.*

ARTICULUS V.

Vtrum lex divina sit una tantum.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 91. *art.* 5.

De his rursus infra q. 107. *art.* 1.

Videtur una penitus esse lex divina. Etenim & legis traditæ per Moysen Israelitis, & Evangelicæ per Christum Jesum institutæ, eadem omnino sunt moralia præcepta, Decalogi nimirum, quibus tenentur homines conformare actus suos ad salutem; ergo una, eademque censenda est lex Mosayca, & Evangelica quoad essentialia, etsi in quibusdam accidentalibus videantur differre.

Præterea, Unitas virtutis est ab unitate finis. Sed veteris & novæ legis unus, idemque est finis; ergo & utraque lex una prorsus censenda est. Probatio minoris; quia Deus dans legem Hæbreis per Moysen, & Gentibus omnibus per Filium suum promulgans Evangelium, eundem spectabat finem; estque æterna salus credentium, & servantium legem; ergo una & non multiplex est lex divina.

Contra, Lex Evangelica multa superaddit legi veteri; ergo non est una penitus eademque lex. Assumptum probatur; nam Mathæi 5. ait Salvator. *Dictum est antiquis, Non occides; ego autem dico, qui irascitur fratri suo, reus erit judicio*; & sic de aliis præceptis; lex igitur Mosayca & Evangelica non sunt una lex.

Respondeo dicendum, Deum dedisse legem Populo Israelitico per Moysen, & omnibus hominibus per Filium suum nostræ naturæ humanæ unitum, has autem leges distingui, ut distinguitur perfectum ab imperfecto, & dispositio a forma cujus est præparatio. Nam lex posterior, semper fuit priore perfectior, ut patet de lege Naturæ, & Mosayca. Deus enim ordinate agens de imperfecto ad perfectum procedit: lex autem Evangelica est perfectissima omnium, quas statuit Deus dare hominibus pro statu viæ; est quippe ultima, secundum illud Mathei 26. *Novi, & æterni Testamenti*. Post quod nimirum nullum aliud est futurum; in processu vero ab imperfecto ad perfectum, posteriora sunt perfectiora. Deinde lex vetus extitit dispositio ad legem novam, & ad Christum, ut dicit Apostolus ad Galat. 3. *Lex pædagogus noster fuit in Christo*. Quamvis autem ab eodem agente sit dispositio ad formam, & ipsa forma, non tamen eodem modo; nam dispositionem aliquando per alium inducit, formam vero per se ipsum imprimit; ut Architectus per ministrum disponit materiam, qua præparata, per se formæ productionem attingit. Sic Deus dans veterem legem

4. dist. 1. q. 3. §. *De quarto*

Miscell. qq. q. 6. §. *Circa primum*.

legem Angelorum ministerio usus est; Evangelicam vero per Filium suum tradidit, ut testatur Apostolus Hebræ. 1. *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*. Quemadmodum ergo forma præstat perfectione respectu dispositionis ad ipsam, ita lex Evangelica est Mosayca excellentior. Ad hæc decuit legem hanc perfectissimam perfectissimis adornari adjutoriis ad gratiam, quod & factum est. Sunt enim in ipsa Sacramenta efficacia instituta, & plura & faciliora ac in lege veteri. Continet præterea doctrinam magis explicativam & declarativam veritatis. Et denique legem evangelicam observantibus promittitur explicite vita æterna; in lege autem veteri nonnisi bona temporalia pollicebantur: atqui nunquam profecto tantum aliciunt animam ad servandam legem bona temporalia, sicut bona æterna. Est igitur lex evangelica simpliciter lege veteri perfectior; ac proinde distinguuntur, sicut imperfectum; est aliud a perfecto, & uti dispositio est aliud quid a forma, ad quam disponit & ordinatur.

3. dist. 40. §. *Quantum ad secundum*

Ad argumenta. Ad primum respondeo, utique utriusque legis moralia præcepta esse eadem; Sed in lege evangelica exactius explicata, adeout per ipsa interiores animi motus ordinentur, & dirigantur, quod cum in veteri lege factum non fuerit, proculdubio id est evidens argumentum majoris perfectionis illius. Etsi vero ad salutem data sint eadem moralia in lege utraque, attamen raro invenitur in lege veteri promissa vita æterna observatoribus ejus, cujus oppositum est in Evangelio, ut dictum fuit: sed infra *q.* 107. de his erit sermo explicatior.

3. dist. 36. §. *Licet istud videatur*.

Ad secundum dicimus, eo medio magis probari unitatem religionis virtutis, quam legum ordinantium ad talem virtutem & pietatem erga Deum. Et quamvis Legislator eundem intenderit finem, nempe æternam salutem observantium legem Moysi & Evangelicam; quia tamen is finis magis, & minus perfecte proponebatur in veteri lege, ac exprimatur in nova, & proportionata utrique media, & adjutoria erant præparata, & dabantur, hoc ipsum declarat, unam esse alia præstantiorem & perfectiorem.

ARTICULUS VI.

Utrum sit aliqua lex fomitis.

Mag. Alens. 3. p. q. 26. m. 7. art. 2. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 91. *art.* 6.

RESpondeo dicendum, omnino dari in nobis legem fomitis, ut testatur Apostolus cap. 7. ad Rom. *Video*, inquiens, *legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ*. Ubi Glossa, *Fomes peccati recte dicitur lex, quia legi ime factum est, ut qui non obedivit suo superiori, ei non serviat suum inferius, scilicet caro*.

Longe plura aupd Alensé latius omnia versantem, & auctoritatibus confirmantem reperies. Sed proposito nostro pauca hæc, visa sunt sufficere.

Verum ad pleniorem rei intelligentiam, sciendum, quod fomes importat quandam inordinationem, & defectum in nobis ex peccato Adæ: ea autem inordinatio, & defectus ex eo est, quod inferius suo Superiori non obtemperat. Fomes igitur in nobis pœna est. Et quidem duplex pœna, altera foeditatis, passibilitatis altera. At inquantum fomes est pœna fœditatis, a Deo esse non potest ut a principio, cum is actus sit deformis & obliquus; ejus proinde principium diabolus est. Verum passibilitatis & afflictionis pœna a Deo est. Nam afflictio hæc dicit ordinem ad divinam justitiam ac proinde est bona. Insuper est ad bonum, ex ea quippe homo coactus redit & convertitur ad Deum. Videns enim anima se dejectam, & tante corruptioni, & vilitati subjectam, citius convertitur ad Deum, a quo tantum sublevari potest. Sicque fomes ut infert nobis hanc afflictionis pœnam, est a divina justitia, & ad hunc sensum appellatur fomes ab Apostolo, *Lex membrorum*. At secundum quod importat fœditatem, & obliquitatem dicitur *Lex peccati*; sed ista lex non descendit a lege eterna Dei, quæ nescit vitia & peccata, sed a Diabolo est vel peccato. Nam lex ista mala est.

Videsis infra *art.* 3. *q.* 93.



QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS

IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus legis.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR DUO.

I. Utrum effectus legis sit homines facere bonos.
II. Utrum effectus legis sint, imperare, vetare, permittere, & punire, sicut legis peritus dicit.

ARTICULUS I.

Utrum effectus legis sit facere homines bonos.

Doctor locis in margine cit. S. *Thom.* 1. 2. *p.* 92. *art.* 1.

3. dist. 17. q. 3. VIDETUR id, quod est efficere homines bonos, non esse legis effectus. Etenim virtutis ipsius interest reddere homines probos, dicente Philosopho 2. Ethic. c. 5. *Virtus est quæ habentem perficit, & opus ejus bonum reddit*; ergo non legis, sed virtutis effectus est homines reddere bonos.

Præterea, Homo legi non obtemperaret, nec se præcipienti submitteret, nisi per virtutem inclinaretur & induceretur ad parendum; ergo oportet prius homines esse virtute præditos ut eis lex prosit; non igitur per legem inducitur is effectus, sed magis præsupponitur.

Præterea Legislatores & leges potissimum spectant bonum commune Rerum publicarum, & Civitatum juxta dicta supra *q.* 79 *art.* 4. Sed fieri potest, ut membra aliqua Civitatis bene se habeant in ordine ad bonum commune, quia recte & ordinate exequuntur munera eis commissa, quibus interim male est quoad particulare propriumque bonum, non quod destituantur virtute, & vitiis subdantur; ergo ad legem non pertinet efficere homines probos.

Contra, Aristot. 1. Ethic. cap. ult. *Propositum*, inquit, *Civilis est, ut Cives bonos, legibusque obtemperantes efficiant*.

4. dist. 15. q. 2. *Conclus. quarta* 3. dist. 36. §. *De alia parte hujus articuli.* Respondeo dicendum; effectum legis esse facere bonos quotquot legi subjiciuntur. Declaratio. Lex justa requirit in Legislatore prudentiam, & auctoritatem. Dicit autem Philosophus 6. Ethic. *cap. ult.* de prudentia, quod *prudentiæ uni existenti, omnes inerunt virtutes*: & quidem si prudentia perfecta sit non modo secundum intensionem, sed etiam secundum extensionem, omnes uni ita existenti inerunt virtutes; nunquam autem est sic extensive perfecta quantum esse potest, nisi perfecta sit circa omnia illa, ad quæ se extendere potest, ea autem sunt omnia pertinentia ad quascumque virtutes morales.

At proinde non intendimus asserere, oportere quemlibet Legislatorem legum humanarum hac perfectissima prudentia præditum esse; sed tantum ostendere, subsistere non posse prudentiam de agibilibus, ut inde sequantur jussa & leges bonum publicum concernentes juxta dicta *q.* 90. *art.* 2. nisi adsint necessariæ virtutes sic, ut de earum affectu, atque instinctu inducatur Princeps ad leges ferendas. Atqui virtutum indoles & inclinatio est, ut alii evadant pariter studiosi, & virtutibus ornentur; cum igitur idem sit finis legis, & Legislatoris, is finis & propositum eo tendit, & circa talia versatur, ut efficiat illos, quos ligare vult suis jussionibus, probos præditosque virtutibus.

Deinde secundum Arist. 1. Polit. cap. 1. *Necesse est principantem habere virtutem, ut recte principetur, & principaliorem quam in servo, ut recte subjiciatur.* Si oportet ergo Principem instructum esse virtutibus ad recte imperandum, & potiori ratione quam subditi ad recte parendum; igitur studium omne, & intentio Principum in eo sita esse debet, ut dirigant sibi ipsis subjectos ad parendum legibus, cum in eo consistat bonum Reipublicæ, & singulorum civilis felicitas; hoc autem aliud non est, quam conari, ut subjecti legibus evadant probi per virtutum exercitium; ergo legis interest efficere homines bonos. 3. dist. 33. §. *Hæc opinio.*

Quæ omnia intelligenda sunt de legibus justis positivis. Si enim aliquæ ferantur leges per abusum auctoritatis, non respicientes subinde bonum commune, nec publicam Reipublicæ tranquillitatem, sed magis cederent in particulare commodum Legislatoris, ex injustæ ac tirannicæ reputandæ erunt, nec latæ dictante prudentia, & multo minus processisse de affectu virtutis, sed unice in oppressionem subditorum, & in perniciem Civitatis. His quippe legibus non efficiuntur obtemperantes boni, sed potius obliquis turpibusque operationibus assueti, ipsorum depravarentur mores. 4. dist. 15. q. 2. §. *Ulterior inquisitio.*

Cum vero leges justæ illæ sint, quæ non sunt contra legem Dei, & per quas melius dirigi possunt subjecti in actibus suis quam per se ipsos, sicque participes efficiantur boni publici; si horum est efficere homines bonos: longe præstantiori modo, & ordine, & efficacia, idipsum præstabunt leges divinæ. Has quippe servantes, seque in omnibus submittentes, simpliciter probi, & justi efficiuntur: quod dare non possunt leges hominum positivæ, quamtumvis justæ, & rectæ: disponunt tamen ad sinceram justitiam adipiscendam, bonosque cives efficiunt secundum ordinem per eas præscriptum. Sed de his amplius *in sequentibus*. 4. dist. 16. q. 2. n. 7. 3. dist. 40.

Ad argumenta. Ad primum, concedo virtutem perficere eum cui inest, ac bonum reddere

ré opus ejus. Verumtamen virtutes morales adipiscitur homo suis actibus, & assuetudine. Lex igitur jubens, ac dirigens homines in actibus virtutum, exinde bonos efficit sibi subjectos.

1. dist. 17. q. 3.

Ad secundum dicendum, non semper cives obtemperare legibus de affectu virtutis, cujus forte sunt expertes. Sed plerumque metu pœnarum per legem transgressoribus intentatarum. Tunc ergo ex assuetudine parendi gignitur virtus, cum repræsententur ea, quæ lex jubet, eo quod sint consentanea rectæ rationi, vel prudentiæ inexistenti.

Ex ult. *dist.* 3. *sent.*

Ad tertium respondeo, leges humanas efficere quidem bonos cives, sed non ordinare actus omnium privatos; hoc enim præstare solius est legis divinæ. Quare quis esse potest bonus politicus & civis probus quoad actus rempublicam concernentes, & subesse intemperantię. Satis est ergo ut ejus intemperantia non cedat in detrimentum boni publici, ac perturbet communem tranquillitatem. Alioquin severitate legis coercetur, & ordinabitur. Solum igitur argumentum concludit, leges positivas hominum eo quidem tendere, ut efficiant homines justos & probos secundum ea, quæ per hominem judicari & puniri vel etiam premiari possunt; sed non quoad illa, quæ humano judicio discuti, & diffiniri nequeunt.

ARTICVLUS II.

Vtrum legis actus convenienter assignentur.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. quæst. 92. art. 2.

4. dist. 46. q. 4. n. 1.

Videntur minus convenienter assignari legis actus, cum dicitur ad legem pertinere, *imparare*, *vetere*, *permittere*, *& punire*. Etenim in lege perinde statuta inveniuntur præmia rependenda virtutibus, ac pœnæ, quibus plectuntur vitia. Ex æquo igitur legis est præmiare, ac punire; & tamen actus præmiandi inter legis actus non recensentur.

Præterea, Deus permittit mala fieri inter homines, *quia potens est de illis majora bona elicere*; ut ait August. Enchir. *cap.* 11. sed homines nequeunt ex peccatis & malis quæ permittuntur & sinuntur impunita, efficere aliquod bonum; ergo legis justæ non est actus permittendi mala, sed potius injustæ & iniquæ.

Præterea. Ex *art. præced.* ad legem pertinet efficere homines bonos. Per consilia autem deducuntur homines ad ulteriorem gradum bonitatis; ergo legis præterea interest consilium dare de sectando meliori bono; ergo minus sufficienter adscribuntur legi actus præfati, quos inter non connumeratur *consilium dare*.

Videsis Vasquesium optime *hic* mentem Isidori. explicantem.

Contra. Dist. 3. cap. 4 ex Isidoro ethym. 1. cap. 19. enumerante actus legis, scribitur: *Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat: aut vetat, ut Sacrarum Virginum nuptias nulli liceat petere: aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur.*

1. dist. 47. Mag. Alensis 3. *p. q.* 26. *m.* 4. *&* *m.* 9. inter actus legis enumerat quoque *consulere*, & *præmiare*; ac dubitari quidem non posse, *ex* lege etiam posse prodire Consilium. Sed quia alterius quoque esse potest consilium dare; ideo S. Doctor & Scotus ab judicant legi hunc actum.

Respondeo, Voluntatis humanæ in universum duo sunt actus, scilicet *velle* & *nolle* & uterque est actus positivus; & si circa idem versentur objectum sunt contrarii, qui etiam aliis exprimuntur vocabulis, suntque *amare* & *odisse*. Porro seu *velle*, seu *nolle* esse potest efficax, & remissum. Primum est, quo voluntas non tantum complacet sibi in *esse* voliti, verum etiam si posset illud ponere in *esse*, illico poneret. Sic etiam efficax nolitio est, qua non tantum nolens utrumque impedit aliquid, sed omnino destruit illud, modo id efficere queat. At remissa, vel inefficax voluntas est, qua sic placet volitum, ut tamen voluntas minime illud ponat in *esse*, esto id efficere valeat. Nolitio pariter remissa est, qua tametsi nolitum displiceat; non prohibet tamen illud *esse* quamvis absolute posset.

Itaque Legislator prudentia & auctoritate fretus, & bonum Reipublicæ spectans, & promovere satagens; quod bonum præcipue niti & constare intelligitur tranquillitate & pace, mutuaque concordia civium, eos regens imperio, efficaciter jubet facienda; ut inde publicum commodum augeatur & promoveatur; & efficaci nolitione interdicit non facienda, ob quæ incommodum in Rempublicam redundare intelligit, ipsosque cives improbos, ac deteriores effici perspectum habet. Emergunt hinc subinde duo principales actus legis qui sunt *imperare*, vel præcipere facienda, quæ præcipue sunt actus virtutum politicarum; & *vetare*, seu interdicere legi subjectis non facienda.

At permittendi actus, ad remissam nolitionem spectare videtur. Nam nolitio remissa est qua ita displicet nolitum, ut non prohibeatur illud esse, sicut excludi & prohiberi posset. Propria ergo permissio in nobis, est nolitio remissa alicujus mali, quod scio: non enim vere dicor permittere illud, quod penitus ignoro; vel illud, quod ita ab alio fit, ut placeat mihi; sed illud proprie permitto, quod scio ab alio male fieri, & displicet, si non prohibeo, hoc permitto; modo adsit deterrendi facultas. Hoc igitur *permittere* jure dicitur legis actus. Cum enim leges sint prudentium & sapentum hominum scita, prudentia interdum dictat, quædam in humanis actibus fore permittenda & reipsa permitti oportere, propter causas legislatori notas; eoquod potissimum ejusmodi malefacta non punire, magis expedire Reipublicæ judicet; quia inde majora exurgerent mala.

4. dist. 15. q. 2. n. 6.

At voluntatis actum non efficaciter, sed remisse volentis indicium est *consilium*, vel *persuasio*, sive *monitio*; Verumtamen is actus non attribuitur legi, quia consilium alteri dare, non est solius Legislatoris per legem consulentis, sed etiam prudentis viri; etiamsi ad ipsum non spectet legem ferre. Lex enim dicta est a ligando; at non quæcumque sententia hominis prudentia præditi ligat communitatem, nec aliquem omnino, si nulli præsideat. Quamvis igitur actus consulendi ex lege esse queat, quia tamen alteri a Legislatore convenire potest, legem excedit, & propterea inter legis actus non computatur. Verum pœnas lege statutas irrogare delinquentibus, interest legis & justitiæ punitivæ; recte proinde *punire* inter legis actus computatur. Porro punitiva infligit condignas pœnas peccantibus in legem, gratia conservandæ legis, seu punitus corrigatur, seu non: finis enim proximus punientis, est conservatio legis; & ulterior finis ille est, qui est finis legis. Finis autem justæ legis humanæ, non est ipse Legislator, vel bonum ejus, sed bonum commune; propter illum ergo finem est lex, & observatio legis; & ideo punire, vel plectere sontes secundum legem, est actus justus & rectus, in quantum ordinatur ad finem legis, & Legislatoris.

4. dist. 1. q. 2. §. *Vlterior inquisitio.*

Præmia distribuendi actus, etiam legi videtur attribuendus, quamvis ejus explicite Isi-

dorus non meminerit. Tamen si ad legem punitionem spectat ordinare culpas contra legem per statutas pœnas; potiori jure ad legem pertinere dicendus est & actus præmia largiendi, cum is sit longe præstantior, ac ulcisci malefacta per pœnas. Nam actus præmia distribuendi, est proprius Legislatoris secundum justitiam distributivam, & nulli alii conveniens, nisi de commissione illius.

Alii autem actus pertinentes ad justitiam commutativam, possunt convenire quibuscumque personis; at actus excellentior, cæteris paribus, excellentioris personæ est proprius, qualis est Legislator, & Princeps. *Præmiare* enim habet utrumque extremum nobilius, scilicet meritum pro quo fit, & præmium quod confertur, & personam meritam cui confertur, quæ excellunt pœnam, culpam, & personam ream, cui pœna infligitur.

Itaque omittendo enumerare *consilium*, inter legis actus, proprium ipsius est *imperare*, *vetare*, *permittere*, *punire*, & *præmiare*. Quod si Princeps consideretur ut auctor legis, & præter eam judicare potens, & magis respiciat ad propriam magnificentiam quam ad legem, tunc præmiare sic est actus ejus, ut non sit legis.

Ad argumenta. Ad primum respondetur: Quoniam præmiare, potest ad quemlibet pertinere, proprius actus legis esse non potest: at punire alium non convenit nisi Ministro legis, cujus auctoritate pœna infertur; & ideo *præmiare* non ponitur actus legis, sed solum *punire*.

Nobis hæc responsio non videtur probanda. Nam si *punire* spectat ad Judicem tanquam legis Ministrum, cur pariter ejusdem legis Ministri non sit, præmia distribuere taxata per legem; & secundum justitiam commutativam? Sicuti scriptum est, *dignus est operarius mercede sua*. Et fortassis Isidorus superfluum putavit inter legis actus recensere & *præmiare*, cum satis esset exponere pertinere ad legem *punire*; eo enim mox intelligi dabatur, ejusdem pariter esse & *præmiare*. Sed non expressit hunc actum tanquam legis proprium, quia revera solius Principis, ut est legis auctor, interest *præmiare*, & non aliis, nisi de speciali commissione ipsius. Nemo enim nisi Rex dicere potest, *esto potestatem habens super decem Civitates*; *& tu esto super quinque Civitates*. Lucæ 19. Quod si solius Principis, & Legislatoris est *præmiare*, ut est legis author, & supra legem, utique is actus non convenit legi, quæ subjectos ligat ad judicandum precise secundum legem. 1. dist. 44.

Ad secundum respondeo, concedendo revera Deum mala inter homines permittere, quia novit de his majora elicere bona, quod apposite, & vere exponit Mag. 1. *dist.* 46. *cap Quod vero*. Et cum subditur; non est hominis ex malis elicere bona; ergo minus convenienter attribuitur legi humanæ permissio malorum. Respondeo. Lex humana injusta esset, in qua scriberetur aliquid, quod inveniretur lege divina prohibitum; at nihilominus inter homines permittuntur multa mala, quia finuntur impunita, ut ait Aug. 1. *de lib. arbit. cap.* 5. Plectenda nihilominus statuto tempore per legem divinam. Id est ergo mala permittere, & ea inulta relinquere. Non jubentur tamen, nec consuluntur; sed magis prohibentur, hominesque ab his perpetrandis deterrentur. Permissio ergo, ut actus legis, est nolitio remissa alicujus mali quod scio; quod ideo tamen permittitur; quia non punitur, etsi stricte interdictum in lege inveniatur. Non punitur autem per justitiam punitivam, sed relinquitur ultioni divinæ quia non potest eo modo facti veritas doceri, qua oporteret ad juste ferendum sententiam. Nec sub pretextu quod aliquid sit utile Reipublicæ, debet is ordo justitiæ omitti; quia ex tali facto pejora forent mala quæ sequerentur, quam illa, quæ permitti dicuntur. Est autem justum, & rectum, ut cum duo mala occurrunt, & in alterum incidere oportet, quod minus malum est eligatur.

4. dist. 33. q. 3. n. 7.

3. dist. 39. §. *Quantum ad secundum*. 4. dist. 29. §. *Ad quæstionem*. Dist. 13. cap. *Duo mala*.

Ad tertium respondeo cur consiliandi actus non pertineant ad legem, dictum esse in *solutione*. Nam consilium vel rectissimum dari potest ab homine prudente nullam habente auctoritatem ferendi legem, aut obligandi quempiam, ad sua servanda consilia.



QUÆ-

QUÆSTIO XCIII.

DE LEGE ÆTERNA

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde conſiderandum eſt de ſingulis.

Et primo de lege æterna; Secundo de lege naturali. Tertio de lege humana. Quarto de lege veteri. Quinto de lege nova, quæ eſt lex Evangelii.

De ſexta autem lege, quæ eſt lex fomitis, ſufficiat quod dictum eſt, cum de peccato originali ageretur.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX.

I. Quid ſit lex æterna.
II. Vtrum ſit omnibus nota.
III. Vtrum omnis lex ab ea derivetur.
IV. Vtrum neceſſaria ſubiiciantur legi æternę.
V. Vtrum contingentia naturalia ſubiiciantur legi ęternę.
VI. Vtrum omnes res humanę, ei ſubiiciantur.

ARTICULUS I.

Vtrum lex ęterna ſit ſumma ratio in Deo exiſtens.

Magiſt. Alenſis 3. p. q. 26. m. 3.
S. Thom. 1.2. q. 93. art. 1.

VIDETUR lex ęterna haud eſſe *ſumma ratio in Deo exiſtens cui ſemper obtemperandum eſt, per quam mali miſeram, boni bonam vitam merentur*, ut ait Auguſt. 1. de lib. arbit. cap. 6. Etenim lex illa ęterna idem eſt, ac Dei voluntas, ſumma enim ratio Dei voluntas eſt; Sed nobis non ſemper eſt volendum quod Deus vult; conſtat enim Deum velle Patrem mori, quem bonus filius optat ſupereſſe, & ſatagit ut non moriatur; ergo non recte videtur dictum, legi ęternę ſemper obtemperandum eſſe.

Preterea, de vera Relig. cap. 30. & 31. dicit Auguſt. *Apparet ſupra mentem noſtram legem eſſe, quæ veritas eſt: hæc eſt incommutabilis veritas, quæ eſt lex omnium artium, & lex omnipotentis artificis*. Alia autem eſt notio veritatis, alia rationis. Cum ergo veritas hęc, quę ſupra mentem noſtram apparet, ſit lex ęterna, profecto ipſa non eſt dicenda ſumma ratio in Deo exiſtens.

Alenſ. loco cit. m. 4.

Preterea, Auguſtinus ubi *ſupra*, ex eo quod lex ęterna ſit incommutabilis veritas, vult oſtendere legis notionem appropriari filio, ſicuti & judicium facere, quoniam veritatis ſeu ſapientię eſt judicare ſecundum legem. Cum dicitur autem lex eſt *ſumma ratio* magis eſſentię videtur convenire, quam alicui Perſonarum; ergo lex ęterna non eſt ſumma ratio in Deo exiſtens.

Oppoſitum docet Auguſt. *loco cit.* ex 1. *de lib. arbit.*

Reſpondeo. Lex æterna, ſecundum aliam, atque aliam conſiderationem, & reſpectum ad illa, quæ legi ſubjiciuntur æternæ, diverſas recipit notificationes, & veras quidem omnes. Nam poteſt conſiderari prout reſpicit bona, & mala, vel prout comparatur ad bona tantum; juxta priorem acceptionem explicatur ab Auguſt. 1. de lib. arbit. cap. 6. cum ait, *Vt breviter legis æternæ nomen explicem, ea eſt, qua juſtum eſt, ut omnia ſint ordinatiſſima*. Lex enim æterna, ſecundum quod eſt vis ordinandi, reſpicit bona, & mala, quia Deus bona facit, & ordinat, mala vero non facit, ſed ordinat: ordinare quippe eſt actus legis reſpectu bonorum, & malorum. Quatenus reſpicit præciſe bona, ſeu ad rationales, ſeu ad irrationales pertineant creaturas, recta explicatio ejus eſt illa, qua dicitur, *Lex æterna, eſt lex omnium artium, & lex omnipotentis artificis*. Inquantum enim eſt ars omnipotentis Artificis reſpicit cauſam divinam, quæ eſt ars, & cauſa omnium bonorum. At prout comparatur ad bona rationalis creaturæ tantum, convenit ei notificatio illa, *lex æterna eſt ſumma ratio cui ſemper obtemperandum eſt*. Rationalis enim creatura per leges ordinanda eſt. Et porro lex temporalis fertur ab homine, & ſuper homines. Cum igitur homini conveniat ferre leges temporales, conſtat id eſſe præciſe reſpectu rationalium creaturarum, atque ita intelligendam eſſe Auguſtini notificationem; quorum intereſt juſtis legibus obtemperare.

S. Doctor partem tantum explicat Auguſtini notificationis, eamque recte dicit, in Deo reperiri; & ut adnotavimus ſupra *q.* 91. *art* 1. videtur loqui de lege æterna ut coincidit cum providentia divina. Nos hanc ad voluntatem pertinere putamus. At Alenſis totam complectitur diffinitionem idemque applicat ad legem temporalem, atque de hac loqui Auguſtinum.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, voluntatis noſtræ rectitudinem non ſemper fore attendendam ex conformitate ejus ad divinam voluntatem in ordine ad volitum, ſed in ordine ad ipſum volentem. Ut recta ergo ſit creata voluntas, oportet eam velle quod Deus vult eam velle, non vero quod ipſe vult Deus ſemper. De qua re actum 1. *p. q.* 19. *art.* 6. Dicimus ergo, ea deſcriptione explicari legem æternam per comparationem ad creaturam rationalem, ſecundum quod ipſa lex eſt principium ordinis rationalis creaturæ; Cæterum creatura hæc triplicem habet ordinem, nempe ad Deum, ad ſe, & ad proximum; priorem ordinem reſpiciens Auguſtin. dicit, *cui obtemperandum eſt*. Secundum autem tangens, ſubdit, *per quam mali miſeram, boni bonam vitam merentur*; quia homo ſibi meretur, vel demeretur pœnam, vel gloriam. Inquantum

tandem est principium ordinis ipsius ad proximum dicitur; *per quam illa, quæ temporalis est, recte fertur*. Ad ostendendum ergo, legem æternam esse universale principium ordinis rationalis creaturæ, tot ponuntur membra in præallegata descriptione.

Hoc verbo significatur hanc descriptionem non differre ab ea qua dicitur *lex æterna est Summa ratio &c.*

Ad secundum dicendum; Augustinus Confes. *lib. 2. cap.* 4. & 5. scribit, *Lex tua Domine lex legum, & lex tua tu, & tu ipsa lex*; quæ sunt intelligenda intransitive, & non transitive, scilicet lex omnipotentis artificis, de qua ait idem August. quod ipsa est summa veritas: Summa autem veritas ipse est Deus. Ratio autem procedit, ac si illud transitive, & per diversitatem diceretur. Diffinitur ergo ibi lex æterna per comparationem ad omnia bona, quæ ab arte prima derivantur, quæ est eorum causa. Sed quædam bona sunt ab ipsa immediate, quædam vero media humana operatione. Dicitur ergo lex *esse omnium artium*, ut intelligitur esse regula bonarum operationum rationalis creaturæ; & lex *omnipotentis artificis*, secundum quod est regula illorum bonorum, quæ immediate proficiscuntur a Creatore.

Alensis, *q. cit. m.* 4.

Ad tertium respondeo, dubitari non posse, quin proprie legis æternæ ratio ad essentiam Dei pertineat; ipsa enim est incommutabilis veritas, incommutabilisque natura; & nihilominus per appropriationem, penes diversos tamen actus, omnibus appropriatur personis. Exigit siquidem lex auctoritatem in ferente legem; & sic Patri appropriatur. Veritatem, quia lex non fertur sine recta ratione, qua sub intellecta appropriatur Filio; & bonitatem, quæ est in judiciis secundum legem, & ita appropriatur Spiritui Sancto.

ARTICULUS II.

Vtrum lex æterna sit omnibus nota.

Magist. Alensis 3. *p. q.* 26. *m.* 2. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 93. *art.* 2.

Videtur lex æterna non esse omnibus nota. Nam August. de vera Relig. scribit. *Est lex, secundum quam Deus judicat omnia, de qua nullus judicare potest*. Hæc autem lex æterna est; ergo nullus judicare potest de lege æterna. Cum igitur judicare de aliquo sit illud nosse, evidens est, nemini Dei legem æternam esse notam.

Præterea, August. 4. Confes. cap. 7. *Ignorabam*, inquit, *& non noveram justitiam veram interiorem, ex justissima lege Dei omnipotentis, qua formarentur regionum mores, cum ipsa ubique esset*: Hæc autem est lex æterna, quæ tamen Augustinum latebat; non est igitur omni animæ nota.

Contra, August. de vera Relig. cap. 30. *Menti nostræ talem legem videre concessum est*; ergo lex æterna est animæ rationali nota, ejusque notio sibi impressa. Et idem asserit 1. *de lib. arb. cap.* 6.

Exact. d. q. 10. ubi habes, circa præsens quæsitum eadem docere S. Thomam & Scotum, qua nempe ratione cognoscatur a nobis lex æterna, & qualiter sit omnibus impressa.

Respondeo, Secundum August. *de vera Religione cap.* 31. *æternam legem mundis animis fas est cognoscere, judicare non est fas.* Illud autem interest inter nosse, & judicare, quod ad cognoscendum satis est, ut videamus aliquid ita esse; ad judicandum vero aliquid addimus, ut videamus ita posse esse, vel aliter: velut cum dicimus, ita debebit esse, vel debuit, ut in suis operibus artifices faciunt. Judicare igitur de lege æterna nullus potest, quia judicans semper est superior judicato, sed videre, seu cognoscere eam, cuilibet animæ impressum est; sed non ejus judicium.

Ad primum argumentum patet ex dictis.

Ad secundum dicendum, Damascenus lib. 1. Fidei ortod. cap. 1. & 3. scribit, *cognitio existendi Deum nobis naturaliter inserta est, sed tamen intantum invaluit perniciosa hominum malitia, & deduxit in baratrum, ut dicerent non esse Deum*. Sicut ergo habitum cognoscendi Deum impressus est animæ naturaliter, tamen anima actu potest Deum ignorare, cum ipsa avertit se ab habitu illo, & per sui malitiam ad exteriora convertitur: sic lex æterna inest omni animæ secundum habitum, sed tamen per malitiam nostram quandoque ab ipsa avertimur, & convertimur ad exteriora mala, adeout ipsam ignoremus quoad actum; & hoc intelligit August. cum ait, *Ignorabam &c.* Nam quicumque converteret se ad illum habitum cognitionis legis æternæ, semper eam cognosceret; nam quod aliquando ignoret eam, evenit ex aversione ab illa.

ARTICVLVS III.

Vtrum omnis lex a lege æterna derivetur.

Mag. Alensis 3. *p. q.* 26. *m.* 7. *ab art.* 1. *& seqq. S. Thom.* 1. 2. *q.* 93. *art.* 3.

Videntur non omnes leges a Dei æterna lege derivari. Etenim a Dei justissima rectissimaque voluntate nihil iniquum potest procedere, & in alios transfundi. Sed contingit inveniri inter homines leges iniquas, dicente Isaia, 10. *Væ qui condunt leges iniquas*; ergo fieri non potest, ut ejusmodi leges deriventur a Deo.

Præterea. Legis fomitis & carnis principium esse non potest lex æterna; ergo non quæcumque lex ab illa descendit Probatio assumpti: Rom. 7. *Video legem in membris meis captivantem me in lege peccati.* Vbi Glossa, *Hæc*, inquit, *lex mala, qua quisque carnali consuetudine implicatus astringitur*; ergo ejusmodi lex non procedit de lege æterna Dei.

Præterea idem probatur de legibus humanis. Nam leges per homines latæ impunita relinquunt, quæ ad præscriptum legis æternæ sunt punienda peccata; ergo talis lex injusta reputanda est, nec procedere subinde a lege æterna. Assumptum docet August. 1. de lib. arb. cap. 5. *Lex illa*, inquiens, *quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit. quæ per divinam providentiam vindicantur*; hæc igitur lex non derivatur a rectissima ratione Dei.

Præterea arguitur idem de lege naturali. Nam derivatio legum a lege æterna, est per rationem apprehendentem legem æternam: sed soli creaturæ rationali concessum est videre legem æternam; ergo lex naturalis, præcise ut est in creatura rationali, a lege æterna derivatur; quatenus ergo cæteræ ab homine constant propria natura, non habent legem a Dei lege derivatam.

Contra August. 1. de lib. arb. cap. 5. *Nihil est justum, atque legitimum, nisi quod homines sibi ex lege æterna derivaverunt*. Nam sicut omnis bonitas, est de æterna bonitate Dei, & omnis veritas a prima veritate derivatur; ergo similiter & leges omnes primæ, vel eternæ legis

sunt

ſunt participationes quædam; atque ita omnes ab illa derivantur.

Reſpondeo dicendum, revera legem omnem in creaturis repertam eſſe participationem quandam legis æternæ. Declaratio: Etenim, ut expoſitum eſt *art.* 1. Lex æterna eſt ſumma ratio in Deo exiſtens, cui obtemperandum eſt. Lex igitur æterna dicit artem divinam, & ſapientiam, inquantum ordinat creaturam, ejuſque motus omnes quo reſpiciens Auguſt. 1. *de lib. arb. cap.* 6. dicit, *Lex æterna eſt, qua juſtum eſt, ut omnia ſint ordinatiſſima*. Cum itaque ordo ſecundum legem in omni creatura ab lege æterna dimanet, ſimiliter & quæcunque lex ab eadem ſit oportet. Verum ordo in creaturis duplex eſt: Nam quædam creaturarum ſunt dominæ ſuorum actuum; eæque ſunt rationales & intellectuales creaturæ. Aliæ non ſunt dominæ ſuorum actuum, ut ceteræ omnes a prædictis. Ordinat ergo lex æterna ordine neceſſario actum irrationalis creaturæ; ſed rationales & intellectuales ordine hoc neceſſario non afficiuntur, ſed magis ſuo ipſorum relinquuntur arbitrio; ac proinde oportuit alias eſſe conditas leges, & regulas per homines, quibus rationales creaturæ dirigantur in actibus ſuis, quibus in legibus humanis nihil juſtum, legitimumque reperitur (ut ait Auguſt. allegatus *ad oppoſitum*) niſi quod homines ſibi ex æterna lege derivaverunt.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, legis æternæ eſſe præcipere, & permittere. Homines autem condere leges iniquas, ad Dei pertinet permiſſionem. Ipſe enim, etſi mali cauſa eſſe non poſſit, valet tamen per pœnas ordinare; qui ordo a lege æterna eſt, tametſi inde non procedant leges iniquæ, nec mala ullo modo per ipſam præcipiantur, ſed ſolum permittantur.

Ad ſecundum reſpondeo, in lege fomitis & carnis, duo conſiderari debere, nempe fœditatem & inordinationem; & rationem pœnæ, quæ ipſi eſt adiuncta inordinationi. Primum non eſt a Deo, ſed de peccato procedit. At pœna, & moleſtia illa eſt a lege æterna, ſecundum quam juſte ordinatum eſt, ut qui non obedierit ſuo Superiori, ei non ſerviat ſuum inferius; qualis eſt pars ſenſitiva, reſpectu rationalis.

Videndus art. 2. q. præced. 6. *Ad ſecundum*.

Ad tertium reſpondet Auguſt. *loc. cit.* in hæc verba. *Videtur mihi legem iſtam, quæ populo regendo ſcribitur, recte iſta permittere, & per divinam providentiam vindicari, ita enim vindicanda ſibi hæc lex populi aſſumit, quæ ſatis ſint conciliandæ paci hominibus impunitis, & quanta poſſunt per hominem regi*. Quibus ſignificat, per legem temporalem non puniri niſi mala, quæ ſunt contraria fini ſuo, qui eſt conciliatio pacis inter homines. Quare non aſſumit ſibi ulciſci mala contraria paci hominum ad Deum, ut fornicationem, odia occulta, & hujuſmodi; ſed legi eternæ punienda relinquit. Quia ergo ad legem humanam non pertinet hæc mala ordinare per pœnas, non eſt ei imputandum quod relinquat impunita.

Ad quartum reſpondeo, dictum Auguſtini eſſe intelligendum de lege temporali, in qua profecto nihil juſtum, & legitimum ſcribi poteſt, quod a lege æterna acceptum non ſit, & derivatum. Non recte igitur legi naturali applicatur, quæ lex eſt in nobis ſine noſtra cooperatione, ſed ex Deo imprimente. Imprimit enim creator vim naturalem ordinis in omni rationali, & irrationali creatura. Sed ad legem temporalem, ut ſit in nobis, nos cooperari oportet: hæc autem cooperatio eſt per rationem apprehendentem. Lex propterea æterna non eſt ſecundum apprehenſionem ejus reſpectu legis naturalis, ſed in ordine ad legem temporalem.

ARTICULUS IV.

Utrum neceſſaria, & æterna ſubiiciantur legi æternæ.

Mag. Alenſis 3. *p. q.* 26. *m.* 8. *art.* 1. & 2. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 93. *art.* 4.

Videntur, neceſſaria, & æterna ſubiici legi æternæ. Etenim Dei voluntas conſequitur juſtitiæ rationem, eſtque ad bona tantum, & ordinata, licet ſcientia ſua ſit bonorum & malorum. Sed quidquid ſequitur rationem juſtitiæ, eſt ſub lege æterna; quia lex æterna ſumma ratio nuncupatur, & eſt ipſa ratio juſtitię; ergo voluntas Dei, eſt ſub lege ęterna, ergo ſubiicitur ei.

Prӕterea. Vbicumque invenitur ratio ſubjectionis, ibi eſt ſubjectio ſecundum legem aliquam. In Filio Dei eſt ratio ſubjectionis ad Patrem; ergo ſubiicitur illi ſecundum legem æternam. Minor oſtenditur ex Hilario *libro de ſynodis* dicente, *Non exæquamus, vel comparamus Filium Patri; ſed ſubjectum intelligimus ſecundum divinam naturam*; eſt ergo ſubjectus ſecundum jus legis æternæ.

Præterea, Lib. cit. loquens Hilarius de Filio Dei, hæc habet: *Si quis unum Deum, Chriſtum autem ante omnia ſæcula Filium Dei obſequutum Patri in creatione omnium, non confitetur, anathema ſit*; *ſed* verbum *obſequii* ſubjectionem importat; non niſi autem ſecundum legem æternam.

Contra, Auguſtinus lib. 83. qq. q. 28. *qui quærit cauſam voluntatis divinæ quærit majus voluntate divina. Sed hoc eſt impoſſibile invenire*; ergo *ipſius non eſt aliqua cauſa nec ratio*. Cum igitur lex ſit ratio ejus, quod eſt illi ſubjectum; non eſt ulla lex voluntatis divinæ, nec poteſt eſſe legi ſubjecta.

Reſpondeo dicendum, voluntatem divinam minime ſubjectam eſſe legi ęternę. Etenim divina voluntas eſt ipſa lex eterna: nihil autem ſibi ipſi ſubjectum intelligitur. Veruntamen etſi voluntas, & lex ęterna ſint eadem res ſecundum eſſentiam, differunt tamen ratione intelligentię. Voluntas enim actum reſpicit: at legis eſt actum ordinare. Reſpicit itaque voluntas bonum inquantum acceptat quod bonum eſt; & eadem voluntas dicitur lex, prout ordinat quod bonum eſt.

Dei voluntatem legemque æternam differre ratione tantum.

Doctor 4. *diſt.* 46. *q.* 1. vult., juſtitiæ ratione, re, & ratione idem eſſe, ac voluntatem divinam. de quo actũ 1. p. q. 21.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo; ſecundum rationem intelligentię utique Dei voluntatem conſequi oſtenſum per intellectum ordinem juſtitiæ, & rationem. Nam recte ſequitur Deus vult hoc; ergo id habet rationem. Sed interim ratio illa nihil eſt aliud ſecundum rem, quam ipſa Dei voluntas.

Ad ſecundum dicendum, nomine *ſubjectionis* aliquando importatur imperfectio, ut dicitur de materia reſpectu formę. Aliquando pręfefert dignitatem ejus, quod ſubiicitur in ordine ad id, quod in ipſo recipitur, & ſic dicitur de ſubſtantia reſpectu accidentium, quę ipſi innituntur. Aliquando etiam ſonat inęquale, ſicque dicitur naturę virtus eſſe ſubjectum naturę, virtus autem naturę æqualis eſt naturę, cujus eſt. Et

pri-

primo modo importat subjectio habitudinem informati ad informantem. Secundo modo importat habitudinem respectu ejus, quod est in subjecto. Tertio modo prefefert habitudinem, quæ attenditur in hoc, quod dico *esse ab alio*, sicut virtus est a natura, eaque est habitudo originis; & hac ratione se habet *subjectio* Filii ad Patrem, importat enim habitudinem equalitatis, non indignitatis, vel inferioritatis. Vnde exponendum est dictum Hilarii; *Non exæquamus &c.* Idest non dicimus Filium æqualem Patri sic, ut dicamus, Filium esse non ex alio, sicut Patrem, quia Filius a Patre est. Unde infra scribit *Non enim Filius pluit ex se, sed a Domino.* Atque eodem modo est intelligenda authoritas, quæ subiicitur, & dicitur, *Filium esse, obsequutum Patri in creatione*. Verbum quippe *obsequendi*, non notat minoritatem, vel diminutionem potentiæ in Filio, sed subauctoritatem, quia in Patre est prima authoritas. Quare ex his non sequitur, Filium esse legi æternæ subjectum, sed magis ipsum esse legem æternam; quia lex dicit jus, & ex aliqua prima authoritate: ipse autem Filius est idipsum jus, & ratio quæ est ex Patre.

ARTICULUS V.

Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ.

ARTICULUS VI.

Utrum omnes res humanæ subiiciantur legi æternæ.

Mag. Alensis 3. p. q. 26. m. 8. art 3. & seqq. S. Thom. 1. 2. q. 93. art. 5. & 6.

Videntur naturalia contingentia, & irrationabilia non subiici legi æternæ. Etenim lex æterna est, qua *mali miseram, boni bonam vitam merentur*; sed naturalium rerum, & irrationabilium, sunt involuntarii actus; ac proinde nec præmio nec pœna digni; ergo legi æternæ non sunt subjecti.

Præterea Rom. 8. *Sapientia carnis inimica est Deo, legi enim Dei non est subjecta.* Nam homo (*secundum Glos.*) dum in vitiis versatur, non potest subiici legi Dei, sicut claudicatio subiici non potest rectę ambulationi; Hæc potissimum ad reprobos pertinent; ergo ipsi reprobi non subduntur legi æternæ.

Præterea, Nec justos subjectos esse legi æternæ, videtur asserere Apostolus 1. Thimoth. cap. 1. *Justo*, inquiens, *non est lex posita, sed injustis, & non subditis.* Ubi Glossa *posita* inquit, idest *imposita ut supra illum sit, & ei dominetur; in illo enim potius est, & cum ipso, quam sub ipso, quia amicus justitiæ est.* Justus igitur, cum sit amator justitiæ, non est fine lege æterna, sed cum ipsa.

Præterea, Idipsum probatur de Beatis, quod legi æternæ non subdantur. Nam ex August. 1. de lib. arb. cap. 6. *Lex æterna est, qua mali miseram, boni bonam vitam merentur*; per legem ergo est mereri; sed in beatitudine non est tempus merendi, ergo nec ordinandi sub lege.

Contra, Augustinus 19. de Civit. cap. 22. *Nullo modo aliquid legibus Summi Creatoris ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.* Quidquid ergo est in rerum universitate, cadit sub ordine legis æternæ.

Respondeo dicendum, rerum universitatem, & quamlibet partem ejus legi æternæ esse subjectam. Et per partes declaratur. Nam naturalia, & irrationabilia divinæ legi subduntur quatenus aguntur instinctu eis indito, sic enim Dei legibus obtemperant, & ex eo illi subduntur. Unde Anselmus, Cur Deus homo, lib. 1. c. 15. *Unaquæque creatura*, inquit, *cum sibi præceptum ordinem naturaliter, aut rationaliter servat, Deo obedire dicitur: maxime rationalis, cui datum est intelligere quid debeat.*

De malis autem, & reprobis hominibus, idipsum declaratur ex August. lib. de cathechizandis rudibus, *Novit Deus ordinare deserentes se animas & ex earum justa miseria partes inferiores creaturæ suæ convenientissimis, & congruentissimis legibus admirandæ dispensationis ornare.* Mali igitur, & reprobi subijciuntur ordini, & dispositioni legis divinæ; quam dispensationem divinæ providentiæ describens Boethius 4. de Consol. Prosa 6. *Ordo*, inquit, *cuncta complectitur, ut si quis ab assignato ordine recesserit, in alium relabatur. Ipsa enim lex æterna sicut circulus est, qui enim fugit unam partem, appropinquat alteri*; & ita licet mali ab ea *recesserint quantum* ad *præceptionem, sunt tamen sub ea quantum* ad *punitionem*.

De justis autem dicit August. 1. de lib. arbitr. *Justos sub lege æterna agere existimo.* Sed intelligendum, quod *esse sub lege*, potest dupliciter accipi. Vno modo, ut dicit necessitatem coactionis, alio modo quatenus importat voluntatem obediendi. Quemadmodum intelligitur, aliter esse Filius sub Patre, aliter Servus. Hic enim est sub illo necessitate timoris coactus: at filius voluntate obediendi: & hac ratione justi dicuntur esse sub lege, non necessitate coactionis. Vnde de justo scribitur Psal. 1. *In lege Domini voluntas ejus*; ubi Glos. *Aliud est*, inquit, *in lege esse, aliud sub lege: qui in lege est, secundum legem agit, voluntarie obediens legi; qui autem sub lege est, secundum legem agit necessitatis timore coactus*,

At Beati subiiciuntur legi æternæ, secundum quod de hac lege scribit Aug. 1. de lib arb. cap. 6. *lex æterna est*, inquiens, *cui semper obtemperandum est.* Manet itaque ipsa lex in patria, cui se semper conformando Beati, sub ipsa esse dicuntur, perpetuo divinæ voluntati obtemperantes.

Ad argumenta. Ad primum dicendum est, qua ratione naturalia quæque, & irrationabilia legi æternæ subjecta esse dicantur. Non enim illi subduntur, ut rationabilia per voluntatem, actus suos ejus legis dictaminibus conformantia; sed propterea quod obediant ordini eis a Creatore omnium præfixo.

Ad secundum respondeo ex Anselmo 1. *cit. Cur Deus homo*; ubi facit talem comparationem. Sicut ea, quæ cœli ambitu continentur, non esse sub cœlo, aut elongari a Cœlo nullatenus possunt, nec fugere cœlum nisi appropinquando; ita quamvis homo vel Angelus divinæ voluntatis ordinationi subjacere nolit, tamen eam fugere non valet; quia si vult fugere, de voluntate præcipiente, incidit in voluntatem punientem.

Ad tertium, & quartum patet ex dictis in *solutione*.

QUÆ-

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI

IN SEX ARTICVLOS DIVISA.

Deinde conſiderandum eſt de lege naturali.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR SEX.

I. Quid ſit lex naturalis.
II. Quæ ſint præcepta legis naturalis.
III. Vtrum omnes actus virtutum ſint de lege naturæ.
IV. Vtrum lex naturalis ſit una apud omnes.
V. Vtrum ſit mutabilis.
VI. Vtrum poſſit a mente hominis deleri.

ARTICVLVS I.

Vtrum lex naturalis ſit habitus.

Mag. Scotus locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. q. 94. art. 1.

VIDETUR lex naturalis eſſe quidam habitus. Nam ex dictis ſupra *q.* 91. *art.* 2. Lex naturalis complectitur prima principia practica, & concluſiones ex eis evidenter deductas ut honeſtum eſſe ſequendum, inhoneſtum fugiendum; adeoque temperate vivere oportere, & ab intemperantia cavendum; quæ ſunt illata evidenter, & neceſſario ex principiis. Eſt autem habitus principiorum de operabilibus nobis inditus, qui Synderefis appellatur, & nunquam extinguitur; ergo lex naturalis in habitu quodam eſt ſtatuenda.

Præterea 2. *Ethic: cap.* 5. Tria ſunt in anima noſtra, ſcilicet potentia, habitus, & paſſio. Lex autem naturalis non eſt aliqua potentiarum animæ, nec paſſio ulla, ut patet; imo ipſa de ſe rectum honeſtumque ſpectans, omnem ab anima intendit excludere paſſionem; igitur habitus quidam ſit oportet.

Præterea, Vitium omne, & malitia ſunt contra naturam, ex dictis ſupra *q.* 71. *art.* 2. eſſe autem non poſſunt contraria naturæ rationali, niſi pariter diſſentanea ſint legi naturali; cum ergo natura ſit actus primus cum ipſa coincidens lex naturalis, ſtatui nequit in actu, ſed in habitu.

1. diſt. 3. t. 7. 2. diſt. 39. §. Ad primum argumentum.

Contra, *Habitu utimur cum volumus* 2. Ethic. c. 5. ſed nobis nolentibus lex naturalis remurmurat male factis, ideſt improbat, redarguitque, quæ geruntur contra præſcriptum ipſius; ergo potius eſt ſtatuenda in actu, quam in habitu. (a)

Reſpondeo ſupponendo legis rationem ad voluntatem pertinere, adeo ut ſolius voluntatis imperantis ſit prævia ratione leges ferre, atque ſubjectos ad illas obſervandas obligare. Hoc inquam ſuppoſito, manifeſtum eſt, legem naturalem vim legis adſtringentis, & ligantis habentem, neceſſario implicare actum voluntatis divinæ, a qua & condita eſt natura. Veruntamen regulæ de agibilibus ab ipſa latæ ſunt prævio judicio divini intellectus; qui ut ſimplici omnium poſſibilium contuitu dedit eis primum *eſſe* intelligibile & poſſibile, ita judicium tulit de omnium convenientia, & diſſonantia inter ſe, tam in ſpeculabilibus, quam in operabilibus, quia ab ultimo fine accipiuntur omnia principia, ſeu practica, ſeu ſpeculativa; & tali porro divini intellectus judicio ſtat, & conflatur lex æterna, uti diximus *art.* 4. *q.* 19. Cum autem natura rationalis ſit quædam participatio lucis increatæ; & ipſa pariter ſuo modo in terminis apprehenſis cernit convenientiam, & diſconvenientiam immutabilem eorundem, dante eis perpetuitatem & immutabilitatem actu divini intellectus judicantis ita eſſe, & judicari ab omnibus debere. Intellectus quippe Dei eſt menſura totius naturę, ut aliter ſe habere non poſſit, niſi ut accepit a ſua menſura dante ei *eſſe* primum intelligibile, & poſſibile; eſto terminis in *eſſe* tali poſitis ex ſe ipſis formaliter ſint conſoni aut diſſoni. Quemadmodum igitur judicium divini intel-

1. diſt. 3. q. 4. & diſt. 43.

Quodlib. q. 18. n. 3.

(*a*) Mag. Alenſis 3. *p. q.* 27. *m.* 2. *art.* 1. vult., legem naturalé eſſe habitum, non rationis, nec voluntatis, ſed facultatis. Supponit enim, hominem referre imaginem Trinitatis, in eo quod per facultatem intelligitur imago ſummæ potentiæ, per rationem imago ſummæ ſapientiæ, & per voluntatem habetur imago bonitatis. Quare virtus eſt habitus voluntatis, ars vero, & ſcientia perficiunt rationem, ut habitus ejus; at lex naturalis, inquit, eſt habitus facultatis; Nam lex dicitur quia ligat; & arctat. Ratio autem proprie non arctatur, quia eſt reſpectu bonorum & malorum. Item nec voluntatem arctat; ergo ſolum eſt arctatio in libero arbitrio, reſpectu facultatis. Atque ita per ſe, & proprie eſt habi[illegible] ; per accidens autem ſe extendit ad alias vires [illegible] in ſumma. S. Bonaventura 2. *diſt.* 39 *art.* 2. *q.* [illegible] *ultimum* Lex naturalis, inquit dupliciter poteſt accipi. Uno modo prout dicit habitum in anima & ſic quia per legem naturalem inſtruimur, & recte ordinamur, dicit habitum, qui comprehendit affectum & intellectum. & ita comprehendit Syndereſim & Conſcientiam. Alio modo lex naturalis vocatur collectio præceptorum juris naturalis, & ſic nominat objectum ſyndereſis, & conſcientiæ. Nam conſcientia dictat & ſyndereſis appetit, vel refugit: hoc tamen ultimo modo accipitur magis proprie. Itaque Syndereſis dicit potentiam affectivam; Conſcientia vero dicit habitum intellectus practici; lex vero naturalis dicit objectum utriuſque. Hæc S. Doctor. Ex quibus patet, plurimum diſtare ab opinione Alenſis. Mag. Scotus aliter docet de Syndereſi & conſcientia, de qua re actum *p.* 1. *q.* 79. *art.* 12. & 13. S. Thomæ ſententia *hic* juxta expoſitionem Thomiſt. *Cajet. Vaſqueſii. Suarez. lib. 2. de. legibus. cap.* 5. eſt, legem naturalem proprie ſignificare actum, ſeu judicium rationis, alio modo eſſe habitum, quatenus ipſa principia naturalia habitualiter manent in mente; quare putamus in hoc quæſito vix diſcordare Scotum a S. Doctore. Nam eodem ſpectare videntur; & fortaſſis eſt quæſtio de modo loquendi, ut monent Suarez *loco. cit. n.* 14. & Poncius in *Comm. ad. diſt.* 37. 3. *n.* 41. ubi varias, ut videtur, auctorum ſententias, cum pem re ipſa ſenſum præſeferre oſtendit.

intellectus voluntatis arbitrium precedens constituit legem ęternam immutabilem, & primam operabilium mensuram; qua judicatur, & discernitur de convenientia, & disconvenientia omnium, & indicatur quid opus sit, ut quę geruntur, dicantur convenientia, vel dissona primę ipsorum mensuræ. Ita quatenus lex ista intelligitur derivata, atque indita creaturę rationali, pręcise indicare potest, utrum quę fiunt sint consentanea, vel disconvenientia naturę illi, quę est participatio lucis increatę. Verum tali in indicio & ostensione, non apperet vis ulla ligandi; quia est quędam illuminatio necessaria, & immutabilis, in cujus lumine cernitur quidem aliqualis ratio honesti, & inhonesti per comparationem ad se ipsam, inclinantem semper ad id, quod melius est, magisque suę perfectioni consonum, sed interim videre non potest, se obligatam esse ad sequendum talem instinctum. Necessario igitur superaddendę erant regulę, quibus hęc eadem natura adstringeretur ad sectanda suę dictamina naturę. Itaque lex naturalis, vel potius naturę, prout est quodam indicium, in quo non relucet vis obligandi non est habitus, sed actus rationis judicantis, convenientiam, & disconvenientiam terminorum ita se habere interse, & ad ipsum. At lex ista naturalis complete & perfecte habens naturam legis ligantis, includit pręterea actum voluntatis jubentis, a nobis esse representanda quęcumque indicantur, & dictantur a recta ratione; & huc tendunt divina mandata de dilectione Dei, & proximi: etsi non omnia sint principia, & conclusiones exinde evidenter deductę: nihilominus lex divina positiva tradita in sacra scriptura videtur esse, quasi quędam explicatio legis naturę, quę secundum Apostolum ad Rom. 2. *scripta est in cordibus nostris*. Quas explicationes, & regulas necessario servandas, pertinere ad actum voluntatis divinę, manifestum est.

Videndus Richard. 3. dist. 37. art. 1. q. 1.

Prologi. q. 2. §. De quinto.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, revera legem naturalem proprie dictam constare principiis practicis, & conclusionibus inde evidenter illatis; ea autem omnia vim legis ligantis non habere, nisi accesserit actus voluntatis jubentis fieri, sicut natura rationalis dictat, est proinde non habitu, sed in actu voluntatis statuenda, vel in actu rationis, ut pręcise indicar facienda, & vitanda. Etsi autem Synderesis habitus sit principiorum; hęc tamen non est lex naturalis, nec lex naturę rationalis. Sed de utriusque instinctu, & lumine intellectus judicat in casu contra naturę suę inclinationem, prava opera fecisse, & contra divinum mandatum ligans ad operandum, juxta lumen sibi inditum, magisque declaratum per doctrinam revelatam.

1. p. q. 79. art. 12.

Ad secundum, dicimus, quoniam ultra habitum, & passionem, est præterea in anima actus de potentia procedens, non oportet legem naturalem statuere in habitu, eo quod potentia vel passio non sit; est enim actus intellectus judicans de convenientia, & disconvenientia operabilium ad naturam rationalem. Ut vero ligat, obstringitque ad illa servanda, quæ recta ratio dictat, includit actum, vel imperium voluntatis.

1. dist. 7. §. Ad quartum principale. Vbi Lychetus.

Ad tertium patet ex dictis *citata quæst. art.* 2. qua ratione vitium omne sit contra naturam. Est quippe contra affectionem justitiæ, qua inclinamur ad virtutem, & honestatem; etsi consonum sit affectioni commodi, qua faciles promptique sumus ad condelectandum appetitui sensitivo, viribusque ejus concupiscibilis, & irascibilis. Est itaque vitium contra naturam, quia contra dictamen rectum naturæ rationalis. Estque contra inclinationem ejus naturalem, quia natura magis propendit, & inclinatur ad actum perfectum, quam imperfectum: actus autem perfecte circumstantionatus, & virtutis perfectior est actu debitis carente circumstantiis. Lex igitur naturalis jubens repræsentari actus recto naturæ dictamini consentaneos, non est habitus quidam, sed actus præcipientis nos exequi, quæ natura rationalis dictat, & esse facienda indicat; ut expositum est in solutione.

Augustinus de VeraReligion cap. 23.

ARTICVLVS II.

Vtrum lex naturalis contineat plura præcepta vel unum tantum.

Doctor 3. *dist.* 37. §. Ad quæstionem. 4. *dist.* 19. §. In ista quæst. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 94. *art.* 2. *De his Alensis* 3. *p. q.* 27. *m.* 4. *art.* 1.

Respondeo, materiam omnem circa quam lex naturalis versatur recte ad tria capita reduci. Primo enim & strictissime ad hanc legem pertinent prima principia practica ex ipsorum apprehensione terminorum omnibus nota. Quia enim de naturæ instinctu bonum omnia appetunt, mox boni, & convenientis ratione intellectui apparente, actuum, perspectum, persuasumque sibi est, bonum esse appetendum atque amandum, malum & disconveniens fugiendum ac declinandum. Cum item omnibus insita sit notio Dei, primi principii, ac infiniti boni; illico intellectus hoc apprehendens, judicat esse maxime, & præ omnibus Deum diligendum. Rursus ad bonum, & perfectum est natura rationalis inclinata, & talis est omnis operatio honesta, apprime quippe convenit suæ naturali inclinationi, quæ est ad ea, quæ sibi sunt consentanea secundum justitiæ affectionem, videt ergo probatque omne honestum esse amandum, & prosequendum, inhonestum ergo, & turpe declinandum, sicque neminem esse injuria afficiendum. Nam ratio recta videt displiciturum id proximis, ut inferenti displiceret. Quare si in his principiis notis, quæ sunt dilectio Dei super omnia, & proximi, sicut nos diligi cupimus, stat universa lex, utique legis progressus in scripturis aliud esse non videtur, quam quædam explicatio legis naturæ impressa in cordibus nostris. Sed non quæcumque talis declaratio est primum principium practicum, aut conclusio deducta ex illo. Primum igitur gradum eorum, circa quæ lex naturalis versatur, tenent prima principia practica, ex eorum terminis cuique nota.

Pro his quæ hic retractat S. Doctor de *propositione per se nota* videsis *art.* 1. *q.* 2. 1. *p.*

Proxime his succedunt conclusiones evidenter, ac necessario de principiis primis illatæ, ac propterea secundum gradum tenent. Quemadmodum in speculabilibus principia sunt primo vera, & conclusiones ex eis deductæ sunt veræ non primo, sed veritate in eas a principiis derivata; ita in operabilibus prima bonitas est a fine ultimo derivata in prima principia practica, a quibus accipiunt conclusiones, exinde necessario sequentes; sicque statuitur secundus gradus vel ordo naturalium præceptorum, sive eorum, circa quæ lex naturalis versatur.

Quodlib. 18. n. 14.

Tertio denique succedunt ea, quæ nec principi-

Prologi q. 2. §. De quinto

cipia sunt operabilium ex terminis nota, nec conclusiones evidenter & necessario illatæ ex illis, sed sunt vera practica, consona principiis, & conclusionibus legis naturæ, adeout statim sit omnibus notum ejusmodi esse tali legi consentanea, esto ex illa non necessario sequantur; & ejusmodi est matrimonium, seu marem, & fœminam perpetuo vinculo mutuo obligari ad prolem suscipiendam, consonum admodum est legi naturali, etsi per necessariam deductionem id nequeat concludi. Item furtum non esse faciendum, uxori alterius non fore illudendum, mendaciis non esse utendum, & alia id genus, quibus conflatur secunda tabula legis divinæ, consona sunt quidem legi naturali, sed pertinere probatur ad hunc tertium gradum, de qua re infra explicatior sermo redibit.

4. dist. 26. q. Un. n. 7.

1. 2. q. 100. art. 1. & 8.

ARTICULUS III.

Vtrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

Doctor 2. *dist.* 7. in 4. principal. *in Report. ibidem q.* 1. *&* locis art. præcedenti *cit. S. Thom.* 1. 2. *q.* 94. *art.* 3.

RESpondeo, fatendum esse vitium contra naturam rationalem homini inesse. Scribit enim Damascenus lib. 2. cap. 30. *Neque enim vitium quicquam aliud est; quam boni secessio: quemadmodum caligo lucis abscessus. Ac proinde in statu naturæ consentaneo manentes, in virtute sumus: a statu autem naturali, hoc est a virtute deflectentes, in id, quod naturæ repugnat, labimur, atque in vitio sumus.* Qualiter autem intelligenda sit hæc Damasceni doctrina, dictum fuit supra *q.* 71. *art.* 2.

Nam arbitrandum non est, vitium opponi, & contrariari naturæ rationali, & intellectuali secundum se consideratæ; imo cum vitia, de passionibus concupiscibilis, & irascibilis procedere constet, ac natura plurimum sibi convenientibus oblectetur, magis incidere vitia probantur secundum naturam, ad proprium commodum impense inclinare, quam contra eam. Stat ergo hæc contrarietas in eo, quod vitium sit contra illum actum, qui natus est elici consentanee inclinationi naturæ rationalis. Ex quo fit, ut vitium sit naturæ contrarium contrarietate tantum virtuali, nempe quia opponitur effectui illius, qui effectus esset magis secundum naturam ejus: Cum enim naturalis inclinatio ipsius sit operari juxta dictamen rectæ rationis, profecto quicumque peccat, operatur contra naturalem inclinationem naturæ rationalis.

Vitia esse cōsona naturæ secundū affectiōem commodi, dissentanea vero quoad affectionem justitiæ.

Quoniam ergo natura magis inclinata est ad actum perfectum ponendum, quam ad imperfectum, quippe quæ illo perfectior evadat, & deterior fiat per imperfectum, actus quicumque virtutis illi congruentior est actu vitioso. Si itaque ad legem naturæ pertinere dicatur quicquid homo facere potest juxta naturalem sui inclinationem, quæ est ad operandum, unde magis perficiatur, idest juxta dictamina rectæ rationis; haud dubium omnium virtutum actus ad legem naturæ spectare dicendi sunt.

Naturam magis inclinari ad actū perfectum, quā ad imperfectum.

Quod si lex naturæ intelligatur, potissimum constare primis principiis practicis, & conclusionibus ex eis evidenter deductis; & denique etiam iis, quæ sunt & principiis ejusmodi, & conclusionibus consona; propterea quod hæc convenientia cum naturæ principiis, & conclusionibus eorum, omnibus viribus naturæ perspecta esse non potest, sed tantum per diligentem inquisitionem, vel per declarationem juris naturalis, per alias leges, seu divinas, seu humanas, ea sane pertinere non possunt ad legem naturæ. Sunt profecto actus virtutis, & virtuosi, cum ad præscriptum legis ponantur; sed ea non patent cuicumque secundum propriæ naturæ instinctum repræsentari.

ARTICVLVS IV.

Vtrum lex naturæ sit una apud omnes.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 94. *art.* 4.

VIdetur lex naturæ haud esse una apud omnes. Nam secundum Gratianum dist. 1. cap. *Humanum*. Quæcumque continentur in Sacra Scriptura veteris, vel novi Testamenti pertinent ad legem naturæ. Hoc autem manifeste omnibus non convenit. Nam plures sunt qui non credunt, nec amplectuntur doctrinam a Deo revelatam; ergo lex naturæ una non est apud omnes.

4. dist. 17. q. Unic. §. *In ista quæstione.*

Præterea, Quod secundum naturam est, justum sit oportet; alioquin obliquitas refundenda videretur in naturæ authorem. Atqui quod rectum est, & apparet alicui nationi, id injustum reputatur apud alias, ut notum est legenti Historias sæculares; ut de furto faciendo vel non faciendo, de habendo unam, vel plures uxores; & de aliis multis mores humanos concernentibus; ergo lex naturæ haud una dici potest apud omnes homines.

Plut. Cæsaris Comm. Valer. Max. Pausa. aliique passim.

Præterea, Ad quod homo secundum sui naturam inclinatur; illud spectat ad legem naturalem, sed diversæ, & etiam contrariæ sunt hominum inclinationes; ergo fieri non potest ut apud omnes una sit lex naturalis.

Contra, Dist. 1. canone 7. scribitur. *Jus naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturæ, non constitutione habetur; ut viri, & fœminæ conjunctio, liberorum successio, & educatio &c.* Est igitur lex naturæ una omnino apud omnes.

Respondeo, juxta dicta in *præcedentibus quæsitis*; illud est verum practicum de jure naturali, cujus veritas est nota ex terminis, & ejusmodi est principium cujus veritas statim apparet apprehendentibus terminos ejus, *ut bonum amandum, malum fugiendum*; & insuper conclusiones evidenter deductæ ex eis; ut si bonum est amandum, igitur & Deus totis viribus diligendus, cum sit infinite bonus.

4. dist. 17. §. *In ista quæstione* 3. dist. 37. Et 4. *dist.* 26. 33. & alibi.

Quæ naturæ lex sit apud omnes gentes invariabilis, quænam variabilis.

Amplius, quædam dicuntur spectare & esse de lege naturæ, eoquod sint multum consona illi legi; esto non sint necessariæ sequelæ practicorum principiorum, quæ ex terminis nota sunt intellectui cuicumque terminos illorum concipienti. Itaque loquendo de lege naturę ut ipsa complectitur prima principia operabilium, & conclusiones inde necessario deductas, oportet unam omnino esse & invariabilem & perpetuam apud omnes reperiri. Cum enim ratio nostra sit quędam participatio lucis increatæ, quæcumque illa judicavit seu in genere speculabilium, seu in linea operabilium (ab ultimo siquidem fine, primaque veritate eccipiuntur omnia principia tum speculabilia, tum practica) ita se habere, &

Legem naturalem unam esse apud omnes.

& esse ex ratione formali extremorum, queis ipsa dedit primum *esse* intelligibile & possibile, ita necessario intellectum participantem lucis illius, judicare & approbare oportet; ergo primorum principiorum de operabilibus connexiones, & necessitas conclusionum ex ipsis deductarum, omni intellectui concipienti terminos, est una eademque apud omnes, qui facti sunt participes rationis, ac proinde in eos derivata est pro modulo ipsorum lux increata.

Veruntamen, quoad ea, quę eatenus dicuntur spectare ad legem naturę, quatenus principiis primis operabilium; & conclusionibus in eis inclusis sunt consona, dispar est ratio. Alię siquidem, atque aliç possunt esse persuasiones & consuetudines inde inductę apud diversas nationes; quę etiam mutabiles sunt pro temporum diversitate aliisque causis extrinsecis ad probiora sequenda consilia, aut secus inducentibus. Nam quamvis consonum sit legi naturali propriissime acceptę, virum & fœminam vinculo indissolubili illigari ad prolem suscipiendam, debiteque educandam; attamen id perinde non est omnibus gentibus sic notum ut contrarium eis persuaderi non potuerit. Quare multitudinem uxorum alii probant veluti magis quid consonum naturæ institutis, satagentis multiplicare genus humanum; alii vero putant ad publicum commodum pertinere, uxorem sterilem dimittere, ac fœcundam superinducere. Pariter de rerum divisione & ita de multis aliis, quę tantum sunt consona legi naturæ omnibus notæ. De his igitur dicendum est, legem naturæ aliam atque aliam esse apud nationes diversas; quia aliæ, & contrariæ subinde possunt esse apud ipsos persuasiones.

Ad argumenta. Ad primum concedo, non omnia quæ continentur in Scriptura divina esse de jure naturæ; quia nec illa omnia sunt principia practica nota ex terminis, nec conclusiones practicæ demonstratæ ex eis: nec vera evidenter consona talibus principiis, & conclusionibus; exponendus est ergo Gratianus, quod extenderit *Jus naturale*, ad jus positivum ab Authore naturæ traditum, ut distinguitur contra alia jura positiva lata per eos, qui naturæ conditores non extiterunt. Quoniam ergo complura ex his quæ continentur in Sacra Scriptura non sunt nota ex terminis, nec demonstrabilia ex talibus notis, ut aptatur eis nomen legis naturalis, concedendum est, ejusmodi non esse eadem apud omnes; & tales sunt cæremoniæ Judeorum pro tempore illius legis; & Christianorum pro tempore legis nostræ. Nec enim est evidenter notum ex terminis, nec demonstratum ex eis, nec perspicuum illis consonum, Deum esse colendum in immolationibus bestiarum veteris legis, idque pro quocumque tempore; nec in cęremoniis, & ritibus Sacramentorum legis nostrę; licet hęc & illa ita sint consona legi naturę, ut non repugnent.

Qua ratione Gratianus dixerit esse de jure naturæ quæ in sacra continentur scriptura.

Ad secundum respondeo, quod justum est atque ejus convenientia ad rationem nota est ex terminis, vel inde evidenter demonstrata, concedendum est id per se pertinere ad legem naturalem, nec aliter persuaderi posse cuicumque habenti usum rationis. At si sermo fiat de aliis, ad quę extenditur *Jus naturale*, eoquod non repugnent iis, quę stricte sunt de lege naturę: aut per multas ratiocinationes exinde deduci queant, de his, inquam, non oportet unam eamdemque esse apud omnes existimationem; quia secundum diversas nationum dispositiones, alia atque alia opinio concipi potest de illis. Vnde apud Spartiatas laudi deputabatur furtum callide & clanculum facere; spectantes nimirum audaciam, & sagacitatem eorum, qui furabantur, quasi utiles Reipublicę futuros. Revera autem contrarium apprime congruit principiis naturaliter notis, quale est illud, quod *loco cit.* allegat Gratianus, *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis. Matthæi 7.* Idem dicendum de una vel pluribus uxoribus habendis. Etsi enim non necessario sequatur ex notis lumine naturæ, est tamen verum evidenter consonum principiis practicis, & conclusionibus exinde deductis, marem, & fœminam unam perpetuo obligari ad finem procreandi prolem, debitę educandam.

4. dist. 26. n. 7.

Ad tertium dicendum, Illud propter quod laudatur homo in operando, non est statuendum in eo, quod est sibi commune cum brutis; habet autem commune cum brutis appetitum sensitivum, qui pro diversitate complexionum, & validitate passionum diversimode inclinatur, nempe ad objecta concupiscibilis, & irascibilis; & cum intellectivus appetitus sit ei unitus, subinde varie inclinatur, vel aptus est inclinari, & flecti ad diversa vitia. Veruntamen hæ inclinationes sensitivi appetitus non spectant ad propriam hominis formam, qua secundum essentiam differt a brutis. Illa igitur est ratio; cujus est operari secundum legem naturalem sibi notam, & cuicumque ipsa ratione, ejusque inclinatione uti volenti; & cum hæc ratio sit una per participationem in omnibus hominibus unius lucis increatæ, una eademque erit apud omnes lex naturæ; quod erat declarandum.

3. dist. 33. §. Secunda ratio.

ARTICVLVS V.

Utrum lex naturæ mutari possit.

Doctor 3. *dist.* 37. *q. un. S. Thom.* 1. 2. *q.* 94. *art.* 5.

Videtur lex naturæ mutationem subire posse. Nam contra legem naturalem est occisio hominis innocentis, similiter & scortari, & furari. Atqui hæc inveniuntur fuisse mutata a Deo præcipiente Abrahamo, ut interficeret filium suum Isaacum *Gen.* 22. & jubente Hebreos exituros de Egypto asportare pretiosa quæque illorum. *Exodi* 11. & 12. Et denique mandante Oseæ, ut faceret sibi filios ex fornicatione, *Oseæ* 1. Igitur lex naturæ aliquando mutata fuit, & subinde mutari potest.

Præterea, Secundum Isidorum 4. etymol. cap. 4. *Communis omnium possessio, & una libertas, est de jure naturali* Sed hæc per humanas leges jam mutationem passa inveniuntur, superinducta rerum divisione, & dominiorum diversitate, ac pluribus adempta libertate; ergo lex naturalis est mutabilis per leges humanas.

Contra, Dist. 5. statim a principio. *Cœpit naturale jus ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore sed immutabile permanet.*

Respondeo, legem naturæ mutari dupliciter intelligi posse. Nam subjecta foret variationi, vel per additionem præceptorum ad legem naturæ, vel mutata diceretur per diminutionem eorundem. Et primo quidem modo, citra omne inconveniens intelligitur mutata lex naturæ. Siquidem est lex naturæ, Deum tanquam finem ultimum, primumque omnium principium,

De præsenti quæst. Alens. 3. p. q. 27. m. 5. art. 2.

Prologi q. 2. §. [illegible] quanto.

pium, esse super omnia diligendum. Et rursus recta ratio dictat cuique, proximum amandum tanquam se ipsum. Hæc enim est conclusio evidenter illata ex illo principio, *Quæcumque vultis ut faciant vobis homines; & vos facite illis, & quæ non vis tibi fieri, nec alteri facias*. Mathæi 7. Et *in his duobus præceptis universa lex pendet & Profetæ*. Mathæi. 12. Ex quibus, quasi ex practicis principiis, alia practica consequuntur tradita in Scripturis honesta & rationi consona, adeout in omnibus eluceat veluti quædam explicatio legis naturæ, quæ *scripta est in cordibus nostris*, ad Rom. 2. & propterea in lege divina positiva multa adduntur legi naturæ ad ejus pleniorem explicationem, & utilitatem eorum, quibus data sunt. Ad hæc etiam ultra Jus positivum divinum, quod continetur in Sacra Scriptura, Ecclesia statuit multa tum ad declarationem illius, tum propter observantiam honestiorem in moribus; & ob majorem reverentiam in suscipiendis, & dispensandis Sacramentis. Itaque lex naturæ de facto mutationem subiit ex multis illi superadditis; verum tali mutatione longe perfectior evasit, ac fuerit antea, ut liquet.

4. dist. 17. n. 4.

Qua ratione lex naturæ immutabilis sit.

Quoad mutationem vero per subtractionem præceptorum ejus dicendum, quatenus lex ista naturæ complectitur principia practica ex terminis nota, ac conclusiones evidenter ex eis sequentes, ipsam ita acceptam hoc genere variationis esse immutabilem. Nam ejusmodi principia, & conclusiones sunt æternæ ac invariabilis veritatis, cujusmodi sunt præcepta primæ tabulæ, quæ proinde sunt indispensabilia & penitus immutabilia.

Sermo de mutatione legis naturalis, quatenus hæc lex applicat, illis, quæ sunt consona legi naturali stricte acceptæ.

At alia est ratio de illis, ad quæ lex naturæ extenditur, eo quod sit consona primis principiis, ac eorum conclusionibus; etsi non necessario deducantur ex eis. Horum enim non est ita invariabilis ac immutabilis connexio, ut ipsis repugnet quæcumque mutatio; imo quia ejusmodi sunt pleraque præcepta secundæ tabulæ, propterea dispensare super eis Legislator potest; & dispensatum fuisse in certis casibus explicabitur infra *q.* 100. *art.* 8.

4. dist. 15. q. 2. 6. *De primo 3. dist. 37. n. 8.*

Amplius etiam jure positivo humano derogari potest legi naturali, sic ut quod recta ratio olim dictabat fieri oportere, de ejusdem rectæ rationis dictamine, spectata circumstantiarum variatione, aliter disponatur. Et ita naturæ lumen in primæva sui institutione dictabat inter homines omnia esse communia, nec quemque debere quidquam ex eis sibi proprium facere ad aliorum exclusionem; qua nihilominus natura ab innocentia excidente, ad pacem servandam introducta est per legem humanam divisio rerum, & possessionum. Et primum declaratur. Nam usus rerum secundum rectam rationem sic debet competere hominibus, uti consonum est pacificæ conversationi eorum, & necessariæ cujusque sustentationi. In statu autem innocentiæ communis rerum usus sine distinctione dominiorum ad utrumque istorum congruentius conducebat; quia nullus tunc occupasset, quod alteri fuisset necessarium, nec oportuisset illud ab ipso per violentiam extorqueri; sed quilibet, quod primo occurrisset necessarium, oppido occupasset ad necessarium usum. Sic etiam magis fuisset sufficientia ad vitæ sustentationem, quam si alicui præcluderetur usus rei alicujus per appropriationem ejus factam alteri.

Veruntamen per peccatum natura versa in deterius, & concupiscentia prævalente, naturale præceptum de habendo omnia communia, utiliter revocatum fuit, introducta rerum divisione, & dominiorum diversitate. Siquidem tali in statu communitas omnium rerum esset contra pacificam conversationem; cum malus, & cupidus occuparet ultra ea, quæ forent sibi necessaria, idque inferendo violentiam aliis, qui vellent secum eisdem omnibus ad necessitatem uti. Cederet etiam id in detrimentum necessariæ sustentationis, eoquod fortiores, & audaciores privarent alios imbecilles, & impotentes iis, quæ sunt eis ad vitam necessaria. Quoniam ergo hæc rerum divisio introducta non est inter homines lege ulla divina, *ex dist. 8. cap.* 1. ubi adducitur Augustinus *Tract.* 6. *in Joan.* nec jure naturali; quia non apparet qua ratione natura determinet ad opposita, ipsa autem statim ac instituta fuit, determinabat omnia esse debere omnibus communia; ergo facta est divisio rerum & dominia distincta sunt jure positivo humano, & id vult August. loco cit. *Quo jure*, inquiens, *defendis villas Ecclesiæ, divino an humano? Unde quisquam possidet quod possidet, nonne humana voluntate? nam jure divino Domini est terra & plenitudo ejus. Jure ergo humano dicitur, hæc domus mea est, hæc villa mea est, hic servus meus est.* Aliqua ergo lege positiva facta est, prima divisio dominiorum, seu illa fuerit paterna respectu filiorum, seu publica, & politica Communitatis vel Principis cujus regimini se alii sponte subjecerunt, ut in eo justa regentis auctoritas resideret.

Ad argumenta. Ad primum respondetur, quoniam mors est sequela peccati originalis, qua pœna plectuntur perinde nocentes & innocentes, citra omnem injustitiam, ex Dei mandato infligi potest cuicumque homini. Similiter adulterium est concubitus cum uxore aliena quę quidem ex lege Dei, est alteri copulata, ejusque conjux effecta; quare ad quamcumque mulierem accedere ex mandato divino, non est adulterium, nec fornicatio. Atque eadem est ratio de furto, quod est acceptio rei alienę invito domino. Quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari.

De his infra *q.* 100. *art.* 8.

S. Thom, & Scotus arbitrantur nec Abraham peccasse in conatu occidendi filium innocentem, nec Israelitas expetentes bona Ægiptiorum, nec Oseam juslu dei ad fervā accedentem, quia in his casibus commutata fuit materia præceptorum illorum ait Aquinas. Et Magister Scotus putat necnon haud commissum esse, quia Legislator in sua lege dispensavit, illata præcepta pro tunc revocando.

Nos approbamus hanc solutionem, addentes, pleraque pręceptorum secundę tabulę, eoquod non sint principia nota ex terminis, nec conclusiones necessario illatę ex illis, sed consona tantum legi naturali proprie acceptę, admittere dispensationem legislatoris revocantis pręceptum, vel declarantis in his, aut illis circumstantiis non cogere, nec ligare. Et revera in pręceptis, quę scribuntur in secunda tabula, non est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis convertens; nec in his quę prohibentur est malitia necessario avertens a fine ultimo; quia si tale bonum non caderet sub pręceptum, adhuc posset finis ultimus amari & attingi, licet illud malum non foret prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi. Quare cum isthęc secundę tabulę pręcepta non sint de lege naturę stricte loquendo, mirum non est posse dispensari, & mutari pro variatione circumstantiarum.

Illud breviter addendum, videri haud fuisse dispensatum cum filiis Israel expoliantibus egyptios, quia ipsi non acceperunt simpliciter alienum sed cedebant ea omnia in mercedem

 debi-

debitam tot laboribus impensis in insanis Phyramidum substructionibus, quibus indigne divexabantur Hebręi, nihil mercedis interim accipientes.

Et ita erat in Republ. Spartanorum. Teste Plut. *in Lycurgo*.

Ad secundum respondeo, quamvis non necessario sequatur ex illo principio Juris positivi, *pacifice esse vivendum in Republica*, adeo, que oportere esse omnium distinctas possessiones. Nęc etiam supposita pręsentis status infirmitate: Posset enim stare pax in convivendo, etiamsi omnia essent communia; nihilominus possessiones & dominia esse distincta pro personis infirmis, valde consonat pacificę conversationi. Infirmi quippe sollicitiores sunt circa propria bona, quam respectu eorum, quę sunt communia, & potius vellent applicare sibi bona, quę ad rempublicam spectant, quam communitati, & Custodibus Communitatis, ex quo orirentur litigia, & perturbationes; ideo ad pacem inducendam & servandam post lapsum, de recte rationis dictamine introducta fuit rerum divisio, justaque lege confirmata, ut expositum est *in solutione*.

4. dist. 36. q. 1 6. *Hic sũt* Aliud præterea est genus servitutis, cũ quis bello captus servus efficitur victoris, a quo in bello potuit juste occidi. Sed de hac re actum in Addit. ad 3 primum q. 52. art. 1. in incid.

Quod tangebatur de servitute inducta inter homines; utique natura omnes sumus liberi, quod ergo Dominus possit vendere servum sicut pecudem, nec aliqud agere contra pręceptum illius, contra jus naturale esse videtur. Nihilominus juste induci potuit dupliciter. Primo, quia aliquis sua sponte, se tali servituti addixit. Etsi enim ita se gerens stulte faceret, sibi propriam libertatem adimendo, postquam tamen ea abdicatio facta est, oportet servare, quia hoc justum est. Alio modo, si aliquis juste dominus Reipublice, videns aliquos ita vitiosos, ut sua ipsorum libertas, eis nocumento sit, Reipublicę; potest juste plectere eos pœna servitutis, uti & juste plectere eos capitę potest certis in casibus.

ARTICULUS VI.

Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri.

Doctor locis in marg. cit. S. Thomas 1. 2. *q.* 94. *art.* 6.

3. dist. 27. & 4. 3. 7. q. 27. in 3. art. 1.

RESpondeo, supponendo dicta *in præcedentibus* qualiter nimirum lex naturæ accipi potest strictissime, sub quam considerationem veniunt prima principia practica, & conclusiones necessario deductę ex eis: & quatenus de lege naturę dicuntur illa quę sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario de principiis practicis, quę nota sunt ex terminis, & omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota: qua ratione omnia secundę tabulę pręcepta, sunt de lege naturę; eoquod eorum rectitudo valde consona sit principiis practicis de se notis.

Legem naturæ deleri non posse de cordibus hominum.

Itaque si sermo fiat de lege naturę, juxta priorem acceptionem ipsa sic scripta est in cordibus nostris, ut omnino sit indelebilis. Nam stante judicio divini intellectus judicantis eorum terminos ex se formaliter convenire, fieri non potest, ut creatus intellectus tales complexiones apprehendens, non perinde judicet. Exemplum, Deus judicat *summam bonitatem esse summe diligendam*; quia creata mens est quædam participatio lucis increatę, talem apprehendens complexionem, necessario prębet assensum illi; & ita de omnibus ejusmodi practicis principiis, ac conclusionibus inde deductis per necessariam illationem. Et quidem in via nemo est incorrigibilis; igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Nam errans circa principia operabilium, nihil pręterea habet, per quod possit ad bonum revocari. Quomodocumque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta; quia nihil potest assumi notius primo principio de operabilibus.

3. dist. 36. 6. *Secũdus art.* n. 13.

Nemo in via incorrigibilis.

Veruntamen loquendo de lege naturæ, juxta posteriorem intellectum, illam posse deleri ex cordibus nostris, nedum patet ex dictis *articulo præced.* verum etiam exinde constat, quia possunt acquiri, & superinduci pravę consuetudines, & mores, unde contraria lex fiat, & loco rectitudinis legis naturalis, quę consonat rectitudini primorum principiorum, & conclusionum inde deductarum, approbetur alia lex, & consuetudo, ut patet de polygamia apud Gentes quę Deum ignorant, & aliis ejusmodi,

QUÆ-

QUÆSTIO XCV.

DE LEGE HUMANA,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de lege humana,

Et primo quidem de ipsa lege secundum se. Secundo, de potestate ejus. Tertio, de ejus mutabilitate.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR:

I. De utilitate ipsius.
II. De origine ejus.
III. De qualitate ipsius.
IV. De divisione ejusdem.

ARTICULUS I.

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

ARTICULUS II.

Utrum omnis lex humana posita a lege naturali derivetur.

ARTICULUS III.

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.

ARTICULUS IV.

Utrum Isidor. convenienter ponat divisionem legum humanarum.

QUÆSITA hæc seu ex Alensi, seu ex Mag. Scoto non habemus unde exacte expendantur præter dicta *in præcedentibus*. Quare quoad primum videndi *art.* 2. & 3. *quæst.* 90. & *art.* 3. *q.* 91. Ad secundum quod attinet, videsis *art.* 3. *q.* 93. Suarez de legibus humanis, cæterisque ad eas attinentibus luculentissime differit a libro 2. & *seqq.* nihil indiscussum relinquens. Videndi quoque tum Vasquesius, tum, cæteri S. Thomæ Expositores super his quæstionibus.

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum humana lex debeat poni in communi.
II. Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.
III. Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.
IV. Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ.
V. Utrum omnes homines legi humanæ subdantur.
VI. Utrum his, qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICULUS I.

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari.

1. dist. 44. RESPONDEO, ex eo quod legis interest bonum respicere commune Reipublicæ, ac Legislatori subjectos ad illud dirigere, & obligare, ut expositum fuit *art.* 2. *q.* 90. hinc necessario sequitur, leges ferendas esse in communi. De particularibus enim casibus, & personis non sunt leges, sed judicia secundum legem, sunt enim illata ex illis, ut hunc homicidam esse morte puniendum, eo quod lex juste lata vetat homicidium fieri mortis pœna sancita in eos, qui legis violatores extitissent.

ARTI-

ARTICULUS II.

Vtrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

4. dist. 33. q. 3. RESpondeo ex dictis supra *art.* 2. *q* 92., non pertinere ad legem humanam vitia omnia cohibere; sed magis oportere quamplura inulta permittere, ac relinquere ulciscenda per legem æternam, ut ait August. 1. *de lib. arbit. cap.* 6., id vero in universum est verum, cum plene, & juris ordine servato, non constat de flagitiis; & majus esset malum subjicere certis pœnis, de quorum culpa non certo constat. Tunc enim de duobus malis minus est eligendum. Satis est enim Legislatorem non jubere malum, nec illud directe approbare; alioquin lex ejus injusta esset, quia contra rectissimam legis divinæ ordinationem, sed si permittit, quia non punit, hoc ad ejus prudentiam pertinet, præcipue cum sciat, ea aliquando omnino fore juste plectenda; sed videndus *art. citatus*.

ARTICULUS III.

Vtrum omnium virtutum actus debeat ordinare.

RESpondeo, ex eo quod legis interest, homines legi subjectos probos efficere meritò videri posse ad eandem perinde pertinere omnium omnino actus de virtutibus procedentes ordinare, quando virtutis sit perficere habentem, atque opus ejus bonum reddere. Ad virtutes autem omnino omnes pertinet idem munus, eademque ratio omnes comitatur, omnibusque congruit. Veruntamen ut ad legem humanam, ejusque authorem referuntur perse, & directe dumtaxat earum virtutum actus ordinare, quæ publicæ tranquillitati, paci, justitiæque servandæ inserviunt, expositum fuit supra *q.* 92. *art.* 1. talium enim virtutum usu, stat bonum publicum Reipublicæ, si nempe cuique jus suum tribuatur, nec permittatur impune inferri alteri violentiam, neve proximus in aliquo ...datur, justitiaque servetur in rebus vendendis, & transmutandis, & denique quisque sibi injunctum munus exequatur. Si vero interim contingat, civem probum gratia harum virtutum politicarum etiam aliis uti, id nonnisi indirecte, & per accidens, ad legem humanam pertinere potest. Solius enim legis divinæ est perfecte ordinare hominem ad Deum, ad proximum, & ad seipsum; sed videndus art. citatus.

ARTICULUS IV.

Vtrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ.

ARTICULUS V.

Vtrum omnes subjiciantur legi.

ARTICULUS VI.

Vtrum his, qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

PRo his tribus art. videndi Vasquesius *in Comment.* & Suarez *lib.* 3. *de legibus* a cap. 21. *& seqq.* exactissime materiam eorum expendentes, & complura præterea scitu digna addentes. Ad quintum quæsitum quod attinet, Doctor 4. *dist.*4. *q.*6. *n.* 2. Lex, inquit, universaliter promulgata omnes obligat. *Universaliter dico illam promulgari*, in *cujus promulgatione non est acceptio personæ*, *sive cujuscumque exceptio personæ*, vel *circumscriptio circumstantiæ*. Hæc ille. Sentit igitur, & docet, omnes ad servandam legem obligari, modo in legis promulgatione non excipiantur. Principes vero suis legibus statuentes regulas humanorum actuum, quo efficacius subditis persuadeant, debent opere implere quod alios esse faciendum docent; alioquin minus efficaces Magistri, & Præceptores invenirentur. Christus etiam in se ipso voluit Baptismum Joannis suscipere antequam legem Baptismi aliis imponeret, *cœpit enim Jesus facere, & docere* Act. 1. Hæc Doctor *loco cit. n.* 3. Videsis Hiquæum super *dist.* 17. 4. *sent. a n.* 80.



QUÆSTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de mutatione legum;

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum lex humana sit mutabilis.
II. Utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrit.
III. Utrum per consuetudinem aboleatur, & utrum consuetudo obtineat vim legis.
IV. Utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULVS I.

Vtrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

Doctor locis in margine cit. S. *Thomas* 1. 2. *quæst.* 97. *art.* 1.

4. dist. 15. q. 2. & dist. 33. q. 3. n. 7.

VIDETVR lex humana esse penitus immutabilis. Siquidem ex dictis supra *q.* 93. *art.* 3. Humana lex a lege Dei æterna derivatur; hæc autem æterna lex est omnino immutabilis; ergo & humana oportet ut & ipsa sit immutabilis; alioquin legi illi æternæ consentanea esse haud posset.

Præterea, Ad Legis rationem pertinet, ut justa sit, & recta; alioquin contraria legi divinæ probaretur; nec aliquos ligaret, qui illi servandæ tenerentur: Atqui quod rectum & justum est, mutari non potest, nisi in injustum, & obliquum dictamen; ergo lex recta, & justa mutabilis non est.

Contra, August. 1. de libero arbitrio cap. 6. *Appellamus ergo istam legem, si placet, temporalem, quæ quamvis justa sit, commutari tamen per tempora juste potest.*

4. dist. 25. q. 2. 6. *ad tertium principale.*

Respondeo, dubitandum non esse, quin lex humana aliquando juste mutari possit; & non tantum per additionem novarum legum, priores jam latas declarantium, atque etiam perficientium, sic ut in majorem cædat Reipublicæ utilitatem posteriorum observatio legum, quam priorum sancitarum: ut dictum fuit supra *quæst.* 94. *art.* 5. de lege naturæ; quæ lex per additionem juris positivi divini explicatior evasit, & perfectior: verum etiam mutari posse per imminutionem ejus, tam quoad partem, quam quoad totum. Declaratio. Lex positiva necessario præexigit in Legislatore a quo sancienda, ferendaque est, prudentiam atque authoritatem. Prudentiam quidem, quo de dictamine rectæ rationis practicæ statuat in communitate quidquid judicaverit ei profuturum & cessurum in commodum ipsius, ad quem finem latio legis est ordinanda. Auctoritatem vero ad hoc ut ad legem observandam obligare queat eos, respectu quorum legem sancivit. Deficiente enim auctoritate, leges etiam multa prudentia statutæ non adstringunt nec ligant aliquem ad parendum ejusmodi jussionibus.

4. dist. 14. q. 2. 6. *Ulterior inquisitio.*

Leges humanas juste latas, juste mutari posse in alias, vel contrarias leges.

His præsuppositis: evenire potest, ut quod recta ratio judicavit conducere ad publicam Reipublicæ utilitatem, & tranquillitatem, processu temporis inutile, ac perniciosum comperiatur; non quia prior lex justa ac recta non fuerit, sed eoquod mores hominum, quibus dirigendis fuit applicata mutati sunt, aliique loco illorum sensim inducti, quibus subinde alia, vel contraria lex congruit; tunc igitur per Legislatorem prævia prudentia talis est lex statuenda, priori correcta, aut abrogata, qualis novis moribus est consentanea. Et huc facit August. exemplum *loco cit. Si populus*, inquit, *sit bene moderatus & gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, nonne recte lex fertur qua huic ipsi populo liceat creare sibi Magistratus, per quos sua res, idest publica administretur? Recte prorsus. Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam Reipublicæ præferat, atque habeat venale suffragium, corruptusque ab eis, qui honores amant regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte si qui tunc extiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, & in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?* Hæc ille. Quoties igitur in damnum Reipublicæ cedit observatio legum, quæ ejusdem felicitati servandæ, ac etiam promovendæ sancitæ probantur; tunc recta ratione omnino abrogandæ sunt, vel ex parte corrigendæ. Nam justum est non servari leges juste latas, cum adversantur fini, cujus gratia sancitæ sunt; is autem finis est justum publicum Reipublicæ, vel Communitatis.

4. dist. 33. q. 3

4. dist. 46. q. 1

Ad argumenta. Ad primum respondet August. *loco cit.* Quemadmodum per legem æternam lex temporalis juste fertur, ita & per eandem recte immutari, sic dictante recta Legislatoris prudentia, quæ civitatis bonum publicum respicit ac unice attendit. Vnde ait, *te videre arbitror in illa temporali nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac æterna sibi homines non determinaverint: nam si populus ille quodam tempore juste honores dedit, quodam rursus juste non dedit, hæc vicissitudo temporalis, ut justa esset, ex illa æternaliter tracta est, quoniam semper justum est, gravem populum honores dare, levem non dare.*

Ad secundum patet ex statim dictis; quia non mutatur rectum, & justum, in obliquum & illegitimum; sed Legislator de prudentiæ dictami-

ctamine ex rerum mutatione, format leges diversas tali vicissitudini congruentes. Vtraque igitur lex recta est, & justa, nec una in contrariam mutatur: sed simul stare, & servari in eadem communitate non possunt; quia ipsius civitatis mores invicem adversantur.

ARTICVLVS II.

Vtrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2, *quæst.* 97. *art.* 2.

4. dist. 14. q. 2. §. *Vlterior inquisitio.* RESpondeo, humanam legem non esse mutandam quotiescumque aliquid melius occurrit, sed solummodo cum ex tali mutatione simpliciter melius se habet publica felicitas. Declaratio. Finis legis humanæ non est ipse Legislator legem ferens, vel bonum ejus, sed bonum commune, propter illud ergo est lex, & observatio ejus. Nam ut lex stabilis perseveret, indictæ sunt & statutæ per legem pœnæ contra violatores legis, & proposita præmia rependenda illis, qui legem servaverint. Assueti autem dictaminibus legis latæ, necessario habitum acquisiverunt ex actibus secundum legem elicitis, ut subinde delectabiliter vel faciliter & promptius eadem repræsentent, quorum faciendorum consuetudinem habuerunt. Proposita autem eis nova lege, quia circa nuper jussa exercitati non sunt hoc, ipso segnes erunt ad ea servanda, ob difficultatem operandi contra habitum acquisitum. Hæc evenire & fieri non possunt citra detrimentum publicæ pacis, & tranquillitatis; etsi ex novæ legis latione quædam peculiaria commoda sperentur in posterum; non tamen proinde majorum scita, & jussa revocanda, & alia inducenda.

4. dist. 46. q. 1. Veruntamen, quia legis est publicum commodum, & communem felicitatem spectare, & gratia illius respicit justa partialia civium, & membrorum Reipublicæ, casu quo cederet in damnum justi publici, vel bene *esse* Reipublicæ servare legem, ut afficit & pertinet ad justa peculiaria, præstaret legem talem non servare, imo per illius abrogationem, contrariam inducere, ut tradit Augustin. *articulo præced.* allegatus.

Vlterius aliquando duritia subditorum causa est, ut abrogetur lex lata, & alia præponatur servanda ab eis; tametsi alias utile foret illis, ut non abrogaretur, si essent tractabiles & docibiles. Itaque Princeps videns subditos pronos ad aliquid, cujus oppositum servare esset honestius, & utilius; etsi posset persistere in sententia, & velle omnino quod melius est servari, si subditi invenirentur faciliores ad obtemperandum; potest nihilominus juste legem veterem relaxare, & abrogare, & aliam superinducere magis illorum inclinationi consentaneam, ne perstante Principe in sententia custodiendi legem latam, ipsi multiplicius peccent.

ARTICVLVS III.

Utrum Consuetudo possit obtinere vim legis.

Doctor 4. *dist.* 25 *q.* 2. §. Ad tertium principale. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 97. *art.* 3.

RESpondeo dicendum, consuetudinem obtinere posse vim legis. Nam ut dicit Gratianus *dist.* 4. *cap.* 3. quemadmodum leges moribus utentium approbantur, & confirmantur; ita moribus utentium in contrarium abrogantur, contrariaque lex constabilitur. Id vero potissimum est verum, quando mores contrarii innituntur rationi novæ. Vnde illud, inquit, Thelesphori Papæ, (qui decrevit ut generaliter clerici a quinquagesima a carnibus, & deliciis jejunent) quia moribus utentium approbatum non est, aliter agente transgressionis reos non arguit; & *dist. sequenti cap.* 1. complura ad idem ostendendum exempla affert. Recte etiam a regula hac excipiens jus naturale & divinum, dicens, contrarias consuetudines contra hæc jura non prævalere. Quod est intelligendum, juxta dicta supra *q.* 94. *art.* 5. Nulla enim consuetudo vim legis obtinere potest, quæ probatur esse contraria iuri naturali & divino. Hoc enim ipso lex ejusmodi injusta sit oportet.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 97. *art.* 4.

RESpondeo dicendum, Rectores multitudinis posse in legibus humanis dispensare, si leges ab eis acceperunt vim ligandi subjectos legi: vel saltem si ab illis id faciendi acceperint potestatem. Cum enim nullus inferior revocare queat legem superioris nec simpliciter nec ad tempus; manifeste potestas dispensandi super legem humanam residet in eo, qui legi dare potuit vim ligandi, aut in alio de illius permissione. 4. dist. 3. q. 2. n. 9.

Porro dispensatio *est Juris declaratio*, *vel Juris revocatio*. Et quidem qui legem statuit, posse sic legem item dispensare ut abrogata remaneret, dictum est *art.* 1. *&* 2. Facilius autem, aut perinde valet legem ita declarare, ut in certis casibus, aut personis, nolit eam ad sui observationem adstringere alios, certis ac rationalibus de causis. Nam si irrationabiliter id faceret per imprudentiam, abuteretur potestate, & eximendo hos, & illos a lege servanda, noceret Reipublicæ, nec prodesset eis, quos exemptos declararet. 4. dist. 33. q. 1. n. 4.

Itaque prævio rectæ rationis dictamine Rectores communitatis possunt super legibus humanis dispensare, idest declarare, talibus in circumstantiis, hos & illos non esse obnoxios legi servandæ. Et quemadmodum Deus legem de monogamia dispensavit cum Patribus dans potestatem ducendi plures uxores, quo multiplicaretur genus humanum ad cultum divinum, quod erat majus bonum, quam evenisset ex lege de monogamia; ita Rectores communitatis ne videantur accepisse potestatem in destructionem magis, quam in ædificationem, oportet in dispensandis legibus præ oculis habere bonum com-

commune, cujus gratia leges latæ probantur; ac etiam justum, vel bonum peculiare membrorum communitatis, ex quibus coalescit commune. Alioquin rationabili non occurrente causa dispensandi, per imprudentiam, ut dictum est, potestate abuterentur; & Reipublicæ, cujus curam gerunt, legum laxatione plurimum nocerent.

QUÆSTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege veteri. Et primo de ipsa lege. Secundo, de præceptis ejus.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX:

I. Utrum lex vetus sit bona.
II. Utrum sit a Deo.
III. Utrum sit a Deo mediantibus Angelis.
IV. Utrum data sit omnibus.
V. Utrum omnes obliget.
VI. Utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I.

Vtrum lex vetus fuerit bona.

ARTICULVS II.

Vtrum lex vetus fuerit a Deo.

Magist. Alensis 3. *p. q.* 28. *m.* 1. *art.* 5. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 98. *art.* 1. *&* 2.

VIDENTVR legis veteris vel Mosaycæ *sctta haud fuisse a* Deo, ac proinde ipsam legem minime bonam fore reputandam. Nam secundum August. 1. de lib. arbit. c. 15. *Jubet æterna lex amorem avertere a temporalibus, & emundatum ad æterna convertere.* Sed Mosayca lex convertit animum ad temporalia, & avertit ab æternis; est igitur legi æternæ contraria, ac proinde lata non est auctore Deo. Minor probatur ex illo Isaiæ 1. *Si volueritis, & audieritis me bona terræ comedetis.* Non convertit ergo animum ad æterna, sed magis ad temporalia.

Præterea, De summa ratione non procedit præceptum aliquod sine ratione: in lege Moysi multa continentur, quorum nulla apparet ratio; non videtur ergo fuisse a lege æterna. Minor declaratur; siquidem Deuteron. 12. sancitur, *lana & lino non vestieris.* Similiter *non coques hædum in lacte matris.* Item *Non arabis in Bove & Asino.* Horum, & consimilium nulla innotescit ratio.

Præterea, Ad Hebræos 7. *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem, & inutilitatem* & loquitur quantum ad cæremonialia: sed nihil infirmum & inutile est a lege æterna; ergo harum cæremoniarum principium, non videtur fuisse optimus Deus.

Præterea, Ad Rom. 7. *Lex subintravit, ut abundaret delictum*; ergo lex est peccati augmentum, Sed nihil tale est a lege æterna. Ibidem quoque scribitur, *Passiones peccatorum quæ per legem erant*; ergo lex Mosayca est causa illarum passionum.

Est responsio dicentium, hæc & similia intelligenda esse ut significant occasionem, non causam. Contra si lex est occasio peccati, & non causa, ergo perinde hoc se haberet stante lege, ac ipsa sublata, sed hoc est falsum, quia *adveniente lege, peccatum factum est prævaricatio*, ad Rom. 4. ergo lex est causa & non occasio peccandi. Et hinc putabant Manichæi legis extitisse principium malum. Deinde magis expedit animæ saluti ut tollatur causa & occasio peccati, quam ablata causa relinquere peccandi occasionem; ergo melius erat, legem non datam esse, cum sit peccati occasio.

Præterea In veteri testamento statuitur lex talionis; jubetur, vel permittitur libellus repudii; non interdicit odium inimicorum; quorum, & similium contraria præcipiuntur in lege evangelica; ergo contrariarum legum, contrarii sunt Authores & causæ; adeoque cum novum Testamentum latum constet a Deo; veteris aliud est statuendum principium.

Præterea Ezechielis 20. habetur. *Dedi eis præcepta non bona, & justificationes non bonas, in quibus non vivant.* Diserte ergo testatur Propheta legem veterem non fuisse bonam.

Alens. 3. p. q. 28. m. 2. art. 2. §. 2.

Contra, Ad Rom. 7. *Lex sancta, & mandatum sanctum, & justum, & bonum*; ergo est a bono & sancto; igitur defluxit a lege æterna. Item Jacobi 4. *Vnus est Legislator, & Judex qui potest perdere & liberare.*

Respondeo dicendum, legem veterem fuisse bonam pro tempore suo, atque ipsum Deum extitisse authorem, & principium utriusque Testamenti. Hæc est catholica veritas, quam declarat Augustin. *contra adversarium legis, & Prophetarum.* Vnus, dicens, est Deus, unus crea-

Mag. Scotus 2.q.Prolog n. 8. *Quid*, inquit, *Asini Manichæi fabulantur primum malum, cum ipsi, cui*

non primi, tamen valde mali essent? Nonne vidët, omne ens, inquantum ens bonum esse? Nonne etiam in novo testamento potuerunt videre esse vetus autenticum & approbatum? Et 4. *dist.* 3. *q.* 4. *n.* 5. *Lex vetus, inquit non erat mala, sicut est* Idolatria, *& ideo non debuit subito repelli: in hoc enim fuisset repulsa quasi mala. Sed debuit Synagoga cum honore sepeliri, ut ostenderetur, fuisse bonam pro tempore suo.* Hæc ille.

creator bonorum temporalium, & æternorum, unus est Deus auctor duorum Testamentorum, Veteris scilicet, & Novi. In hoc allicit propter æterna; in illo propter temporalia, sed in ordine ad æterna. Cum igitur constet, novam legem profluxisse de lege æterna, pariter & legem Mosaycam inde derivatam esse, dubitari non potest.

Ejus autem veritatis complura sunt testimonia in divinis scripturis, Et quidem in veteri Testamento promittitur novum, ut declarat Apost. ad Hebræos *cap.* 3. *&* 8. ex quo licet intelligere, utriusque eundem extitisse authorem. Unde Hieremiæ 31. scribitur, *Ecce dies veniunt dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Juda fœdus novum. Non secundum pactum quod pepigi cum patribus eorum; & dabo legem meam in visceribus eorum, & in corde eorum scribam eam; & ero eis in Deum, & ipsi erunt mihi in populum.* Et Salvator Mathæi 15. inquit ad Judæos, *Quare vos transgredimini mandatum Dei, propter traditionem vestram? Deus enim dicit, honora patrem tuum &c.* Item Lucæ 18 *quærenti quid faciendo vitam æternam possidebo?* Respondit Dominus, *Mandata nosti, non occides, non mæchaberis &c.* Si dicatur quantum ad cæremonialia exiisse a malo Deo, non quoad moralia. Contra facit, quod scribitur *Mathæi* 18. Dominum dixisse leproso jam curato, *Vade, & offer munus, quod præcepit Moyses in testimonium illis*: Constat autem totum hoc pertinuisse ad cæremonias; ergo lex vetus emanavit a Deo quoad omnes sui partes; & subinde bonam extitisse temporibus suis.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Legem Moysi non ita convertere ad temporalia, ut in eis ponat statum desideriorum, sed magis, ut ex tali dono allicerentur ad æternorum consequutionem; quod manifeste convincitur ex eo quod scribitur Deuteron. 10. *Vade & præcede populum, ut ingrediatur & possideat terram, quam juravi patribus eorum ut traderem eis. Et nunc Israel quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, & ambules in viis ejus, & diligas eum, & servias ei?*

In omnibus præceptis veteris legis est ratio, sed non omnibus manifesta.

Ad secundum dicendum, in lege Moysi duplicem esse rationem considerandam & altera quidem est literalis; altera spiritualis. In moralibus, & judicialibus, manifesta est ratio literalis; at in cæremonialibus ratio spiritualis nota est homini spirituali. Sed literalis ratio in eis accipi potest vel universim, vel quoad circumstantias ipsorum. Primo modo invenitur ratio literalis, ut in præcepto allegato prohibente commixtionem narratorum; his enim significatur, abstinendum esse ab omni commixtione vetita contra naturam. Sed quoad speciales circumstantias latet ratio literalis, nec potest inveniri, ut quare Aries sacrificetur, & non aliud? Quare in tali numero, non majori, nec minori? At ratio spiritualis, nota est homini spirituali. Unde Mathæi 5. *Jota unum aut unus apex non præteribit a lege donec omnia fiant.* Ex quo patet, qualiter in omnibus circumstantiis est ratio spiritualis.

Lex vetus inutilis comparative ad evangelicam.

Ad tertium dicendum, dictum Apostoli esse intelligendum comparative; seu in ordine ad legem Evangelicam, respectu cujus cæremoniæ veteris Testamenti sunt inutiles, imbecilles, & reprobatæ. Lex enim erat umbra, & figura Evangelicæ veritatis. Ut ergo figura est inutilis adveniente figurato, propter quod est, ita illa, adveniente Evangelio. Non vult ergo Apostolus legem esse inutilem secundum se, sed ut ad Evangelium comparatur. Unde & dicit ibidem. *Translato Sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.*

Ad quartum dicendum sic: Aliud est loqui de peccato, & de passionibus peccatorum quoad notitiam eorundem; & aliud, quoad peccatorum & passionum augumentum. Primo modo intelliguntur illæ auctoritates causaliter; nam ipsa lex fuit causa cognoscendi peccatum, ut scribitur 7. *ad Rom. Peccatum non cognovi nisi per legem.* Glos. *Per legem passiones peccatorum. idest interiores concupiscentiæ fuerunt notæ.* At quoad augmentum peccatorum sic illæ authoritates intelligendæ sunt per occasionem, non per causam, sicut dictum est. Unde Rom. 7. *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me &c.* Ad cujus verbi intelligentiam illud sciendum, quod casus & occasio sunt ex pluribus causis confluentibus, & præter intentionem. Sed diversimode, quia casus est ex causis simul incidentibus, non contrariis: at occasio ex contrariis causis exurgit. Quod itaque quis casu inveniat thesaurum, est quia ille abscondit sub terram, & iste defodiens incidit in thesaurum; uterque tamen præter intentionem inventionis ejus egit. Sed occasio est ex causis contrariis & contingentibus præter intentionem, ut quod ignis ex aqua superfusa magis effervescat; frigidæ tamen finis erat succidere, vel remittere ignis fervorem. Ita & lex erat per se ad bonum ordinata eorum, qui eam receperant, nempe ad comprimendum fomitem, & concupiscentias pravas; at quia semper nitimur in vetitum, & per fomitem proni sumus ad malum, occasione legis & preter intentionem Legislatoris, eveniebat major intensio fomitis, & concupiscentiarum malarum.

Qua ratione lex fit peccati occasio.

Quod vero ex peccati cognitione fomes intendatur; ejus per se causa est carnis corruptio, uti calor est causa fervoris ignis; & non lex, nisi per occasionem, sicut aqua affusa igni, quod magis effervescat, non est per se principium; & sic lege subintrante, & adveniente, non crescit morbus sicut per causam, sed veluti per occasionem.

Alensis 3. *p. q.* 18. *m.* 1. *art.* 1.

Et cum arguitur; quia præstat auferri causam peccati, & occasionem; qualis occasio dicitur esse lex. Responsio. Aliqua est occasio nullius boni inductiva; alia est contrario modo se habens. Priorem occasionem expedit e medio tollere; non secundam, & ejusmodi est lex, quæ dimittenda non est, quia necessaria ad salutem, sicuti non est dimittenda prædicatio veritatis, cum oportet, licet inde aliqui ob propriam malitiam scandalizentur; & quidem lex quantum est de se, factiva est boni, unde 7. ad Rom. *Lex Sancta, & bona, & mandatum sanctum, & justum, & bonum, Quod ergo bonum est, factum est mihi mors? Absit.* Ubi glossa: *lex est ad vitam, & jubet bona, & mala prohibet, & facit peccatum cognoscere. Sed quod non sequatur bonum, sed peccatum ex lege, id non est ex lege, sed ex faciente.*

Ad quintum respondeo, in lege Moysi contineri quamplura sub præcepto statuta, & quædam permitti causa vitandi majus malum, & hujus generis sunt ea, quæ in argumento tanguntur. Lex ergo talionis permittit injuriam passis tantumdem exigere ab eis, qui noxam intulerunt, ne inducerent in animum illos persequi ad necem: idque contrarium non est legi æternæ;

quia

quia non pertinet ad præceptum, sed ad concessionem seu permissionem, ut dictum est; esto exinde sequatur, ipsam legem esse imperfectam, ut ad perfectiorem comparatur. Et eadem est ratio de libello repudii. Non fuit enim id in Dei mandatis, sed mera permissio, causa præcludendi majus malum, qualis est uxoris invisæ interfectio.

Eadem habet Doctor. 4. d. 33. q. 3.

Similiter quod dicit lex, *diliges inimicum tuum*, inter præcepta computandum est. Quod subditur; *odi inimicum*, permissionibus est accensendum; quia propter pronitatem hominis ad malum, permittebantur odisse inimicos, ne pejus eveniret. Et tamen putandum non est, per legem approbata fuisse, quæ permittebat, ne majoribus se implicarentur facinoribus, cum potius oppositum suadere inveniatur. Unde in casu de odio inimicorum, potius suasisse dilectionem eorum, ex eo colligitur, quod *in Exodo* præcipiatur homini, ut sublevet asinum inimici sui; ergo multo magis jubetur impendere opem personę, cujus est asinus, si indigentem auxilio offenderit. Odium ergo sub morum cadit permissionem, & non sub præcepto, adeoque lex vetus legi æternæ contraria non probatur.

Ad ultimum dicendum, Aliud esse bonum simpliciter & ex genere & de se; aliud vero esse bonum congruum; quod est bonum ex circumstantia. Quamvis igitur pleraque in lege contenta non fuerint bona ex genere & de se, ut cæremonialia, erant tamen bona ex circumstantia, & ita omnia suo modo erant bona; & hoc intendit Apostolus cum dicit, *Bona est lex, si quis ea legitime utatur*; & ita est intelligenda authoritas Ezechielis; quæ fuit doctrina Augustini contra Faustum, *Populus enim ille*, inquit, *qui in corde suo lapideo multa præcepta magis congrua, quam bona acceperat, quibus tamen figurarentur, & prophetarentur futura.* Vndique ergo, atque omni ex parte lex vetus erat bona, etsi non eodem modo, nec pari gradu bonitatis.

ARTICVLVS III.

Utrum lex vetus data fuerit per Angelos.

Mag. Alensis 3. p. q. 28. m. 1. art. 6.
S. Thom. 1. 2. q. 98. art. 3.

Videtur Moyses non accepisse legem per Angelos, sed immediate a Deo. Etenim secundum Augustinum, *Mens nulla interposita natura a prima veritate formatur*: sed ipsa mens formatur per mandata legis a Deo; exinde enim cognoscit, & diligit Deum; ergo per nullam interpositam naturam id accipit a Deo; non igitur mediantibus Angelis, seu ministerio Angelorum.

Præterea, Num. 7. de Moyse ait Dominus, *Os ad os loquar ei, & palam, non per ænigmata, & figuras*; Et in fine Deuter: scribitur; *Non surrexit ultra Propheta in Israel, sicut Moyses, quem Dominus nosset facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis, quæ misit per eum*. Et Exodi 23 notatur; *Loquebatur Dominus cum Moyse facie ad faciem sicut homo loqui solet ad amicum suum*. Immediate ergo accepit legem a Deo; idque per legem ipsam diserte significatur ubi dicitur, Dominum dixisse, vel loquutum esse Moysi, non per Angelum, sed per se ipsum, & maxime cum legem acciperet in monte Sinai.

Præterea, Inter imaginem, & illud cujus est imago, nihil est medium; quia imago est similitudo expressa. Sed secundum imaginem fit divina illuminatio in anima rationali, quæ est Dei imago; ergo nullo medio illuminatur anima a Deo. Cum igitur per legem illuminetur, & ipsam legem debuit immediate accepisse a Deo, & nequaquam per Angelos.

Contra, Galat. 3. *Lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen, cui promiserat ordinare per Angelos in manu mediatoris.* Rursum Actuum 7. de Moyse. *Hic est*, inquit, *qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina, & cum patribus nostris: qui accepit verba vitæ dare nobis*. Et infra, *Accepistis legem in dispositione Angelorum, & non custodistis*. Data est igitur lex Moysi per ministerium Agelorum.

Respondeo dicendum, Legem veterem datam esse a Deo per Angelorum ministerium. Declaratio. Ex Dionysio 4. de Cælesti Hierarchia, *Omnium causæ, & super omnia bonitatis proprium, ad communionem etiam ea quæ sunt vocare; & unicuique eorum propria proportione diffinitur*. Summa ergo bonitas ducit hominem ad se, & ad communionem suam, secundum proportionem ipsius hominis propriam. Sed Angelus est homine præstantior, inter Deum & hominem medium tenens; ergo ducitur homo in summam bonitatem per Angelos. Rursus *ibidem Super cælestium*, inquit, *substantiarum ornatus super ea quæ tantum sunt, & irrationabiliter viventia, & ea quæ secundum nos, sunt, rationabilia, in hierarchicæ traditionis participatione factæ sunt*. Si ergo hierarchica participatio est, ut secundæ substantiæ ordinentur per primas (juxta ejusdem doctrinam) quæ sunt Angeli, & lex data est causa ejus reductionis, sequitur ipsam datam esse per Angelos. Deinde, *docet*, inquit, *Theologia, legem per Angelos ad nos pervenire, tanquam legali ordine illud legaliter ponente, & hoc est per prima, secunda in Deum reduci: & non solum in suppositis, & subjectis animis, sed in æquipotentibus ipsa lex differitur*; *hoc est per unamquamque hierarchiam, primas & medias, & ultimas esse ordinationes & virtutes. Sic per Angelicam naturam rationalis humana debuit accipere legem, & ad Deum reduci*. Et hoc est quod dixerat paulo ante. *Siquidem* (ut Theologia ait) *ante legem, & post legem patres nostros Angeli ad Deum reducebant, & ad rectam veritatis viam, ex errore, & vita immunda reducentes, aut occultas visiones aut divinas ante prædictiones prophetice revelantes*.

Juxta veterẽ trãslationem. Cæterum Ambrosius Camaldulensis, & Patavius clerius, & significantius hæc omnia exhibent.

Et pergit, Enimvero si quis fortasse dixerit, ex Deo ipso absque ullo medio quibusdam Sanctorum divinas apparitiones contigisse. Hoc excludens, subiicit: *Video quia & divinum Christi humanitatis mysterium Angeli docuerunt: sicut divinissimus Gabriel Zachariam mysteria docuit, nasciturum ex se præter spem, filium, prophetam fore. Mariam vero quo pacto in ea divinum illud atque ineffabile susceptæ a Deo humanitatis Sacramentum perficeretur, instruxit*. Hæc ille. Si ergo instruebatur Virgo per Angelum de Mysterio divinæ incarnationis, & non per Deum immediate; ergo & Moysi, qui cum Deipara non est comparandus, per Angelos fuit lex data, & non immediate a Deo.

Mag. Scotus 2. dist. 1. q. 5. Ad secundum principale. Juxta Augustinum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, ex co-

eoquod afferatur, Moysen ministerio Angelorum legem accepisse, non sequi, aliquod esse medium inter mentem, & Deum, cum illa veritate formatur; medium inquam informans, etsi esse queat medium adjuvans, disponens, & administrans; & hoc sensu, cum mens per legem formatur, requiritur Angelorum ministerium, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. cap. 3. *Neque qui plantat, neque qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat Deus*. Sicut enim agricola non est aliquid faciens ad incrementum satorum ita nec Angelus, quo fiat mentis formatio. Uti ergo se habet Doctor ad discipulos, ita Angelus ad illam formationem.

Ad secundum respondeo, per adductas scripturas non haberi, datam non fuisse legem ministerio Angelorum, sed significari potius, excellentiorem revelationem Moysi factam fuisse.

Sermo notabilis de supernaturalibus revelationibus.

Ad cujus intelligentiam, sciendum, tribus modis visionem evenire posse; est enim visio intellectualis, imaginaria, & corporalis: & intellectualis, item triplex est. Nam quædam est, quæ fit per speciem, seu per similitudinem corporalem a sensibus acceptam; & hæc est Dei visio per ænigmata. Alia est, quæ fit per similitudinem imaginariam; eaque visio dicitur repræsentari per figuras; quæ obversantur imaginativæ. Alia denique est visio intellectualis, quæ per solam fit speciem intelligibilem, quæ utique non est per ænigmata nec per figuras; imo visio ejusmodi appellatur tertium Cælum, ad quem usque raptum se fuisse Paulus commomerat. Corinth. 2. *cap.* 12. Prima visio seu revelatio facta fuit Moysi in rubo, dum arderet, & non combureretur. Secunda Danieli cui fiebant revelationes sensibus non repræsentatas. At tertia visio sive revelatio facta fuit Moysi in legis latione, cui species intelligibiles ministrabantur per Angelos, cui proinde dicitur non per enigmata, nec per figuras, locutus est ei Dominus: non tamen per hoc negatur Angelorum ministerium species intelligibiles illi ministrantium.

Ad tertium respondeo, Sicut respectu visus corporalis duplex est medium, alterum ut lux, alterum ut speculum representans similitudines, ita Deus se habet ad animam, ut medium intelligendi, quod est sicut lux; Angelus autem sicut speculum ministrans imagines, unde intellectus per lucem cognoscat; inter animam igitur, quæ est Dei imago, & Deum nihil est medium per modum lucis, est tamen aliquod medium per modum similitudinis, vel speculi.

Contra hoc facit authoritas Augustini in soliloquiis scribentis; *Sicut in sole tria advertimus, quod est, quod fulget, quod illuminat; sic in Deo tria advertere debemus, quod est, quod intelligit, quod cætera intelligere facit*. Si ergo Deus facit cætera intelligere, ergo ipse est, quo intellectus intelligit. Est igitur immediatus respectu intellectus, sicut lux est visui immediata; nihil ergo est medium inter animam illuminatam, & ipsum per legem illuminantem. Responsio. In illuminatione, seu informatione mentis a Deo per legem, nihil est medium tanquam informans, sive illuminans; sed solum sicut adminiculans; qua ratione Angelus est ibi medium, nempe conferendo, & adjuvando ad illuminationem: idque tam auferendo impedimentum, ut præstat adaperiens fenestram, quo illuminetur domus; tam conferendo ad susceptionem illuminationis; quia excitat, & movet ad suscipiendum, præsentatque similitudines ad videndum, instar speculi obiicientis oculo rerum imagines; & nihilominus Deus est immediate se habens ad mentis illuminationem, sicut lux ad oculum.

ARTICVLVS IV.

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum.

Mag. Alensis 3. *p. q.* 28. *m.* 1. *art.* 4. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 98. *art.* 4.

Videtur lex vetus dari non debuisse soli populo Judæorum. Nam *Act.* 2. scribitur. *Non est personarum acceptator Deus*. Sed non tantum Judæi, sed multi de Gentibus fuerunt Deo accepti, ut patet de S. Job, aliisque, quorum fit mentio in divina Scriptura; ergo & his quoque legem datam esse oportuit.

Præterea, *Sapientiæ* 6. habetur: *Equaliter est ei cura de omnibus*; & generalem quidem curam Deus impendit omnibus, de necessariis providendo. In speciali vero consulit per legem & disciplinam eis, qui sunt eorum donorum capaces; ergo si par est respectu omnium cura generalis; pariter esse debet, & specialis quoad omnes homines. Non solis ergo Judæis debuit provideri de lege, sed magis cunctis hominibus.

Præterea, *Mathei* 5. *Solem suum oriri facit super bonos & malos*. Magis autem Deus gerit curam animarum, quam corporum; ergo si lucem corporalem Solis ministrat æqualiter omnibus; multo magis debuit datam esse legem omnibus, quæ est lux animarum.

Præterea, Ecclesiastici 17. *In unamquamque gentem præposuit Rectorem* Angelum scilicet. Quemadmodum ergo Angelus, qui præpositus erat regendæ genti Judæorum, ministravit eis legem, ita etiam Angeli, qui erant aliarum nationum Rectores, debebant eisdem ministrare legem.

Contra, Super illud ad Rom. 5. *Subintravit &c.* dicit Glossa: duabus de causis data fuit lex genti Judæorum, & non aliis. Vna est, quia solus populus Judæorum unum Deum colens, dignus erat, cui crederentur eloquia Dei. Altera est, quia de illo populo erat Filius Dei nasciturus.

Solus Judæorum populus erat disposi. tus recipiendæ legi a Deo, ideo illi soli data fuit.

Respondeo dicendum, Soli populo Judæorum veterem legem dari debuisse. Declaratio. Etenim cæteri populi ad idolatriam deflectentes, indigni erant tantum Dei munus recipere. Unde Judæi unius Dei cultui incumbentes præparabant sese, ac disponebant ad legis susceptionem; quo in facto erat dignitas, secundum quod dicitur Mathei 7. *Nolite Sanctum dare canibus, neque margaritas proiicere ante porcos*. Vt per *Sanctum* ibi intelligatur legis eloquium, per *Margaritas* vero scientiæ Prophetarum. Deinde huic populo præcise danda erat lex, quo discerneretur a cæteris, quia de illo erat Filius Dei nasciturus. Quare Hugo in sent. scribit *Circumcisionis Sacramentum semini Abrahæ sanctificando, & significando pariter datum est. Sanctificando, ut justificaretur; significando, ut a cæteris gentibus discerneretur; quatenus singularis, & discreta generatio maneret, de qua Christus nasceretur.* Quamvis ergo invenirentur in aliis populis personæ Deo acceptæ; tamen nullus populus præter istum, erat Deo perinde carus, & dignus recipiendi tam grande munus. Etalioquin lex non statui-

Lex non datur personæ particulari, sed populo congregato.

statuitur pro personis particularibus, sed datur populo congregato atque unito & sub una consuetudine viventi. Et hæc profecto est ratio cur nec Abrahę nec Isaaco nec Jacobo, nec etiam tempore Patriarcharum tulerit Deus legem, sed solum postquam multiplicati sunt. Sed potissimum data est lex illi populo, & non alteri, quia non erat alius, qui Deum coleret, seque divinis donis suscipiendis recto cultu numinis præpararet.

Atque ex his patet responsio ad primum. Nam non fuit Deus in legis latione acceptator personarum; quia lex dari non debet personę, sed populo unito, & pręparanti se ad suscipiendas divinas revelationes.

Cur soli genti judæorum, & non aliis data sit lex.

Ad secundum respondeo, ęqualem fuisse curam Deo de omnibus in dando legem, quantum fuit ex parte sui, & ęqualiter illam dedisse quantum erat ex se; at ex parte suscipientium erat inęqualitas respectu suscipientium; non enim omnes erant digni, nec satagebant tales fieri, sed solus populus Judæorum. Uti enim Deus non vult prębere gratiam suam nolentibus eam habere, ita non vult homines de necessitate esse beatos, nec de necessitate per legem dirigi in salutem, sed voluntarie, non debuit proinde dari lex, nisi volentibus dirigi. Ex quo patet, qualiter non conveniebat ulli populo dari lex, nisi solis Judęis. Sic tamen dedit eis legem, ut etiam alii populi, si vellent, possent ad eam transire, seque illi legi submittere; quod & dicit August. in Quest. Vet. & Novi Test. *Unde*, inquiens, *postquam lex naturalis evanuit oppressa consuetudine delinquendi, tunc oportuit manifestari, ut in Judæis omnes audirent.* Quare lex omnes respiciebat, quantum ad hoc, quod omnes poterant eam amplecti, si mallent legi esse subjecti, sicque justificari, & dirigi in salutem.

Ad tertium dicendum, Sicut lux corporalis non lucet oculo nisi disposito, ita lux spiritualis, quę est lex, non datur nisi disposito: Dispositus est autem homo ad ipsam per voluntatem, ut velit homo sub lege vivere, & regulari per ipsam in actibus suis.

Ad quartum respondeo, Per Angelos datam non fuisse legem gentibus, quas regendas a Deo susceperunt, earundem gentium culpę esse attribuendum, nolentium sese disponere ad recipiendum lumen legis; & quia non datur nisi volentibus, ideo non fuit eis lex data, quia ad illam se disponere neglexerunt.

ARTICULUS V.

Utrum omnes homines obligabantur servare legem veterem.

Magist. Alens. 3. p. q. 28. m. 1. art. 2.
S. Thomas 1. 2. q. 98. art. 5.

Omnes omnino homines obligabantur servare legem quoad moralia legis naturalis. De qua re videndus Magist. Scotus 3. *dist.* 40. *In argumento principali.*

RESpondeo, Lex Moysi includit legem naturalem per explicationem in moralibus. Legem vero gratiæ per significationem in cæremonialibus; Et ideo debet dici necessaria ad salutem quantum ad moralia, quæ sunt legis naturalis: utilis vero saluti quantum ad cæremonialia, & figuralia ante lationem iis, qui non erant de gente Judæorum. Necessaria vero post lationem his, qui de gente Judæorum erant, quibus data est Lex.

ARTICULUS VI.

Utrum Lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi.

Magist. Alensis 3. p. q. 28. m. 1. art. 3.
S. Thom. 1. 2. q. 98. art. 6.

VIdetur lex vetus minus convenienter data fuisse tempore Moysi. Etenim convenientius data fuisset ante peccatum. Siquidem lex est medicina, & nedum curativa morbi, sed etiam pręservativa, ne quis in morbum incidat. Pręstabat autem pręservari hominem, ne in peccatum laberetur; ergo homini statim condito lex danda erat.

Præterea; Statim ac morbus adesse deprehenditur, est ægrotanti exhibenda medicina. Sed mox ac homo peccavit, morbus invaluit; ergo illico erat adhibenda medicina legis ad vulnera peccatorum curanda.

Præterea, Per legem est cognitio peccati, *ad Rom.* 4. ergo statim post commissum peccatum dari debuit lex. Hominis enim rationi per peccatum obtenebratæ exhibenda erat lux legis, quo adiutorio suum peccatum cognosceret, ac diligentius evitaret.

Præterea, Ad Galat. 4. *Lex propter transgressionem posita est*, scilicet cohibendam juxta Glos. Sed ante diluvium maxime erant proni homines ad malum, ut habetur *Gen.* 6. ergo tunc maxime hominibus opus erat lege ostendente peccatorum fœditatem, & coercente humanam malitiam, ne magis magisque invalesceret.

Præterea, Ante peccatum vixit homo sub aliqua lege. Unde Ecclesiastici 17. scribitur, *Addidit illis disciplinam & legem vitæ &c.* Sed post peccatum longe major fuit legis necessitas, ac antea fuerit; ergo post peccatum, & ante diluvium congruentius lata fuisset lex vetus.

Præterea, Post diluvium, & ante tempora Abrahæ maxima omnino, atque inordinata erat hominum audacia. Voluerunt enim Filii Noe ædificare turrim, cujus cacumen pertingeret usque ad Cœlum, *Gen.* 12. ergo tunc potissimum erant edocendi, & cohibendi homines per legem, cujus est humanam coercere audaciam.

Præterea, Abrahæ temporibus totus mundus infectus erat detestanda idolatria; ergo tunc urgebat magna necessitas ferendi legem, quo homines a tanta impietate revocarentur. Accedit quod populus de familia Abrahæ discretus erat ab impiis idolatris, acceperatque signum, seu pactum circumcisionis. Factaque erat Patriarchę revelatio de Christo venturo ex semine ejus, cujus significatio erat per legem; ergo admodum opportunum fuisset tunc ferre legem, per quam manuducerentur in futurum Redemptorem.

Respondeo dicendum, tempore opportunissimo, ac convenientissimo legem veterem datam fuisse. Declaratio. Etenim dari non debuit ante peccatum; quia tunc nulla fuisset utilitas ipsius. Nam non extitisset necessaria figura ad designandum: Homo enim erat tunc spirituali munere præditus, non indigens figurarum, & signorum. Nec item opus sibi erat lege, qua coercerentur pravæ concupiscentię inclinationes; quia nullę tali in statu felicitatis erant. Dicimus tamen, hominem nunquam vixisse sine lege aliqua. Et Adam quidem legi disciplinę fuit subjectus, cum dictum sibi est: *De ligno scientiæ boni, & mali* *non*

Homo nunquam vixit sine aliqua lege.

non comedes. Hinc August. in Questionibus Novi, & Vet. Testam. *Primum*, inquit, *lex formata in literis dari non debuit, quia in natura ipsa inserta quodammodo est ipsa Creatoris notitia. Nam quis nescit quod bonæ vitæ conveniat? aut ignorat quia quod sibi fieri non vult, aliis non debeat fieri? Unde prius oportuit ut homo uteretur lege naturali, & cum illa ei deficeret, sicut fecit Adæ; & lex similiter disciplinę, quando peccavit, adderetur ei lex* Quare Glos. super illud ad Galat. 3. *Quid igitur lex*. Nota, inquit, quod non ait *data*. sed *ordinata*, quasi ordinabiliter data; scilicet inter tempus naturalis legis, de qua convicti sunt, quod juvare non poterat; & tempus gratiæ, ante quam gratiam convincendi erant de lege.

Humanæ naturæ deordinatio, secundum omnes vires ejus.

Statim vero post peccatum dari non debuit lex; imo addita fuit lex vetus legi naturę ad ipsam ordinandam secundum diversas ętates. Et triplex quidem est inordinatio naturę, quemadmodum & totidem sunt ejus vires nempe concupiscibilis, irascibilis, & rationalis. Porro ante diluvium maxime viguit inordinatio concupiscibilis. *Corruperat quippe omnis caro viam suam super terram*. Gen. 6. Ad hanc coercendam, atque ordinandam addita fuit lex quędam, sub qua vixit homo ante diluvium, quæ notatur *Gen* 3. *sub te erit appetitus tuus* scilicet sub ratione. Hac autem lege contempta, sequuta est deordinatio irascibilis post diluvium. Tunc enim Filii Noe ædificare connixi turrim usque ad Cœlum; quo igitur vis irascibilis ordinaretur erga proximum, interdicta est eis comestio sanguinis, *Carnem*, inquit, *cum sanguine non comedetis* Gen. 9. eo potissimum respiciens lex, ut ingereret hominibus horrorem sanguinis, sicque abstinerent a mutua effusione sanguinis, & via præcluderetur patrandis homicidiis. At tempore Abrahæ sequuta est deordinatio rationalis, passim hominibus ad idolatriam deflectentibus. Cui impietati sanandæ data fuit Abrahę lex circumcisionis, in signum reductionis ipsius populi ad cultum veri Dei, & in signum fœderis inter populum fidelem, & Deum, uti habetur Gen. 17. *Ut sit signum inter me, & vos*. Legi ergo naturę addita fuit aliqua lex, & ante, & post diluvium; & etiam tempore Patriarchę Abrahę. Sed nondum venerat tempus congruum dandi legem veterem. Nam cum lex sit jus hominum viventium sub uno eodemque jure, prius oportuit populum uniri sub uno capite, & duce, & exinde legem servandam, & mandata custodienda ei proponi. A tempore autem Circumcisionis cœpit esse populus unitus, & ab aliis gentibus segregatus. Quare scribit Hugo, quod ex tunc cœpit unitas populi Dei, & unitas conversationis fidelis, quę primum figurata est per Sacramentum Circumcisionis, postea significatur per Sacramentum Baptismatis; & ideo ante non debuit dari lex: imo lex Circumcisionis fuit signum gratię futurę, & propterea opus fuit, ut pręcederet. Deinde prius oportuit esse fundamentum legis, quam ipsa daretur lex. Fundamentum autem hoc his quatuor constabat, nempe fide unius Dei, & fide incarnationis, fidei probatione, & fidei firmitate. Prius enim quam daretur, oportuit pręcedere attestationem fidei unius Dei; quę in signo Circumcisionis pręcessit: Ea est enim posita in signum fœderis inter Deum, & populum. Attestatio autem fidei incarnationis facta est, quando promissus fuit Abrahę Christus, *In semine tuo*, inquiens, *benedicentur omnes gentes* Gen. Verum quia non sufficit testimonium in ore unius, sed magis in ore duorum vel trium stat omne verbum; ideo eadem repromissio facta est singillatim Isaaco, & Jacobo; nec statim propterea danda erat lex: imo prius oportuit esse fidem probatam: probata autem fuit in Ægypto per adversitates; quæ etsi fuerint multiplices, & gravissimę, non tamen pręvaluerunt, nec deiicere potuerunt Israelitas a fide, & cultu unius Dei. Necesse etiam fuit, ut fides esset firmata, ne populus per fallacias abduceretur & seduceretur; & firmata quidem fuit in multis signis, & mirabilibus, quæ Dominus fecit, eisque ostendit ipso in exitu de Ægypto, & per desertum. His autem omnibus completis atque repræsentatis, debuit dari ipsa lex Moysi, quæ ducit in Christum. Id vero completum fuit in quarta mundi ętate. Atque ex his patet responsio ad inductas objectiones.

Lex vetus cui fundamento innitebatur.



QVÆ-

QUÆSTIO XCIX.

DE PRECEPTIS VETERIS LEGIS,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde Considerandum est de Præceptis Veteris Legis. Et primo, de distinctione ipsorum. Secundo, de singulis generibus distinctis.

I. Vtrum legis veteris sint plura præcepta vel unum tantum.
II. Vtrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia.
III. Vtrum præter moralia contineat cæremonialia.
IV. Vtrum contineat præter hæc judicialia.
V. Vtrum præter ista tria contineat aliqua alia.
VI. De modo, quo lex inducebat ad observantiam prædictorum,

ARTICULUS I.

Vtrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum.

ARTICULUS. II.

Vtrum lex vetus contineat præcepta moralia.

ARTICULUS III.

Vtrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia, præter moralia.

ARTICULUS IV.

Vtrum preter præcepta moralia & cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia.

ARTICVLUS V.

Vtrum aliqua alia precepta contineantur in lege veteri præter moralia, judicialia & ceremonlalia.

ARTICULUS VI.

Vtrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones, & comminationes.

Omnia hec quesita late expendit Magist. Alensis 3. p. q. 28. m. 2. art. 1. & 2. *Nobis satis erit pauca tetigisse.*



AD primum quæsitum quod attinet, dicendum in lege veteri complura quidem precepta contineri; & sane non ad unum genus spectantia; verumtamen hec omnia esse unum, unamque constituere legem ratione finis, ad quem omnia ordinantur, qui finis aliud non est quam dilectio Dei, & proximi, mutua pax, & tranquillitas omnium eam legem profitentium. Quemadmodum enim quamvis multa concurrant, ac necessaria sint virtuti uni, ut temperantie, Castitati, Religioni &c. nihilominus ea omnia ex unitate finis, unam conflant & efficiunt virtutem. Doctor 3. dist. 36.

De secundo quesito, Certum est in lege veteri contineri precepta moralia, ut patet Exodi 20. ubi describuntur precepta decalogi duarum tabularum; quarum prima exhibet precepta, quibus homo dirigitur in Deum, cultumque legitimum ipsius. In secunda vero continentur verba disponentia, & ordinantia hominem in proximum. 3. dist. 40 4. dist. 1. q. 4. 6. *Ad primum principale.*

Quantum ad tertium, certum est, Moysi legem complecti præcepta cæremonialia, quæ Israelitæ tenebantur servare ex præscripto jussuque divino. Unde Deuter. 4. scribitur *Decem verba quæ scripsit in tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore, ut docerem vos cæremonias, & judicia, quæ facere deberetis.* Ubi supra.

Ex quibus constat, ultra præcepta moralia, quæ sunt decem verba legis scripta in tabulis lapideis, esse data quoque præcepta cæremonialia, & judicialia. Unde *cap.* 6. subdit Moyses: *Hæc sunt præcepta, & cæremoniæ, atque judicia.*

Circa quintum quod quæritur, *An ultra prædicta tria genera preceptorum, sint aliqua alia in lege veteri mandata.* Alensis *art.* 1. *cit.* §. *Tertio queritur.* Scribit: Intentio *mandati* duplex est. Dicitur enim *mandatum* communiter, qua acceptione comprehendit quidquid jubetur. Aliter proprie, & stricte, & sic mandatum est, quod per alium jubetur, quo pacto comprehendit judicialia, & cæremonialia, quæ non jussit Dominus per se ipsum, sed per Moysen: At Deus ipse per se promulgavit moralia; eaque nomine præceptorum intelliguntur. Reliqua videnda apud ipsum, Alensem, & S.Thomam.

QUÆSTIO C.

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS

IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de singulis generibus preceptorum veteris legis.

Et primo, de præceptis moralibus. Secundo, de cæremonialibus. Tertio, de judicialibus.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DUODECIM.

I. Utrum omnia præcepta moralia veteris legis, sint de lege naturæ.
II. Utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.
III. Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.
IV. De distinctione præceptorum decalogi.
V. De numero eorum;
VI. De ordine.
VII. De modo tradendi ipsa.
VIII. Utrum sint dispensabilia.
IX. Utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto.
X. Utrum modus charitatis cadat sub præcepto.
XI. De distinctione aliorum præceptorum moralium.
XII. Utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS I.

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

Magist. Scotus 3. *dist.* 37. *S. Thomas* 1. 2. *quæst.* 100. *art.* 1.

VIDENTUR omnia præcepta moralia ad legem naturæ pertinere. Etenim Apost. 2. ad Rom. scribit: *Gentes quę legem non habent naturaliter ea, quę legis sunt, faciunt*: Id autem est intelligendum de his, quæ pertinent ad bonos mores; ergo omnia moralia præcepta pertinent ad legem naturæ.

Præterea; Lex naturæ est, secundum quam ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat, hæc & illa esse facienda, vel non facienda; sicut; *Honora Patrem tuum; & Matrem. Et non occides; Non furtum facies*; & ejusmodi; igitur hæc omnia, & similia quæ in Decalogo continentur, sunt absolute de lege naturæ.

Ex Alens. 3. p. q. 29. m. 1. art. 1.

Præterea, secundum Apostolum ad Rom. 13. *Non adulterabis; Non occides & si quod est aliud mandatum; in hoc verbo instauratur; Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Igitur in isto præcepto, *Diliges proximum tuum*, includuntur necessario præcepta secundæ tabulæ. Id enim videtur Apostolus eo loci expresse probare: unde in fine concludit: *Qui diliget proximum legem implevit*. Quod & prædixerat Salvator Matthæi 12. *In his*, inquiens, *tota lex pendet, & Prophetę*: Sed dilectio proximi necessario sequitur ex hoc principio necessario, *Deus est diligendus*; igitur omnia præcepta secundæ tabulæ sequuntur necessario ex primo præcepto primæ tabulæ; quod præceptum cum sit stricte legis naturæ, sequitur, & præcepta secundę tabulę esse pariter stricte de lege naturę, veluti principii ejusdem necessarię illationes.

Quod vero dilectio proximi sequatur necessario ex hoc principio *Deus est diligendus*, declaratur. Nam Dei amor sincerus esse non potest zelus, appropriate loquendo. Siquidem est amor boni communis; ergo qui sibi id bonum appropriaret, nolens ab alio condiligi, inordinate se gereret. Amor etiam alicujus nolentis dilectum condiligi, est imperfectus. Quoniam ergo Deus est perfecte & ordinate amandus, profecto amans Deum, velit oportet proximum diligere Deum, quod volendo proximum diligit: hoc enim modo solum diligitur proximus ex charitate.

Contra, quę pertinent ad legem naturę, in quocumque ejus naturę statu adstringunt ad agendum, vel non agendum juxta talem legem. Semper enim oportuit fuisse, & esse nota. Sed Decalogus non obligavit in omni statu; quia non in statu innocentię, cum eo temporis spatio lex Decalogi non fuerit lata; & priusquam per Moysen a Deo daretur, non tenebantur Israelitę ad eam servandam; ergo talis legis pręcepta pertinere non possunt ad legem naturę. Amplius Rom. 7. scribit Apost. *Concupiscentiam nesciebam; nisi lex diceret, non concupisces*: Sed ea, quę sunt nota ex lege naturæ sciuntur esse vitanda, vel facienda citra legem scriptam: sicuti quę sunt naturaliter nota in speculabilibus sciuntur absque ulla traditione, uti est Dei existentia.

Respondeo, supponendo quę exposita sunt supra q. 94. ab art. 2. & seqq. de notione legis naturę, qualiter scilicet legis naturę nomine proprie & stricte primum significantur prima principia practica, ut *bonum est amandum, malum vero fugiendum*. Secundum gradum tenent conclusiones, ex talibus principiis primis evidenter deductę, ut, ergo *Deus est amandus, Superbia detestanda*, eo quod mala sit. Et tertio denique extendendo nominis significatum, de lege naturę dici possunt ea omnia, quę esto principia prima non sint, nec conclusiones illorum principiorum

Videndi Mag. Aureolus 3. dist. 37. q. 2. Riccard. ibidem art. 1. q. 1. Bonaventura art. 1. q. 3.

rum necessariè; sunt nihilominus admodum consona illis. Et talia profecto esse probantur moralia præcepta, quę in secunda tabula continentur. Quod isthæc præcepta non sint omnia de lege naturæ ex terminis nota, inde constat, quia rationes eorum, quæ ibi præcipiuntur, vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariæ. Non enim in his, quæ ibi præcipiuntur est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum: nec in his, quę prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo. Siquidem si bonum istud non fuisset præceptum, adhuc posset finis ultimus amari, & attingi; etsi illud malum non fuisset prohibitum, staret cum eo acquisitio ultimi finis. Pleraque enim ex his, quæ ut illicita interdicuntur, possent esse licita, si per legislatorem præciperentur, aut permitterentur, ut furtum, homicidium, adulterium, & alia id genus: seu dicerentur licere per materiæ & circumstantiarum mutationem seu per legis dispensationem, aut ejusdem interpretationem: hæc quippe ex natura eorum non involvunt malitiam necessario avertentem ab ultimo fine, ut nec eorum opposita bonitatem necessario convertentem ad eundem. Sed quædam tamen ad secundam tabulam spectantia ex se ipsis prava sunt, & ideo ad legem naturæ stricte acceptam per se pertinent, sicuti est, *non esse perjerandum*, nec *mendacium faciendum*; ac proinde nullam hæc admittunt dispensationem. Sed pleraque ex his præceptis non involvunt ex se ipsis necessariam connexionem, & veritatem, sic ut antecedenter ad omnem actum voluntatis divinæ omni apprehendenti eos terminos notum sit, ita rem se habere necessario, adeoque aliter fieri non posse, sicque reponenda esse inter practica principia, aut necessarias conclusiones eorum, ac proinde omnia penitus moralia præcepta pertinere ad legem naturæ. Quamquam omnia etiam secundæ tabulæ præcepta recte ad legem naturæ dicantur pertinere, quatenus admodum consona sunt legi naturæ strictissime, ac propriissime consideratę.

Videndus Poncius in Comm. a n. 118. & passim ubi solide & dilucide excludit Caetani, Suarezii, aliorumque Thomistarum evasiones.

Videsis etiam Radam Controv. 6. optime hæc omnia declarantem.

Ad præcepta primæ tabulæ quod attinet, quæ sunt, primum, *Ego sum Dominus Deus tuus, non habebis Deos alienos coram me*. Secundum; *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Tertium: *Memento ut diem Sabbathi sanctifices*. De his aliter est dicendum. Cum enim illa immediate respiciant Deum pro objecto; duo priora, si intelligantur esse tantum negativa, sunt strictissime de lege naturæ. Quia evidens cuicumque terminos apprehendenti, nihil aliud a Deo esse colendum tanquam Deum; nec Deo esse inferendam injuriam, aut irreverentiam. Tertium præceptum est affirmativum, *Sabbatha sanctifices*. Mandatur enim, cultum esse Deo exhibendum determinato aliquo tempore. Quantum igitur ad determinationem hujus temporis, vel illius, non est de lege naturæ stricte loquendo. Similiter nec quoad prohibitionem actus servilis pro tempore determinato, quæ includitur in illa affirmativa. Nam is actus non interdicitur nisi quia impediens, vel retrahens ab isto cultu qui præcipitur. Sed an sit de lege naturæ stricte hoc præceptum de Sabbatho, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato Deo exhibendum; dubium est.

August. q. 71. super exodum.

De hoc infra art. 3.

Ad argumenta, Ad primum respondeo ex dictis supra *q. 94. art. 4. & 5. & 6.* Gentes, ad quas nulla perlata est legis scriptæ notitia, naturaliter facere ea, quæ legis sunt, nempe ea, quæ sine lege omnibus sunt nota, ut principia primo practica, & eorum necessariæ conclusiones, circa quæ lex naturæ una eademque est apud omnes, nec ullam patitur variationem. At secus est de illis, quæ legi naturæ lex scripta superaddit declarans eam. Hæc enim varia sunt apud diversas nationes, nec eorum una est apud omnes observantia, & consuetudo, ut dictum est *locis cit.* Hæc enim, etsi admodum sint principiis practicis lumine naturali notis, consona, attamen ejusmodi non est eorum evidentia apud omnes, ut non potuerint aliter opinari, & sentire, & deducere etiam in consuetudinem, ut evidens est de polygamia, de esu humanarum carnium, de furto, adulterio, & similibus. De his enim non est intelligenda Scriptura, Gentes sine lege repræsentare ea, quæ lex jubet.

Prologi. q. 2. De quinto.

Lex scripta declarat quæ in lege naturæ implicite continentur; circa quæ diversæ inter Gentes consuetudines introductæ inveniuntur.

Ad secundum concedimus, præcepta omnia Decalogi esse de lege naturæ, & quia apprime consona his, quæ ad legem naturæ strictissime pertinent; etquia etiam natura non depravata inordinatis consuetudinibus, statim approbat facienda, & reprobat recto judicio non facienda. Et porro quæcumque in Decalogo continentur, nequit non approbare recta ratio. Verum quia pravæ consuetudines plura apud diversas nationes induxerunt contraria illorum, quæ in Decalogo continentur; ex hoc recte deducitur ratio suadens non pertinere illa ad legem naturæ complectentem prima principia practica, & conclusiones ex eis necessario illatas; ac propterea termini illarum complexionum, sive præceptorum complurium secundæ tabulæ, non habent inter se talem connexionem, ut sint ex se ipsis necessario veræ, & penitus immutabiles, ut prima principia, & eorundem necessariæ conclusiones.

Præcepta omnia Decalogi ad Legem naturæ pertinere & qualiter.

Ad tertium respondeo, ex illo pręcepto, *Diliges Dominum Deum tuum*, non sequi, velle quemque debere proximum diligere Deum. Et cum probatur, quia zelus esse nequit amor perfectus, & ordinatus. Respondeo: non debeo velle, bonum commune esse alicujus tantum, & ita ab alio non amari: sed non oportet me velle, illud bonum esse alterius, quia fieri & evenire potest, ut non placeat illi, tale bonum esse ipsius; sicut Deus prædestinans unum, & non alterum, subinde vult bonum esse prædestinati, & non alterius; & cum additur: Perfecte diligens vult dilectum condiligi. Potest dici, id esse verum, diligi scilicet ab eo, cujus amicitia placet dilecto: non autem est certum ex lege naturæ de quocumque, quod ejus dilectio sit grata, acceptaque Deo dilecto.

Ex Dei dilectione non infertur necessario proximum esse diligendum.

Potest etiam responderi sic: quamvis ad legem naturæ stricte acceptam pertineat proximi dilectio, seu velle proximum diligere Deum, quia hoc est proximum diligere; tamen ex hoc non sequuntur, præcepta omnia secundæ tabulæ, puta quod nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personæ propriæ, vel quod nolendum sit adulterari, quoad bonum personæ conjunctæ sibi; vel quod nolendum sit furari, quoad bonum fortunæ, quo ille utitur; quod exhibenda sit parentibus reverentia, tam in honoribus, quam in sustentationibus; & ita de aliis secundæ tabulæ præceptis: etenim possibile est, me velle proximum diligere Deum, & tamen nolle, vel non velle sibi vitam corporalem, vel servare fidem conjugii, & sic de aliis: ac proinde possunt ista duo stare simul, scilicet, me velle, proximum diligere Deum, sicut ego diligo Deum

Ex dilectione proximi, ut principio, non sequuntur præcepta secundæ tabulæ veluti illius Conclusiones.

Deum diligere, uti quoddam verum necessarium, deductum ex principiis practicis; & me nolle proximo hoc bonum, vel illud, cujus est expressivum præceptum secundæ tabulę, cum non sit verum necessarium.

Deus explicavit dilectionem proximi, ultra id quod includit, in quantum sequitur ex principiis legis naturæ. Hoc ipsum videtur intelligere. Mag. Alensis cum 3. p. q. 29. m. 1. art. 1. dicit moralia præcepta legis fundari quidem in lege naturæ, sed non immediate. Nempe quia non inferuntur ex naturali Lege; sicuti explicantur per Legislatorem.

Ad auctoritates igitur Pauli, & Christi potest dici, Deum nunc de facto explicavisse dilectionem proximi ultra illud, quod includit, in quantum sequitur ex principiis legis naturę; ac proinde, licet ut concluditur ex his principiis, non contineat nisi velle proximo ipsum diligere Deum in se; tamen ut explicatur in lege, includit esse optanda bona illa, vel saltem non fore volenda proximo mala opposita, ut injuste sibi auferri vitam corporalem, fidem conjugii, bona temporalia &c.

Verum est igitur, quod diligens proximum, legem implevit, eo modo scilicet, quo lex explicata est debere servari; licet non eo modo, quo proximi dilectio concluditur ex primis principiis legis naturæ. Et similiter, tota lex quantum ad secundam tabulam, & Prophetæ pendent ex hoc præcepto, *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, intelligendo tale præceptum, non ut sequitur de primo principio practico legis naturæ, sed ut Legislator declaravit debere illud servari, & sicut explicatur in præceptis secundæ tabulæ.

Decalogi præcepta in omni statu hominum ligabant. Vide Bonaventuram 3. dist. 37. art. 1. q. 3.

Ad primum ad oppositum respondeo, utique in omni statu servari debuisse Decalogi præcepta. Et quidem in beatitudine erit summa, & perfectissima observantia affirmativorum; excepto forte illo de honore exhibendo parentibus, non quia desit voluntas id faciendi, sed quoniam nulla aderit necessitas impendendi actum talem, saltem prout extenditur ad sustentationem necessariam, quia nullus indigebit auxilio alterius.

Quoad prima principia & conclusiones naturaliter notæ.

In statu autem innocentiæ, & priusquam lex ferretur, tenebantur omnes ad illa servanda: quia quisque gerebat ea in proprio corde conscripta. Aut fortassis per aliquam doctrinam exteriorem a Deo datam, quam addiscebant parentes, & in filios derivabant; nec oportuit scribi in libro, quia potuerunt illa de facili memoriæ commendare, & retinere: populus enim illius temporis erat vitæ longioris, & melioris dispositionis in naturalibus, ac fuerint homines temporum posteriorum, quando infirmitas populi requirebat legem dari, & scribi. Ex quibus non sequitur revera, pertinere ad legem naturæ proprie dictæ, sed quatenus sunt tali legi admodum consona.

Ad secundum dico: Quamvis Deum esse, concludi queat ratione naturali ex principiis de se notis; tamen populo rudi, & inexercitato in intelligibilibus, uti erant Isralitæ in deserto aberrantes, non erat id notum, nisi ex lege. Unde ad Hæbreos 11. *oportet*, inquit Apostolus, *accedentem ad Deum credere quia est*; intelligens de his, qui non habent, nec acquirere possunt alia via notitiam de existentia Dei. Ita, etsi concludi possit, aliquam concupiscentiam esse contra legem naturæ, hominibus tamen morum depravatorum id non innotescebat, ideo opus fuit tradi per legem, quo persuasum haberent, concupiscentiam esse cohibendam. Potest etiam respon. deri, concupiscentias esse interdictas per præcepta secundæ tabulæ: Hæc autem præcepta saltem omnia, non pertinere ad legem naturæ stricte acceptam, declaratum est *in solutione*.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta veteris legis sint de omnibus actibus virtutum.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 100. *art.* 2.

Respondeo dicendum Moralia præcepta veteris legis esse de omnibus actibus virtutum. Declaratio: Præcepta hæc moralia duo potissimum intendunt. Alterum est ordinare hominem ad Deum. Alterum quomodo gerere se debeat erga proximum. Primum spectant pręcepta primæ tabulæ. His enim dirigitur homo ad colendum, amandum, & venerandum unum verumque Deum; & ostenditur, id precipue ab eo fieri oportere diebus omnibus Sabbathorum. Per præcepta autem secundæ tabulæ instruitur homo, qualiter primum se gerere debeat erga parentes, qui se genuerunt: Et deinde respectu proximi, tum quoad vitam temporalem, tum quoad alia, quæ ad ipsum pertinent. In his vero exequendis mandatis exercentur actus omnium virtutum, tum Theologicarum Fidei, Spei, & Charitatis; tum moralium, justitiæ, fortitudinis, temperantiæ, & prudentiæ, a qua prudentia pendent actus ceterarum virtutum, & sine qua esse non possunt virtutes. 3. dist. 37. §. *Ad quæstionem* Videndus *art.* 2. & 3. *q.* 94. & *art.* 1. *q.* 92.

ARTICVLVS III.

Utrum omnia pręcepta moralia veteris legis, reducantur ad decem præcepta Decalogi.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 100. *art.* 3.

Videntur non omnia præcepta moralia veteris legis reduci ad decem præcepta Decalogi. Etenim, quemadmodum scribitur *Matthæi* 22. Primum maximumque mandatum est dilectio Dei; quod quidem rationabilissimum est, impendere scilicet dilectionem Deo, tanquam fini ultimo, super omnia diligendo Secundum vero proximum illi, est dilectio hominum, sicut diligens amat se ipsum, idest ad eundem finem, propter quem amat se. Ex quibus duobus præceptis *tota lex pendet*, *& Prophetæ*; ut ibidem dicitur: Sed duo hæc primaria præcepta non continentur in Decalogo. Non ergo cuncta moralia præcepta continentur in Decalogo. Prologi q. 2. §. *De quinto.*

Confirmatur, Matthæi 7. *Omnia ergo*, inquit Salvator, *quæcumque vultis*, *ut faciant vobis homines, & vos facite illis*: Atqui hoc quidem præceptum in Decalogo non legitur; ergo Decalogus non complectitur omnia præcepta moralia. Ubi suprà

Præterea, In lege est præceptum de Sabbathi sanctificatione, *Memento*, inquiens, *ut diem Sabbathi sanctifices*. Hoc autem magis cæremoniale videtur; prescribitur enim ritus, & tempus colendi Deum determinato tempore: Atqui moralia præcepta non reducunlur ad cæremonialia, sed magis e converso; ergo moralia pręcepta haud reduci videntur ad ea, quæ notantur in Decalogo. 3. dist. 3. n. 7.

Contra, Ad Rom. 13. *Non adulterabis. Non occides, & si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum*

sicut

sicut te ipsum. Unde ergo moralia, quę versantur circa Deum, reducuntur ad precepta primæ tabulę, ita quæ ad proximum pertinent, describuntur in secunda tabula; eo tamen modo, quo Legislator intendit ea servari oportere.

Omnia præcepta moralia veteris legis reduci ad Decem præcepta Decalogi & quomodo.

Respondeo dicendum, Pręcepta moralia Deum per seipsum protulisse, ac servanda dedisse populo Judęorum (ut tactum fuit *supra q.* 98. *art.* 3.) cęremonialia vero, & judicialia tulisse per Moysen; utraque tamen ministerio Angelorum; quod sane ad ipsorum moralium præceptorum dignitatem pertinere, certum est. Ipsa autem moralia pręcepta primam tabulam concernentia sunt de lege naturæ strictissime: nota quippe, ac perspicua sunt cuicumque apprehendenti terminos eorum, nec intellectus dissentire potest complexioni necessarię ex eis: Sunt enim principia prima vel conclusiones necessarię eorundem principiorum. Ex eo enim quod Deus est; sequitur necessario ipsum esse amandum, quia summum bonum; ac præterea nihil aliud fore colendum tanquam Deum; nec item Deo esse inferendam ullam injuriam, aut irreverentiam: Sicque moralia, quę immediate respiciunt Deum pro objecto, reducuntur ad primę tabulę præcepta.

Quę autem circa proximum versantur moralia pręcepta, ad secundę tabulę mandata reducuntur. Etsi enim non omnia sint de lege naturę stricte accepta, nec subinde ex terminis nota; sunt nihilominus ita legi naturali consona, ut statim ea approbet intellectus: omnia enim videntur conclusiones illius practici principii, *Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis.* Ut ergo quisque habens filios vult ab eis honorari, & de necessariis sibi per eos provideri; intellectus probat præceptum de honorandis parentibus, & ita de aliis pertinentibus ad proximum, tum quoad vitam corporalem, tum quoad res alias ipsorum, sive sint eis conjunctæ, ut uxor, sive quoad rem familiarem. Pręcepta ergo omnia moralia veteris legis ad decem verba Decalogi reducuntur; nec aliquod est, quod ad unum aut alterum eorundem non pertineat.

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex dictis. Siquidem illa duo potiora præcepta optime in Decalogo continentur, uti principia in conclusionibus relucent; & quidem omnia præcepta Decalogi, sunt illorum illata principiorum; etsi diversimode ut explicatum fuit *art. primo*.

Ad secundum dicendum, in pręcepto de sanctificatione Sabbathi juberi, ut cultus aliquis exhibeatur Deo determinato tempore. Ad quod affirmativum pręceptum sequitur negativa hęc Non esse incumbendum operibus servilibus pro tempore determinato, non alia de causa, nisi quia impedimento sunt cultui, qui pręcipitur. Itaque id mandatum est ex parte morale, ex parte cęremonias concernit. Ut jubetur cultus divinus, morale est pręceptum; non autem quoad tempus determinatum eum cultum exhibendi; in quocunque tandem gradu evidentię ad legem naturę pertinere dicatur.

ARTICULUS IV.

Utrum præcepta Decalogi convenienter distinguantur.

Mag. Alensis 3. *p. q.* 29. *m.* 2. *art.* 3. §. Consequenter quæritur *S. Thom.* 1. 2. *q.* 100. *art.* 4.

Videndi Mag. Aureolus 3. dist. 37. art. 1. Ricchard. ibidem art. 1. q. 4. Bonav. ibidem art. 2. q. 2. & 3.

Respondeo, distinctionem, & numerum præceptorum Decalogi contingit diversimode disponi, & ordinari, pro diversitate eorum, unde & desumitur distinctio. Et quidem, si attendatur ordo, secundum quem conscripta sunt in tabulis lapideis, quinque ad unam, totidem ad alteram tabulam pertinent. Ita enim literis consignata fuere, ut dicit Josephus in libris Antiquitatum. Alio modo accipi potest distinctio ex ratione formali præcepti, & hoc pacto accipit Esichius super illud *Levit.* 26. *Decem mulieres in uno Clibano coquent panes*. Dicens præceptum de sanctificatione Sabbathi ad decem verba non pertinere, cum sit figurale, & non observandum secundum literam; & nihilominus Decalogum decem præceptis constare semper utique servandis. Unde distinguit tria præcepta in prima tabula ordinantia ad Deum, juxta triplicem actum latriæ. Nam colimus Deum corde; propter quod datur primum mandatum; *Ego sum Dominus Deus tuus, non habebis Deos alienos*. Colimus etiam Deum per reverentiam in opere, & propterea datur secundum mandatum. *Non facies tibi sculptile*. Denique colimus Deum ore; & ideo dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*.

At Augustinus *q.* 71. super Exodum respexit rationem formalem præceptorum. Et quia secundum triplex debitum se habet creatura ad Deum, ideo in prima tabula tria sunt mandata secundum ipsum, dicens hæc duo, *Non habebis Deos alienos*; &, *non facies tibi sculptile*; unum esse mandatum. Revera quippe formaliter non differunt. Similiter eandem formalem rationem attendit in præceptis secundæ tabulæ. Etenim non concupiscere alterius uxorem; & non concupiscere proximi possessionem, nedum differunt materialiter, verum etiam formaliter, nam ad vim aliam pertinet concupiscentia carnis; ad aliam concupiscentia oculorum, seu alienarum divitiarum. Prima enim est virtutis generativæ; secunda autem est sequela virtutis sensitivæ; ideo duobus mandatis hæ duæ coercentur concupiscentiæ. Quare concludens, dicit, *Mihi autem convenientius videtur accipi illa tria, & ista septem, quia & trinitatem videntur illa, quæ ad Deum pertinent, insinuare*.

Pro sequentibus tribus quæsitis, videsis Alensem *loco cit. art. præced*; *art.* 4. & 5. & præcipue legendus hic Doctor Angelicus.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum præcepta Decalogi sint dispensabilia.

Doctor 3. *dist.* 37. *q. un. S. Thom.* 1. 2. *q.* 100. *art.* 8.

Videntur præcepta Decalogi esse omnino indispensabilia. Etenim Isaiæ 14. Quidam reprehenduntur de hoc, quod mutaverunt

jus, diſſipaverunt fœdus ſempiternum: id vero maxime videtur intelligendum de præceptis Decalogi; ergo Decalogi præcepta mutari per diſpenſationem non poſſunt.

Præterea, Ad Timoth. 2. cap. 2. *Deus fidelis permanet negare ſe ipſum non poteſt*. Atqui ſe ipſum negaret, ſi ordinem ſuæ juſtitiæ auferret, cum ipſe ſit ſua juſtitia: efficiendo enim ut homo inordinate ſe haberet ad Deum per opera contraria præceptis primæ tabulæ: aut non ſervaret quæ jubentur in ſecunda, quibus homines ordinantur ad invicem; ordo juſtitiæ procul dubio violaretur; ergo id eſt omnino impoſſibile. Hæc enim ſunt prorſus immutabilia; *Nulli eſt faciendum indebitum*: *Cuilibet eſt reddendum debitum*.

Contra, Per Decalogi præcepta prohibentur homicidium, adulterium, furtum. In iſtis videtur Deus diſpenſaſſe, precipiendo Abrahæ, ut filium Iſacum ſibi in holocauſtum offerret *Gen.* 22. De furto, Exodi 21. & 22. ubi legitur, Deum præcepiſſe filiis Iſrael ut Egyptios ſpoliarent. *De* mœchari autem patet Oſeæ 1. *Fac tibi filios fornicationum*.

Sententia negans, præcepta ulla Decalogi eſſe diſpenſabilia explicatur.

Reſpondeo, Sentientes precepta omnia Decalogi pertinere ad legem nature ſtricte acceptam, juxta expoſita *articulo primo*) ſubinde inferunt, eſſe penitus indiſpenſabilia. Ex eo quod enim que precipiuntur includunt formalem bonitatem per ſe ad finem ultimum convertentem; & item quæ proibentur importent malitiam ab eodem fine avertentem; illa quia bona precepta ſunt; hæc vero interdicta, quia de ſe mala. Omnia enim ejuſmodi precepta, ſeu immediate, ſeu mediate deſcendunt a primis principiis practicis lumine naturali notis, ad quibus aſſentiendum inclinatur naturaliter intellectus; & ad adſentiendum tali dictamini inclinatur naturaliter voluntas; Sunt itaque penitus indiſpenſabilia. Nam quod de ſe eſt illicitum, evadere licitum non poteſt per aliquam voluntatem; ac proinde cum malum ſit ex natura extremorum occidere proximum, ſtante eadem cauſa, vel materia, ſuper quam actus tranſit, ſemper erit malus; & ita nullum *velle*, quod eſt extra rationem illorum extremorum, efficere poteſt, ut ſit actus bonus. Et tunc exponuntur auctoritates, quæ videntur dicere, Deum in talibus diſpenſaſſe hoc modo: licet poſſit fieri diſpenſatio circa actum in genere actus, non tamen circa ipſum, in quantum eſt prohibitus, & ita nec contra prohibitionem.

Quid ſit diſpenſatio? Durandus [illegible] 47. q. 4. n. [illegible] vult, juris revocationem pertinere ad omnes; qua tunc omnes ab legis obligatione abſolvuntur. Sed [illegible] caſu; [illegible] prius.

Veruntamen nobis hæc opinio non videtur probanda. Nam diſpenſare, non eſt facere, ut ſtante precepto, liceat ipſum prevaricari: Sed diſpenſare eſt revocare preceptum; vel declarare qualiter ſit intelligendum. Eſt enim duplex diſpenſatio, ſcilicet *Juris revocatio*, & *Juris declaratio*.

Hoc poſito, ſciſcitor, an ſtantibus circumſtantiis eiſdem in iſto actu, qui eſt hominem occidere, variata ſola circumſtantia prohibiti, & non prohibiti, poſſet Deus facere, ut is actus, qui cum his circumſtantiis eſt prohibitus, ſit non prohibitus, ſed magis licitus? Si ita ſit; igitur ſimpliciter Deus poteſt diſpenſare per Juris revocationem, faciens inde, ut actu manente eodem, non teneatur quis ad illum, ſicut prius, Quemadmodum & quicumque Legiſlator ſimpliciter diſpenſat, quum revocat preceptum Juris poſitivi per ipſum ſtatuti; non quidem faciens, ut precepto manente ſecundum ſe, auferatur ratio illiciti, fiatque licitum. Quo etiam pacto Deus ſimpliciter revocavit legem veterem quoad ceremonialia, quum tulit novam.

Si autem Deus facere non poteſt, ut actus, qui cum talibus circumſtantiis erat prohibitus, evadat licitus iiſdem manentibus circumſtantiis; igitur nec efficere poteſt, ut interficere hominem non ſit prohibitum, cujus oppoſitum manifeſte patet de Abrahamo, quem juſſit Deus occidere filium ſuum.

Joannes Pocius *in Comm.* egregie declarat hanc Magiſt. Scoti rationem, excludens identidem Thomiſtarum reſponſa, & evaſiones.

Deinde, Que ſunt vera ex terminis, ſeu ſint principia prima, ſeu concluſiones ex eis neceſſario deducte, precedunt in veritate omnem actum voluntatis: habent enim veritatem circumſcripto per impoſſibile omni *velle*. Si igitur precepta omnia Decalogi, predita ſunt tali neceſſaria connexione, ſic ut iſta ſit neceſſaria: *proximus non eſt occidendus*, *furtum non eſt faciendum*; ac proinde ſublato omni *velle*, intellectui apprehendenti terminos earum complexionum, forent ſic note: intellectus divinus apprehendens eas veluti ex ſe veras intelligeret; & tunc divina voluntas neceſſario eſſet concors ejuſmodi complexionibus; vel ipſa non eſſet recta; & ita aſtrueretur in Deo ratio ſcientie practice, quod eſt falſum. Et amplius, Dei voluntas ſimpliciter neceſſario determinaretur circa aliqua volibilia extra ſe; quod fuit error Philoſophorum.

Præcepta primæ tabulæ [illegible] indiſpenſabilia, [illegible] plera[que] ſecundæ tabulæ admittere diſpenſationem. Eadem docere videtur S.Bonav. 1. *diſt.* 47. *q.* 4. Videndus Durandus *ibidem*. Sed & Aureolus *art.* 4. Ricchardus 1. *diſt.* 47. *q.* 4. videtur Bonaventuræ ſubſcribere, ſed 3. *diſt.* 37. *art.* 1. *q.* 5. ſequitur S.Thomæ ſententiam.

Eſt igitur dicendum, Præcepta pleraque Decalogi, & preſertim ea, que pertinent ad ſecundam tabulam eſſe ſimpliciter diſpenſabilia. Cum enim in eis (*ut tactum fuit art.* 1.) non eluceat bonitas neceſſaria ad conſequtionem ultimi finis, ſpectata ratione formali talium preceptorum, nec e converſo in his, que interdicuntur appareat malitia neceſſario avertens ab ultimo fine, ſubinde mala cenſenda ſunt, quia prohibita, & bona quia, per Deum juſſa. Vt ergo precepit, furtum non eſſe faciendum, nec mecandum, nec occidendum, potuit præcepiſſe, aut precipere oppoſitum; & tunc ſtante eodem actu cum iiſdem circumſtantiis, licitus foret, qui alias erat prohibitus, & ob eam prohibitionem inordinatus. Diſpenſatio autem non efficit ut ſtet prohibitio cum actus bonitate; id enim eſt impoſſibile in ſenſu compoſito, reſpectu cujuſcunque Legiſlatoris; ſed diſpenſatio aufert prohibitionem, ſeu revocat Jus poſitum, quo facto ſimpliciter licitere preſentari poteſt, quod ſtante lege erat illicitum, & inordinatum.

Ad precepta prime tabulæ quod attinet, aliter eſt dicendum. Nam illa immediate reſpiciunt Deum pro objecto. Et quidem duo priora, ſcilicet *Non habebis Deos alienos*; & *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*; id eſt non facies Deo tuo irreverentiam; Si intelligantur eſſe tantum negativa, ſunt ſtricte de lege naturæ. Sequitur enim neceſſario; Si eſt Deus, eſt amandus ut Deus, & nihil aliud eſt colendum ut Deus; nec Deo eſt inferenda injuria, & irreverentia; ac proinde non poteſt in his Deus diſpenſare, ſic ut alicui licitum ſit oppoſitum repræſentare.

Tertium præceptum quod eſt de *Sabbathi ſanctificatione*, affirmativum eſt; precipitur enim, cultum aliquem eſſe Deo exhibendum determinato tempore; quoad temporis determinationem, non eſt de lege naturæ ſtricte: quia nec principium practicum de ſe notum, nec concluſio inde illata. Nec item quoad partem negativam, in præcepto involutam, quatenus interdicitur

citur opus ſervile die Sabbathi, eſſe poteſt de lege naturæ. Is enim actus prohibetur inquantum retrahit, vel impedit cultum Deo exhibendum tunc temporis, qui cultus ſub præceptum cadit: Verum autem ſit de hac lege naturæ hoc præceptum de cultu Deo impendendo ſtatis diebus, dubium eſt.

Probat ad legem naturæ ſtrictiſſimam pertinere, *colere Deum aliquando.*

Et profecto ſi dicatur non pertinere ad legem naturæ, quoad primum vel ſecundum gradum; igitur ſimpliciter Deus poſſet diſpenſare, ne homo omni tempore vitæ ſuæ teneretur habere bonum motum circa Deum; nec illi actum ullum dilectionis rependere, veluti neceſſarium ad ſalutem; quod ſane incredibile, & penitus improbabile videtur: quia ſine omni bono *velle* finis ultimi, non poteſt aliquis ſimpliciter habere bonum *velle* circa ea, quæ ſunt ad finem. Sicut igitur homo tenetur habere aliquem actum virtuoſum, ita tenetur habere aliquem actum illius præcepti Deuteron. 6. & Matthæi 22. *Diliges Dominum Deum tuum* qui actus eſt gratuita dilectio Dei. Et ſane, ſi cuilibet neceſſarii ſunt ad ſalutem actus virtutum moralium, multo magis erunt neceſſarii actus virtutum Theologicarum, per quos opera moralium virtutum ordinantur *in finem*. Et profecto homo rationis compos, ſervans moralia præcepta ſecundæ tabulæ, nihil ad ſalutem faceret, niſi gratia finis ultimi, ſaltem virtualiter, in his virtutum actibus ſe exerceret.

3. diſt. 27. 6. *Quantum ad ſecundum.*

Ubi ſupra diſt. 25. q. 1. n. 3.

Deinde fieri non poteſt, ut non occurrat oportunitas, toto vitę tempore habendi actum dilectionis circa Deum. Sicuti e contra ſtare poteſt obſervantia præcepti de honorandis parentibus, eſto nullus talis actus habeatur; quia pręceptum non obligat ad actum, niſi pro tunc quando opportunitas occurrit, & poteſt opportunitas hęc abeſſe toto tempore vitę. Nihil autem poteſt impedire, & excludere pro ſemper opportunitatem adorandi, & colendi Deum; & propterea ad actum hujus pręcepti affirmativi aliquando eliciendum, tenetur quilibet adultus. Videtur ergo neceſſaria hęc illatio, *Deus non eſt odio habendus*: vel *Deo non eſt injuria irroganda*; ergo eſt aliquando diligendus. Et ſicuti antecedens eſt de Jure naturę ſtrictiſſimo; ita & illatum. (a)

Quod vero conſequens illud non pertineat ad legem naturę ſtrictiſſime acceptam, videtur probari, ex eo quia non eſt juris naturę ſtricte accepti, ut homo nunc, vel hodie eliciat actum amoris erga Deum: Id quippe non eſt principium practicum de ſe notum, nec concluſio evidenter ex principio deducta. Determinatio ſiquidem hęc diverſa, atque alia eſt in legibus diverſis, ut dictum fuit, & conceſſum, non ſpectare ad legem naturę; ergo neque eſt naturaliter notum, colendum eſſe Deum craſtina die, nec alio determinato tempore; qua enim ratione non ſequitur, nunc eſſe cultum Deo exhibendum, pari ratione nec tunc; & de quocumque tempore determinato; ergo non videtur concludi poſſe, quando aliquis teneatur tunc, vel nunc exhibere cultum Deo: & pari ratione nec aliquando indiſtincte; quia ad nullum actum tenetur aliquis pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non teneatur pro aliquo tempore ſignato aliquibus opportunitatibus occurrentibus. Cęterum tenentibus partem affirmativam, facilis eſt ſolutio hujus argumenti. Dicerent enim cum arguitur a ſingularibus ad univerſale, committi fallacia figurę dictionis, ſicut in aliis pluribus determinatis ad unum indeterminatum. Non enim ex eo quod hic cibus non ſit neceſſarius ad vitam ſuſtentandam, nec ille alius, nec alius, ſequitur nullum omnino fore neceſſarium.

Summa hęc eſt, Si teneatur, cultum aliquando eſſe Deo impendendum, ſpectare ad legem naturę proprie acceptam, tunc illud pręceptum *Sabbatha ſanctifices*, ut importat hunc cultum, & amorem in Deum, erit omnino indiſpenſabile, ut de aliis duobus primę tabulę dictum eſt: ſi vero extra illam legem eſſe ponatur; tunc judicandum eſt de illo, ſicuti de pleriſque ſecundę tabulę præceptis dictum eſt.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, ex humana pravitate nullum pati diſpendium, nec mutationem ſubire Decalogi pręcepta; & ideo jure coarguuntur, & damnantur homines contra illa peccantes; quia id ſub eorum poteſtatem non cadit, facere nempe ut licitum ſit, quod Deus non fieri mandavit. At id non prohibet, quin ipſemet Legislator, pro ſui eminentiſſima poteſtate facere queat, ut homines contra illamet præcepta operentur, & citra peccatum: quia in tali caſu præceptum revocaſſe intelligitur; cum ipſe author eſſe non poſſit peccati. Non putamus autem, hoc fieri poſſe quoad omnia Decalogi præcepta, ſed tantum circa illa, quæ intrinſecus malitiam non involvunt, & mala ſunt, quia prohibita; nec neceſſario ex eorum natura, ab ultimo fine avertunt, nec eorum oppoſita neceſſario conducunt ad conſequutionem finis; ut expoſitum fuit *art. primo*.

Ad ſecundum dicimus, utique Deum ſeipſum negare non poſſe, nec ſubinde diſpenſare ſuper præceptis primæ tabulæ, ut expoſitum fuit invariabilis eſt enim ordo, ſecundum quem Creatura intellectualis ordinatur ad ultimum finem. Sed diſparem omnino eſſe rationem de ordine, quo creaturæ diſponuntur ad invicem quamvis enim in ſenſu reduplicativo nequit is ordo immutari, ſic, ut ſtante præcepto & lege, non imputetur facienti operatio contra legem, hoc enim eſt impoſſibile, & ſub tali conſideratione nullus Legislator poteſt legem a ſe latam diſpenſare. At poteſt præceptum revocando, vel abſolute reſpectu omnium, vel in caſu quoad aliquos. Ita & Summus Legislator poteſt diſpenſare ſuper quibuſdam ſecundę tabulæ præceptis, ut oſtendit ratio *ad oppoſitum*, & efficere proinde ut inordinatum non ſit, quod alias fuiſſet; id eſt, niſi foret revocata lex prohibens talibus in caſibus.

Quę ſubiiciuntur addita ſunt juſſu eruditiſſimorum Cenſorum.

Cauſa ſubmovendi ambiguitatem omnem, quæ

(a) Et ſubiicit Doctor factam fuiſſe determinationem pro hoc præcepto obſervando in lege Moſayca in die Sabathi; & extitiſſe in lege naturæ, ut aliquo tempore homo vacans a ſervilibus operibus, exerceret ſe in magnificando, & colendo Deum; & in lege Evangelica deputatum eſſe diem Dominicum, quo quiſque adultorum teneretur audire Miſſam integram, in qua Sacerdos offert Sacrificium pro ſe, & populo Deo longe acceptiſſimum; Idipſum docet Scot. 3. diſt. 27. q. Un. 6. *Quantum ad ſecundum*.

Poncius partem hanc negativam amplectitur dicens, in hanc magis propenſum fuiſſe Doctorem; poſſe ſubinde Deum abſolvere, vel diſpenſare hominem, ne unquam ſe diligeret, eique beatitudinem largiri, ut ſalvat parvulos citra bonum actum eorundem in ultimum finem. Videſis ipſum in *comm. a n. 212. & ſeqq*

Sed in comm. ſuper diſt. 9. dicit videri hanc, *rationabile eſſe creaturam intellectualem obligari ad aliquando recognoſcendum, & reverendum ſummum Dominum ſuum*; ſpectare ad legem naturæ, & eſſe de ſe notam. Vel convenientiſſimum fuiſſe, ferri ſuper hoc præceptum, ut naturæ maxime conſentaneum. Aut verius pertinere ad jus utrumque.

quæ forsitan oriri posset ex his, quæ de sexto Decalogi præcepto dicuntur tum *præsenti*, tum *primo articulo hujus centesimæ quæstionis*, quatenus asseritur posse super tali præcepto a Deo dispensari, ut quis contra faciens non peccaret; ut proinde adulterium malum esse non videtur nisi quia prohibitum. Intelligendum inter propositiones damnatas per S. M. Innocentium XI. proscriptam esse & sequentem sub n. 49. ***Mollities jure naturæ prohibita non est. Unde si eam Deus non interdixisset, sæpe bona esset &c.***

Propositionem hanc ut plane erroneam, & jure subinde per Apostolicam sedem esse confixam, ostendere mihi animus est ex Magistri Scoti notissima doctrina; quo facto evidenter excluditur suspicio quæcumque accepta fortassis ex his; quæ dicuntur in articulis præcitatis.

Hoc itaque declaratur supponendo quod ipse Doctor cum communi Theologorum docet de notione legis naturalis. Itaque 3. dist. 37. q. un §. *Ad quæstionem*, & 4. dist. 17. q. un. art. 1. dist. 33. q. prima §. *Ad argumenta*, & alibi, nempe potissimum ad legem naturę spectare prima principia practica ex terminis nota; & conclusiones ex eis evidenter illatas. Secundario vero legem naturę se extendere quoque ad illa, quæ admodum consona sunt principiis primis, & conclusionibus ex illis deductis; tametsi neque ejusmodi principia sint, neque ex eis necessario illatę conclusiones.

Quoniam ergo sexto Decalogi pręcepto interdicuntur actus quicunque carnales extra matrimonialem contractum repræsentati, interest exponere, quidnam intelligendum veniat nomine contractus matrimonialis. Ejusmodi ergo contractus, *est maris & fœminæ mutua corporum suorum translatio pro usu perpetuo procreandæ prolis debite educandæ*; Est autem a Deo institutus, & quidem ante lapsum Gen. 2. *Hoc nunc os ex ossibus meis*. Et, *crescite*; *& multiplicamini*, estque institutio per modum pręcepti affirmativi semper proinde obligans, sed non ad semper. Nedum autem est a lege Dei positiva, verum etiam de lege naturali indita a Deo cordibus hominum.

Quod vero is contractus, & quæcumque ad eum perficiendum concurrunt apprime consona sint legi naturali, idest, principiis primis practicis, & conclusionibus necessario inde deductis, luculentissime, & per partes declaratur a Magistro Scoto 4. *dist.* 26. *a n.* 17. *& sequentibus, & ex ipso eadem explicantur in supplem. ad* 3. *p. q.* 41. *art.* 1. Et porro evidenter consonum est legi naturali, esto non necessario sequens, marem & fœminam perpetuo obligari ad prolem procreandam, pieque educandam, quo Dei cultus augeatur: inde enim habetur, & pulchre obtinetur bonum prolis, familię, & reipublicę: quemadmodum ergo horum opposita dissona sunt recto dictamini naturę; ita hæc ut admodum consona illi & probantur & amplectuntur.

Ex quibus evidenter constat, actus quoscunque carnales de matrimoniali contractu non procedentes, nedum fieri & repræsentari contra Dei legem positivam, edicentis. *Non esse Mœchandum*; sed etiam lege naturę interdictos, ac proinde independenter a divino mandato propriam pręseferre malitiam, specialique turpitudine, & fœditate scatere, quamvis per Legislatoris interdictum augeatur ejus obliquitas, magisque declaretur. Natura ergo dictante pro prolis procreatione dumtaxat eos actus fore adhibendos, marem inter & fœminam, qui ad eum finem mutuo transtulerint suorum corporum potestatem; his sublatis circumstantiis non possunt per naturę recta dictamina ii actus non improbari. Falsissimum est ergo mollitiem lege naturę non prohiberi, & per Magistri Scoti notissimam doctrinam perspicue falsitatis revincitur, penitusque is error convellitur cum nulla ratione fini a natura intento mollities utilis esse queat.

Imo & in cit. supplem. *ad* 3. *p. q.* 65. *art.* 3. ubi quæritur, *Utrum accedere ad concubinam sit contra legem naturæ?* Late declaratur, utique ad Scortum accedere esse contra legem naturę, quia oppositum plurimum illi legi est consonum: Nam vaga conjunctio maris & fœminę est contra bonum prolis, familię, & civitatis; ergo multo magis contra hanc naturę legem sit oportet mollities, quę nulla ratione prędictis bonis utilis esse potest, nullaque circumstantia rectificabilis.

Verumtamen per hanc Ecclesię definitionem non putamus finem impositum esse quęstioni illi, *An Decalogi præcepta sint dispensabilia?* Scimus Aquinatem cum suis partem amplecti negativam; Scoto cum pluribus aliis affirmante quędam secundę tabulæ præcepta admittere dispensationem, quod exemplificatur de furto, homicidio, & adulterio; tametsi idipsum fieri posse neget in mendacio, perjurio, odio Dei &c. Sanctus Thomas ultro fatetur minime Abraham peccasse necem filio intentando; nec Israelitas bona Ægyptiorum secum asportantes, nec Oseam cum ad Scortum ex Dei jussione accederet. Sed ait id evenisse ob materię mutationem. Sed Magister Scotus vult abfuisse peccatum, quia Deus his in casibus vel mandatum revocavit, aut tunc non urgere explicavit. Quoniam itaque horum Magistrorum eadem est sententia in re, complures arbitrantur, totum quod controvertitur ad puram quęstionem de nomine pertinere.

Sed tamen Magister Scotus usus est nomine dispensationis quemadmodum communiter dicitur, Deum dispensasse cum Patribus in Polygamia, & etiam in libello repudii in lege Mosaica; illud quidem ob majus bonum, nempe augmentum cultus divini; istud vero ob majus malum vitandum, quod erat uxoricidium, sed ad primævam institutionem Salvator reduxit Matrimonium in lege Evangelica Math. 19. ut sit unius viri cum una muliere inseparabiliter uniti.

Quamvis igitur Doctor docuerit sextum Decalogi pręceptum posse admittere dispensationem, non proinde voluit adulterio non inesse aliam malitiam, quam ex lege Divina prohibente tale factum; imo docens Matrimonium esse de lege naturę, atque in statu innocentiæ a Deo institutum, una explicuit contrafacientes, & contra legem naturę peccare (ut tactum est supra) & etiam contra divinum mandatum. Nec aliter est Doctor intelligendus cum scribit 4. dist. 50. q. 2. n. 9. *Quodcumque peccatum est peccatum, quia est contra præceptum divinum*. Hoc utique verissimum est, quia lex naturę indita nobis, est lex Dei; quicquid igitur contra legem naturę inditam exercetur, contra divinum pręceptum committitur. Lex quippe naturalis complectitur & judicium Divini intellectus; & creata mens pro luminis ratione quod participat, percipit, atque assentitur principiis primis & eorundem conclusionibus: & preterea lex naturę involvit jussionem divinæ voluntatis ligantis ad observantiam eorum, quæ intellectus esse faciendæ

judi-

judicat. Verissime ergo omne peccatum est tale, quia est contra præceptum divinum, & nullus omnino peccat nisi transgrediendo divinum mandatum, seu positivum seu naturale.

Pergit etiam Doctor ibidem n. 10. *Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere* (idest spectata ratione talis actus), *sed tantum ex præcepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem; quia illa ex se, si Deus mutaret præceptum, non essent peccata*. Hæc ille. Et dicit ex genere actus non esse peccatum mortale circa creaturam, quemadmodum ex genere actus committuntur peccata circa Deum, sicuti sunt, odium Dei, perjurium, aliaque id genus, & idipsum affirmat Sanctus Thomas, sed ait, ut innuimus, mutari materiam non intervenire dispensationem. Sed quicquid sit de hac controversia sufficit nobis doctrinam Magistri Scoti de dispensatione præceptorum secundæ tabulæ, nulla ratione favere propositioni damnatæ per Ecclesiam, imo manifeste pariter excludi per doctrinam Scoticam putamus satis declaravisse.

ARTICULUS IX.

Vtrum modus virtutis cadat sub præcepto legis.

QUoad hunc, *duosque sequentes articulos*, legendus Doctor Angelicus. Illud sciendum, quod ait S. Doctor *hic*. & art. 4. *q*. 91. Legem nullam humanam, nec Ecclesiam habere potestatem disponendi, aut ordinandi per legem actus mere internos, non admitti a Magistro Scoto, qui 4. dist. 17. q. un. §. *De tertio art.* vult, Ecclesiam determinasse tempus Confessionis Sacramentalis faciendæ, ac modum tradidisse, declarans actus occultissimos, eorundem circumstantias mere internas fore clavibus subiiciendas ad Sacramenti validitatem. Ubi videndus Magister Hiquæus in *com.* a n. 80.

Ad decimum articulum quod attinet, dicendum est, modum charitatis cadere sub præceptum legis divinæ, quam ad salutem servari oportet, eo modo quo præcepta Decalogi exposita sunt per Legislatorem novæ legis. Nam etsi dubium sit, utrum Judæi tenebantur servare

3. dist. 40. n. 4. præcepta moralia, uti nos tenemur. Legisperiti siquidem Judæorum docebant popolum, licitum esse amare amicum, & odio habere inimicum. Nobis tamen præcipitur inimicorum dilectio, atque beneficiis prosequamur eos, qui nos oderunt; quare modus hic diligendi proximum, cadit sub præcepto legis divinæ. Et amplius modi ii explicantur in lege Evangelica

Ubi supra dist. 37. n. 11. quoad præcepta secundæ tabulæ; nec erant noti omnibus ex principiis legis naturæ, quemadmodum sunt, non esse concupiscendum ad mæchandum alienam uxorem; non desiderandam rem proximorum, & alia ejusmodi; intantum ut hi modi diligendi proximum cadant sub legem, eo modo quo lex explicata est, servari ad salutem.

ARTICULUS XII.

Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent?

Doctor 3. *dist.* 40. *n.* 2. 4. *dist.* 1. *q.* 6. *n.* 10.
S. Thom. 1. 2. *q.* 100. *art.* 12.

RESpondeo, tria extitisse genera præceptorum veteris legis; erant enim aliqua moralia, quædam cæremonialia, & præterea judicialia; ad quæ omnia servanda Israelitæ tenebantur; nam ea non exequentes, vel contrarium repræsentantes, peccabant mortaliter; quod peccatum designat comminatio mortis in transgressores; *Qui præterierit*, inquit, *se lustrari de aqua prædicta, peribit anima illa de populo suo*. Num. 15. & 17. Et complura quidem erant in lege ejusmodi præcepta, queis præcipiebantur purgationes ab immunditiis contractis secundum legem, ut liquet legenti *Librum Levitici* de purgatione a tactu Morticini, de purgatione a lepra, & aliis similibus. Jubebantur etiam oblationes hostiarum; quæ pertinebant ad cultum latriæ pro tempore, quo viguit lex illa data per Moysen.

Hæc igitur omnia dicimus non causasse gratiam, nec justificasse exequentes quæ mandabantur, instar Sacramentorum gratiam causantium ex opere operato. Sed tamen per illa præcepta executioni demandata, datam fuisse gratiam per modum meriti, esto aliqui negare videantur in talibus ex charitate factis, datam esse gratiam. Hoc enim omnino irrationabile videtur, nempe Deum dedisse præcepta servanda, & noluisse mereri observantem illa ex charitate, & obedientia: Atqui data erant præcepta in illa lege de cæremoniis, purgationibus, & oblationibus hostiarum; sicque injuncta observantia illorum; ut transgressio esset mortale peccatum; ergo Judæi talia observantes ex charitate, gratiam merebantur, non quasi ex virtute operis operati eis gratia daretur; quia alioquin fuissent ea omnia proprie Sacramenta, quod verum non est: sed magis ex bono motu interius operantis, fiebant illa, quæ Deus fieri præceperat. Hoc itaque sensu credimus, veterem legem seu præcepta in ipsa contenta justificasse facientes, si ex charitate, synceraque mente parendi divinis mandatis, ea repræsentabantur.

Præcepta veteris legis circumcisione excepta, justificasse facientes per modum meriti, & non per modum Sacramenti.

Servantes præcepta veteris legis merebantur gratiam ex opere operantis, quemadmodum peccabant graviter eadem trasgredientes præcepta.

At de Circumcisione aliter est dicendum. Quia enim hæc proprie fuit Sacramentum veteris legis, ex opere operato parvulos justificabat, & per gratiam collatam in eis culpa originalis pellebatur; de qua re actum 3. *p. q.* 70. *art.* 4.

QUÆSTIO CI.

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis Cæremonialibus. Et primo, de ipsis secundum se; Secundo, de causa eorum. Tertio, de duratione eorum.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Quæ sit ratio præceptorum cęremonialium.
II. Utrum sint figuralia.
III. Utrum debuerint esse multa.
IV. De distinctione ipsorum.

ARTICVLVS I.

Utrum ratio præceptorum cęremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.



QUÆSTIONEM hanc, & sequentem, in quibus agitur de cęremonialibus in communi, & in particulari, eorundemque causis; quoniam Magister Alensis 3. *p. q.* 54. *&* 55. & ex eo Doctor Angelicus latissime versant, & pulcherrime expendunt de Sanctorum potissimum auctoritate, qui legales libros Moysis commentariis illustrarunt: & Mag. Scotus videns Alensis, & Aquinatis commentationes, ad Theologicam eruditionem abunde sufficere, nihil super hoc argumento scribendum putavit; cui sententię nos accedentes, cupidos intelligere legis Veteris mysteria præfatos Magistros consulere monemus; illud tetigisse contenti, quod sicuti cæremonialium præceptorum scopus est ordinare hominem ad Deum, ad cujus cultum pertinent, modumque illum colendi præscribunt, & Christum ejusque mysteria significabant; ita judicialium finis, est ordinare hominem ad proximum. Cæremonialia LegisMosaicæ ordinabant hominem ad Deum. Judicialia vero ordinabant respectuProximi.

QUÆSTIO CIII.

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM

IN QVATVOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde Considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Vtrum pręcepta cæremonialia fuerint ante legem.
II. Vtrum in lege aliquam virtutem habuerint justificandi.
III. Vtrum cessaverint Christo veniente.
IV. Vtrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I.

Vtrum Cæremonialia legis fuerint ante legem.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.*103. *art.*1.

4. dist. 1. q. 7. n. 4. De cæremonialibus veteris legis latissime agit Alensis 3. *p. b.* 54.

VIDENTVR cæremoniæ veteris legis extitisse ante ipsam legem. Etenim in lege naturæ homines pietate præstantes colebant Deum per Sacrificia, ut patet *Gen.* 4. in oblatione Abelis, & Caini: idipsum fecisse Nœmum, postquam cessante diluvio exivit de Arca, *Gen.*8. & ibidem cap. 14. narratur Melchisedechum, qui erat Sacerdos Dei excelsi, obtulisse panem; & vinum; *&* *cap. seq.* habetur Deum precepisse Abrahamo, ut sibi offerret in Sacrificium vaccam capram, & arietem, & aves quasdam. Cum igitur in lege naturæ fuerit Sacerdotium, & oblationes, & Sacrificia animalium, apparet manifeste ante legem extitisse cæremonias, quæ in lege præcipiuntur.

Præterea, Præcipuum quod fuit in Lege Moysi, videtur fuisse Circumcisio, per ipsam enim Israelitæ a cæteris nationibus distinguebantur: Sed Sacramentum Circumcisionis datum fuit Abrahæ quadringentis annis ante legem; er- Ubi supra q. 6. n. 1.

go

go & Cæremoniæ, & Sacramenta legis Mosaycæ fuerunt in lege naturæ priusquam lex ipsa sanciretur.

Contra, Deuter. 6 *Hæc sunt* inquit Moyses, *præcepta & cæremoniæ, quæ mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos*. Non igitur in lege naturæ de his instructi erant.

4. dist. 1. q. 7. citato loco.

Respondeo dicendum, revera cæremonias ad cultum divinum in lege Moysi præscriptas, ante legis ipsius lationem non extitisse, sed magis una cum ipsa lege incepisse. Porro legis naturæ sacrificia, & oblationes, in quibus viri pietate conspicui cultum Deo exhibebant, & fidem in Deum, & Christum venturum profitebantur, non ex humana industria, nec pietatis affectu processisse existimandum est. Nam divina Scriptura testatur Deo ejusmodi Sacrificia placuisse, ut de Abele, Noemo, Melchisedecho, Abrahamo constat, cui præcepit Deus, ut assumptis vacca trienni, & capra trima, ariete item annorum trium, & avibus quibusdam, omnia sibi sacrificaret. Jussu ergo Dei talia Sacrificia probantur instituta; alioquin jure reputandi fuissent illi eximiæ sanctitatis viri, fatui & præsumtuosi, si talia citra divinum mandatum, aut internam inspirationem facere attentassent; quod non est verisimile, nec ullo modo credendum. Id vero admodum rationabile fuit, ut innumeris mortalium in idololatria defluentibus, Deus suis cultoribus instituerit, ac mandaverit sibi sacrificia offerenda; quorum deinde Sacrificiorum, & oblationum ritus, & cæremoniæ, quo expressius & significantius ventura in lege gratiæ portenderent, perficiendæ erant per legem datam Moysi in monte Sina; eadem quippe fuere in lege naturæ, & scripta, sacrificiorum, & oblationum significata, sed lex vetus, illa perfectius exprimebant; talibus enim umbris immediate successit lux, & veritas legis Evangelicæ, ac umbræ illę, & figuræ mox evanuerunt ut infra *art.* 3. exponetur.

Videndus Alensis 3. *p. q.* 55. *m.* 4. *art.* 8.

Ad argumenta. Ad primum responsum est in *solutione* Verum quippe est in lege naturæ extitisse quasdam cæremonias, & ritus Dei jussu & inspiratione institutos, queis homines illius temporis exhibebant cultum Deo, & fidem in Mediatorem profitebantur. Nemo enim post lapsum esse potuit Ecclesiæ membrum Deoque acceptus, nisi in fide Mediatoris; ut ostendit Apostolus 11. *ad Hæbreos*. Attamen ut lex naturæ imperfecta erat, & tenebris peccatorum obnubilata, indiga proinde perfici, & explicari per legem scriptam: ita cæremonias, & ritus illius legis perfici oportebat per alias lege sancitas, quæ perfectius in lege Evangelica futura significarent. At idipsum est dicendum de Sacerdotio; etsi Melchisedech Rex Salem fuerit Christi typus, ut Docet Apostolus *ubi supra cap.* 7., & distincta figura Sacerdotis Evangelici panem & vinum offerentis; juxta Christi institutum.

3. dist. 25. q. 1. n. 9.

4. dist. 1. q. 6. n. 4.

Ad secundum, concedo Circumcisionem esse ex Patribus, non ex lege, ut testatur Salvator *Joan.* 7. ex quo recte infertur, non fuisse Circumcisionem remedium contra originale peccatum præcise in lege Moysi, sed etiam ante legem; veruntamen antequam præciperetur Circumcisio arbitrandum non est, relictum fuisse genus humanum absque ullo remedio, quo pelleretur ab anima culpa originalis; imo ut ait Gregor. 4. moral. (& allegatur de Consecrat. dist. 4. cap. Quod apud) *Quod agit apud nos aqua Baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus Sacrificii*, de qua re actum 3. *p. q.* 61 *art.* 3.

ARTICULUS II.

Utrum cæremoniæ veteris legis habeant virtutem justificandi tempore legis.

Præsentis quæsiti patet solutio ex dictis supra q. 100. art. 12.

ARTICULUS III.

Utrum cæremonialia veteris legis cessaverint in adventu Christi.

Doctor 4. *dist.* 3. *q.* 4. *utriusque scripti.* *S. Thom.* 1. 2. *q.* 103. *art.* 3.

Videntur cæremonialia veteris legis minime cessasse in adventu Christi. Etenim Matthæi 9. scribitur dixisse Salvatorem, *Non veni solvere legem, sed adimplere*. Circumcisio erat præcepta in lege. *Gen.* 17. ergo Christus non evacuavit eam Baptismi institutione; maxime cum in se ipso eum circumcisionis ritum ultro admittere voluerit, & ita de cæteris legalibus cæremoniis.

Hujus, & sequentis articuli materiā luculentissime expendit, Baronius *ad annum Christi* 51.

Præterea, Circumcisio data fuit Abrahæ in fœdus sempiternum *Gen.* 17. ergo ad semper mansurum: non erat igitur aliquando evacuanda circumcisio, ritus & cæremoniæ ad eam pertinentes, nec subinde cessasse sentiendum est.

Præterea, Nullus inferior habet auctoritatem revocandi legem institutam a superiori potestate: Sed certum est Deum tulisse legem veterem per Moysen, & mandasse circumcidi professores ejus legis. Nec in novo Testamento reperitur ubi nam & quando legem & circumcisionem revocaverit, cæterasque legales cæremonias irritas reddiderit. Imo ipse Salvator toto tempore vitæ suæ mortalis eam legem exactissime servavit; & instante jam morte in novissima cęna, Agnum paschalem cum discipulis more patrio manducavit. Apostoli autem, cæterique illius discipuli non habuerunt auctoritatem legem, & legalia quæque revocandi.

Contra, Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei*: De peccato autem originali est, ut filii Adę arceantur a regno cælorum; ergo in remedium ejus morbi Baptisma probatur institutum. Atqui duo remedia sufficientia non ordinantur a divina Sapientia contra eundem morbum; ergo per Baptismi institutionem, & promulgationem, cessavit Circumcisio, cujus virtute delebatur ab anima peccatum originale.

Respondeo, Quorumdam est hic sententia talis: Tempus quo Baptismus fuit sub consilio, (a)
erat a prima publicatione ejus usque ad Christi passionem; id vero minime Circumcisionem eva-

(a) Amplectenda est expositio *Mag. Hiquæi* dicentis, Doctori non esse controversiam cum S. Thoma, qui non aliter docuit in re, ac Scotus, sed cum Hugone de S. Victore *lib.* 2. *de Sacramentis p.* 6. *cap.* 4. cujus verba refert, & impugnat quoad singulas partes. Hugonem sequutus est Alensis 4. *p. q.* 8. *m.* 1. *art.* 7.

Scotistæ nihilominus communiter putant rationibus Mag. Scoti impeti doctrinam Aquinatis hic 6. *Ad secundum* affirmantis, Circumcisionem, & legalia ipsa in morte Christi cessasse, & finem proinde accepisse. Videsis Vasquesium *disp.* 181. aliosque Thomistas super *præsentem Articulum*.

cuavit; etiam quantum attinebat ad necessitatem ejus. Eo enim temporis plane necessarium erat. Judæo circumcidere parvulum suum; quia nondum erat Circumcisio evacuata, sicuti nec legalia cetera. A tempore autem passionis Christi, usque ad publicationem Evangelii, fuit Circumcisio licita, sed nec necessaria nec utilis; nam in Christi morte legalia sunt consumata; quod probatur ex illo Joannis 19. morte imminente dixit Jesus, *Consumatum est*. Et si quæratur quod nam erat parvulis Judeorum remedium contra originale, a passione usque ad publicationem Evangelii? Respondent, non fuisse Circumcisionem, sed fidem parentum ut tempore legis naturę. Tertio vero tempore post Evangelii publicationem Circumcisio fuit mortifera, pro quo tempore loquitur Paulus, Galat. 5. *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit*.

Contra, Hæc opinio non est probanda; & quantum ad primum, quo asseritur, Baptismum fuisse sub consilio usque ad passionem, & postea statim sub præcepto, non videtur subsistere. Nam si unum præceptum impositum, omnino revocat aliud, sane consilium, sive monitio de uno, efficit ut aliud non sit necessarium; siquidem cujus actus preceptum est alterius prohibitio, ejus actus consilium, est licentia de non observando reliquum; ergo si præceptum de Baptismo, erat Circumcisionis prohibitio, quantum ad fructum, & consilium de Baptismo, erat reddens Circumcisionem non necessariam.

Hoc confirmatur: quia si ante passionem aliquis Judæus ad prædicationem Christi, vel Petri parvulum suum baptizasset, neglecta Circumcisione, is parvulus e vivis excedens, salutis compos effectus esset; recepit enim gratiam santificantem in Baptismo; nam a prima sui institutione Baptismus contulit gratiam.

Responsio; Utique parvulis illis sufficisset Baptismus ad salutem, sed parentes eorum peccassent contemnentes exhibere eorum filiis remedium Circumcisionis. Contra, Pater ante octavum diem potuit baptizare parvulum suum, eique providere de remedio contra originale, supponitur enim illi persuasum fuisse per Baptismum pelli ab anima culpam Originalem: ergo non tenebatur consulere parvulo illi aliud quęrendo remedium, seu submittere illum Circumcisioni.

A tempore passionis Christi usque ad Evangelii promulgationem Circumcisionem licitam fuisse, minime autem necessariam. Dictum hoc a Scoto minime recipitur.

Similiter non subsistit secundum dictum, quo asseritur, a tempore passionis Christi, usque ad tempus publicationis Evangelii Circumcisionem licitam quidem fuisse, sed minime necessariam. Etenim nullus aliter se habet nunc, quam prius ad aliquam legem, nisi quia est sibi aliter promulgata: sed post passionem Christi, antequam Apostoli Baptismum prædicarent, non fuit Baptismus aliter populo promulgatus, quam ante; ergo non aliter obligabatur aliquis post passionem ad Baptismum, quam ante, nec per consequens aliter se habuit ad Circumcisionem; erat ergo tunc perinde necessaria ad salutem.

Deinde, præcepta de Circumcisione, & Baptismo suscipiendo ab uno eodemque legislatore accepisse intelliguntur vim obligandi, & medendi, vel pellendi ab anima morbum culpæ originalis, *qui nunc* (inquit Beda, & allegatur a Mag. 4. dist. 1. cap. ult.) *per Evangelium suum terribiliter, & salubriter clamat*, Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non intrabit in regnum Dei; *ipse dudum clamabat per suam legem* Masculus cujus pręputii caro circumcisa non fuerit; anima illa peribit de populo suo, quia pactum meum irritum fecit. Sed circumcisio habuit vim obligandi, usquequo revocaretur; ergo & habuit vim medendi usque ad sui abrogationem: sed per solam Christi mortem, non est aliter revocata, quam prius, ut concluditur ratione præcedente; quia nulla lex est aliter promulgata. Amplius, post Christi mortem, usque ad tempus promulgationis, Judæi tenebantur circumcidere parvulos suos, quia nullo modo constabat eis, Circumcisionem fuisse abrogatam non autem contulerunt eam parvulis, nisi ut utilem, & necessariam ad salutem; nam tenebantur ponere spem in ea sicut & prius; ergo si vere tunc Circumcisio revocata fuisset, profecto cogebantur tenere falsam, & erroneam opinionem de Circusione, quod nihil est dictu, quia Deus neminem decipit, nec abstringit ad necessario sentiendum, quod falsum est.

Post Christi mortem usq. ad Evangelii promulgationem tenebantur Hębrei circumcidere parvulos suos sub mortali non videtur proinde tunc circumcisio fuisse revocata.

Denique, nunquam fuit homo derelictus absque certo remedio, & de quo non esset certus, in eo repositam esse medelam efficacem ad morbi depulsionem: sed peracta Christi passione, priusquam Evangelium prædicaretur, nullum aliud certum remedium datum fuit Judæis; ut est evidens; ergo illo eodem quod prius erat, oportebat eos uti ad salutem. Extitit ergo tunc perinde certum remedium, ac ante passionem; ergo æque Circumcisio manebat tunc, ut prius.

Post Evangelii publicationem Circumcisionem fuisse mortiferam non videtur probandum.

Tertium dictum erat, tempore post publicationem Evangelii Circumcisio fuit mortifera. Contra arguitur: Nam *Actuum* 21. legitur de Paulo, qui ascendit Jerusalem, & ibi de consilio Jacobi, & aliorum fratrum, post quartam Synodum habitam Jerosolymis purificatus secundum legem, ascendit in templum, obtulitque pro se Sacrificium: & tamen solemniter ante jam ibi fuerat Evangelium publicatum. Patet *cap. cit.* quia dixit Jacobus: *Vides frater quot millia sunt in Judæis qui crediderunt, & omnes æmulatores sunt legis*: ergo stante tunc Evangelii publicatione ipsa in Urbe Hierosolyma, & in Judæis, approbatur tamen observatio legis. Et ipse Paulus ibidem inter tot Christianos opus legis implevit.

Quo autem tempore facta fuerit ista Pauli purificatio, & oblatio secundum legem, conjici potest partim ex textu *Actuum* & partim ex Magistro Historiarum. Id enim evenisse constat septem diebus ante Pauli captionem, ut habetur *Actuum* 21. Paulus autem captus est circa principium regni Neronis; tertio enim anno ejus delatus est Romam; juxta Magistrum Historiarum. Nero autem incæpit regnare circa vigesimum annum post Christi passionem; tanto autem temporis intervallo videtur Evangelium satis publicatum fuisse, & maxime in Judæa, ubi tamen Paulus legalia observavit.

Duo tempora Baptismi. Unum usque ad Pentecosten, alterum post. Videndus Mag. Hiquæus in Comm. super 6. quantum ergo ad istum articulum, ubi co

Quapropter est dicendum, in Baptismo non esse distinguenda nisi duo tempora, alterum scilicet, quo erat sub consilio; alterum, quo fuit sub præcepto. Et primum quidem duravit a principio, ex quo prædicabatur Evangelium, vel Baptismus per Christum, vel per Apostolos, usque ad prædicationem solemnem, & authenticam ejusdem post Ascensionem Christi: adeo ut primum tempus non admittat differentiam per mortem Christi, nec post eam, ex hoc solo

quod

... abes evasiones, & responsiones Thomistarū.

quod aliter cucurrit post ipsam Baptismus, quam antea. Secundum autem tempus (ut credo) incœpit in die Pentecostes in Jerusalem, quia usque ad illum diem Apostoli non prædicaverunt publice, juxta illud verbum Christi, Lucæ 24. *Vos autem sedete in Civitate, donec induamini virtute ex alto*. Sed in die Pentecostes, misso Spiritu Sancto, solemniter prædicaverunt, & apposita sunt illo die circiter tria millia, & baptizati sunt, *Actuum* 2. Inde vero ad alias Civitates, secundum ordinem, cuilibet loco, vel genti erat tempus secundum Baptismi, prout ibi publice, & solemniter lex Evangelica prædicabatur, intantum ut præceptum de Baptismo suscipiendo non incœpit simul apud quoscumque, sed *de Sion exibat lex, & Verbum Domini de Jerusalem*, juxta prophetiam Isaiæ *cap.* 2., & quibusdam incœpit tempus secundum ad mensem post Pentecosten, & aliquibus ad annum, aliquibus ad decem annos, & sic deinceps, prout ipsis lex Evangelica prædicabatur.

Præceptum de susceptione baptismi non incepit apud omnes uno eodemque tempore, sed successive.

Quatuor tempora Circumcisionis.

Ad Circumcisionem quod attinet, quatuor sunt tempora distinguenda. Pro primo erat necessaria: pro secundo utilis, non necessaria: pro tertio nec utilis, nec necessaria, tamen licita: pro quarto omnino illicita, & mortifera.

Sermo de Circumcisione cujus quatuor tempora distinguit Magister Scotus.

Et primum quidem Circumcisionis tempus, utrumque Baptismi tempus præcessit. Secundum tempus Circumcisionis comitabatur primum tempus Baptismi. Nam ex quo primum consulebatur Baptismus non fuit Circumcisio necessaria volenti baptizari; ut deductum fuit supra contra primam opinionem. Tunc ergo cucurrit, & valuit utrumque remedium sub disjunctione, ut Judæus eligeret quodcumque vellet. Licuit enim, & profuit sibi circumcidi si voluit (nec enim erat tunc revocata quantum ad utile, nec quantum ad licitum) licuit etiam sibi, imo laudabile fuit baptizari; idque admodum congruum fuit, ut tempore medio inter duas leges, cum non subito primo tollitur, nec secunda servanda imponitur, illo, inquam, tempore simul currunt ambæ sub disjunctione.

Vide Hiquæum, allegantem pro hac Conclusione Augustinum, Hieronymum Bedam Aliosque. Expositores; *Actuum. Apostolorum*, & ad Galatas *cap.* 2.

Tertium autem tempus Circumcisionis currit cum secundo tempore Baptismi; idque quantum ad Judæos, usque ad illud tempus Pauli, de quo actum, expendentes tertium assertum opinionis præcedentis. Imo verisimile est, quod etiam ultra id tempus; Nam tempore purificationis Pauli videbantur fratres in Hierosolymis approbare observantiam legis. Sed quantum ad Gentiles recipientes Evangelium, & fidem Christi, secundum tempus Baptismi, & quartum Circumcisionis simul concurrunt, saltem post quatuordecim annos a passione Christi, vel circiter: quando scilicet Paulus ascendit Jerosolymam ad Seniores, super illa quæstione consulens, de qua habetur *Actuum cap.* 15 ubi primo allegat Petrus factum Cornelii, de quo *Actuum* 10. & deinde Jacobus tanquam Episcopus Jerosolymorum profert sententiam dicens *Ego judico non inquietari eos, qui ex gentibus convertuntur ad Deum, sed scribere ad eos, ut abstineant se a contaminationibus &c.* & de illis quatuor, duo scilicet, abstinere ab idololatria, & fornicatione, plane erant eis necessaria ad salutem idcirco autem putaverunt eos de his esse commonefaciendos, quia de talibus Gentiles minus curabant. Sed alia duo, nempe *abstinere a suffocato, & a sanguine*, non erant perinde necessaria, sed admodum congruebat, ut Gentes

Loquitur secundum Magistrum Historiarum, quia infra n. 15. §. *secundum etiam*, dicit Nuntios Jacobi fuisse subditos Petri.

conversæ ad fidem ab his abstinerent, ne essent abominabiles Judæis. Sicuti in societate bene decet ut homo abstineat a quibusdam, quæ sunt sociis abominabilia, esto simpliciter illicita non sint. Secundum itaque tempus Baptismi a principio sui omnino reddidit Circumcisionem illicitam respectu gentium ad Christum conversarum: aut saltem post tempus tertii Concilii Jerosolymis habiti, in quo decretum est, legis jugum non debere imponi gentibus, quæ Evangelium receperunt, decimo quarto, vel decimo quinto anno post Christi passionem.

Verumtamen quoad Judeos ad fidem Christi conversos, secundum Baptismi tempus, nec a principio sui, nec post Concilium illud tertium Apostolorum, exclusit omnino Circumcisionem tanquam illicitam; nec legalia cætera, imo multo post tempore licite observabantur.

Argumenta, quibus nititur precedens opinio, facilis sunt solutionis; & ad primum patet responsio ex dictis. Nam cum arguitur, Circumcisio non fuit revocata ante mortem Christi. Verum est, non fuisse revocatam veluti inutilem atque illicitam; fuit tamen relaxata ut jam non esset necessaria: quia consilium suscipiendi aliud remedium, relaxat præceptum de priori. Ex quo enim secundum extitit remedium simpliciter, & consulebatur, licuit imo laudabiliter licuit, non uti remedio priori, ad depellendum originale peccatum.

Solutio argumentorum primæ Opinionis.

In Christi morte non fuit evacuata Circumcisio, sed relaxata.

Ad illud Joan. 19. *Consumatum est*. Respondeo id intelligendum esse de his quæ scripta erant de vita, passione, & morte Christi juxta illud Lucæ 18. *Ecce ascendimus Jerosolymam, & consumabuntur omnia quæ scripta sunt per Prophetas de Filio hominis*. Quod si contendas referendum ad antiquam legem, dico intelligi debere *Tò consummatum est* in causa; siquidem Christi mors causa erat confirmationis legis evangelicæ: sed illa non fuit confirmata tanquam necessaria ad observandum ante prædicationem ejus publicam: ea autem prædicatio non incœpit in Passione sed in Pentecoste: tempore enim intermedio sederunt in Cœnaculo nemini solemniter, vel publice prædicantes.

Explicatio verbi Salvatoris *Consumatum est*.

Ad argumenta. Ad primum respondeo. Lex Mosayca complectebatur moralia, judicialia, & cæremonialia, & quantum ad quodlibet istorum, intelligi potest verbum Christi, *Non veni solvere legem, sed adimplere*. Et porro Decalogus simpliciter manens perfectius exponitur in lege Evangelica, ac Judæi intelligerent, ut liquet Matthæi 5. *Audistis, quia dictum est antiquis; Non occides; ego autem dico vobis, Quicumque dixerit fratri suo Racha &c.* &, *Non mæchaberis &c. Ego autem dico vobis, Quicumque viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mæchatus est eam in corde suo*.

Singularis explicatio verbi Christi *non veni legem solvere sed adimplere*.

Judicialia vero manent non in se, sed in æquipollente quantum ad finem. Finis enim judicialium erat pacifica cohabitatio hominum: At mores evangelici plus valent ad pacifice convivendum, quam lex talionis: Magis quippe servatur pax, si non repercutias percutientem, ac si oculus pro oculo, & dens pro dente reddatur. Nullum propterea judiciale illius legis, quatenus illius legis, ligat nunc, licitum est tamen Principibus nunc aliqua statuere, que erant in lege Moysi; eaque obstringerent ad eorum observantiam auctoritate Principis, ita statuentis, non auctoritate veteris legis. Quemadmodum licet uni Regi in suo Regno statuere legem,

De judicialium cessatione.

Possent PrincipesChristiani mandare subditis eorū ut servarent quædam judicialia leg. Mosaicæ.

quæ viget in alio regno, quæ non obstringeret subditos istius Regis, nisi quia ejus auctoritate sancita sunt, & jussa servari in suo regno.

Cæremonialia evacuata ut umbræ cessant adveniente veritate.

Cæremonialia autem non manent in se, sed in suis significatis, nam umbra transiit, & veritas successit. Omnes enim illæ purificationes significabant emundationem a peccato, & illæ oblationes figuræ erant oblationis perfectæ Christi: & actuum quorundam latriæ, Fidei, Spei, & Charitatis in Deum, & hæc sunt adimpleta, hostia illa jam oblata, & per eam purgatio peracta est peccatorum, & mentes fidelium in cultum Dei directæ.

Quantum ad fructum Circumcisio manet.

Hæc latius pertractata habes in Report. n. 9.

Quapropter Christus non venit solvere legem, aut Circumcisionem, quantum ad fructum, ad quem illa erant instituta; imo perfecit eam, copiosius remedium, & longe perfectius instituendo, cum longe uberiorem gratiam conferat Deus recte suscipientibus novæ legis Sacramenta, ac data sit per legalia veteris legis, & per ipsam circumcisionem, per quam peccatum delebatur originale.

Et cum subditur Christus se ipsum subjecit Circumcisioni. Respondeo, congruum non fuisse, Legislatorem statim circa nativitatem suam, legem ferre; & ideo in principio sui temporis Lex prior adhuc in suo robore erat: sicuti & ea quæ fuerant legis naturæ observanda erant circa tempora Moysi, usquequo daretur lex in Monte Sinai; ita & in casu præsenti de lege Mosayca, & Evangelica.

Ex Report. loco cit. n. 15.

Fides, & Charitas fundamentum totius vitæ Spiritualis.

Si dicas, soluto fundamento dissolvitur ædificium. Circumcisio erat veluti fundamentum omnium Sacramentorum legalium; ergo ipsa cessante debuerunt cætera omnia, & etiam moralia, quæ illi superædificata erant, cessare.

Respondeo: fundamentum proprie dicitur illud, cui aliquid innititur; qua ratione Charitas & Fides conflant fundamentum totius vitæ spiritualis. Quod sane fundamentum nunquam fuit solutum tam in veteri, quam in nova lege; eadem enim fides, quam nos habemus de Christo jam nato & mortuo, habuerunt illi de nascituro & morituro. Charitas etiam nunquam excidit; ac propterea virtutes, quibus anima fit Deo grata, nunquam cessaverunt.

Alio modo *fundamentum* sumitur proprie pro primo inter alia, idque originis primitate. Quo pacto circumcisio extitit fundamentum Sacramentorum veteris legis, sicuti Baptismus est fundamentum omnium legis Evangelicæ Sacramentorum.

Circumcisionem fuisse fœdus sempiternum exponitur.

Ad secundum dico, exponi posse *fœdus sempiternum* in se, vel in æquivalente; vel forte magis ad intellectum literæ, extitisse fœdus sempiternum inter Deum, & Abraham, & ejus semen: quia nunquam fuit aliud signum ejusmodi inter Deum, & illud genus, & tamen futurum erat aliud signum fœderis inter Deum, & totum genus humanum: & melius proinde erat semini Abrahæ transire in illud fœdus commune, quam remanere sub signo fœderis specialis. Melius est enim partem esse in toto, cui simpliciter bene sit, quam esse distinctum a cæteris partibus, ut sibi aliqualiter bene sit, & aliis male.

Ad tertium patet ex dictis in *solutione*. Nam respectu Gentilium credentium, præceptum de Circumcisione erat revocatum in tertio Concilio authoritate Petri, & Jacobi, imo Spiritus Sancti, quia, ait Jacobus, *Visum est Spiritui Sancto & nobis*. Quantum autem ad Judæos, supponitur aliquando revocata sed tempus illud non reperitur annotatum in scriptura aliqua, quia historica scriptura non perducit Ecclesiam ultra quintum Neronis annum, nempe non ultra trigesimum annum, a passione Christi; & tunc illo tempore etiam Judæi conversi, observabant legem, id enim eis licuit. Nec puto id fuisse omissum usque ad eversionem Jerusalem, & dispersionem Judæorum inter Gentes; tunc enim forte conformabant se Gentibus, cum quibus versabantur: & ita paulatim observantia legalium neglecta tandem esse desiit, & in nihilum abivit.

Quod vero tandiu Circumcisio, & legalia perseverare permissa sint post Evangelii divulgationem, causa fuit, ut cum honore Synagoga sepeliretur; qui honos plane abfuisset, si statim Circumcisio, & legalia quæque essent abrogata.

Aliter etiam potest responderi, Deum per Apostolos vel eorum Successores, determinato tempore interdixisse legalia servari, quamvis id in sciptura non contineatur; eoquod Historia Scripturæ non pertingat ad tale tempus. Id vero admodum probabile videtur, quia Ecclesia tenet hæresim esse, affirmare legalia currere cum lege Evangelica, uti habetur extra *de Baptismo, & ejus effectu*, *cap. Majores*. ubi dicit Innocentius, *Absit ut in illam damnatam hæresim incidamus, quæ perperam affirmabat legem cum Evangelio, & Circumcisionem cum Evangelio servandam*. Ex sola vero omissione Judæorum, ex quadam necessitate dispersionis legem nonservantium, non videtur Ecclesia mota ad judicandum, & proponendum ut hæresim affirmaret Circumcisionis præceptum haud esse revocatum; sed magis persuasum fuisse a Spiritu veritatis, quo ducitur, & gubernatur Deo absolute revocante Circumcisionem, & cetera legalia, ex quo simpliciter mortifera evaderent servantibus ea.

In morte Christi causaliter lex vetus expiravit.

Quod additur de observantia legalium per Christum repræsentata quandiu fuit in vita mortali. Dictum est, legem veterem in Christi morte desiisse, ut in causa motiva, & finali. Sed non pro tunc, sed pro tempore publicationis legis Evangelicæ, & talis causæ: & ideo usque ad mortem potuit Christus licite illa cæremonialia servare; de quo *articulo sequenti*.

ARTICULUS IV.

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.

Doctor 4. *dist.* 3. *q.* 4. § Si obiicitur. *In Report. ibidem*. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 103. *art.* 4.

Synagoga cum honore sepelienda erat quia præcepta legis erant non mala sed nec bona.

Videtur post Christi mortem legalia posse servari citra omne mortale peccatum. Etenim existimandum non est, Apostolos post acceptum Spiritum Sanctum in die Petecostes mortalite peccavisse. Hoc enim videntur persuadere verba illa Christi, Lucæ 24: *Vos autem* (ait ad Apostolos jam jam ascensurus in Cælum) *sedete in Civitate, donec induamini virtute ex alto*. Sed ipsi Apostoli post Christi passionem, receptumque Spiritum Sanctum, legalia servaverunt. Nam tertio Concilio Apostolorum celebrato, Pau-

Paulus Timotheum circumcidit *Actuum* 16., & post quatuor annos, Paulus purificatus est secundum legem, & tota multitudo conversa in Judæa, legem observabat, Actuum 21. ergo ipsa legalia post Christi passionem servari possunt sine culpa mortali.

Præterea, Vitare consortia Gentilium ad legis cæremonias pertinuisse certum est: sed ut scribitur 2. *ad Galatas*, Petrus id faciebat: *Prius enim* (inquit Paulus) *quam venissent quidam a Jacobo edebat Petrus cum Gentibus. Cum autem venissent, subtrahebat, & segregabat se ab illis*. Atqui sentiendum non est Petrum in tali facto peccasse; ergo sine peccato, legis cæremoniæ servari possunt post passionem Christi.

Præterea Apostoli non inducebant Gentiles in Christum credentes ad peccandum; sed ipsi de sententia Concilii scribentes Decretum denunciarunt Gentibus, ut abstinerent a contaminationibus Idololatriæ, & fornicatione, *& a suffocato, & sanguine*; Actuum 15. quæ duo posteriora ad legis cæremonias pertinebant. ergo legalia licite servari possunt post Evangelii promulgationem.

Contra, ad Galat. 5. *Si circumcidamini Christus vobis nihil proderit*. ergo expresse significat Circumcisionem esse illicitam atque mortiferam.

Respondeo dicendum, ex quo Gentibus propositum est præceptum de Baptismo suscipiendo, eis mortifera fuit Circumcisio: Judæis vero, ex quo fuit id Sacramentum authentice revocatum (priusquam enim tale tempus adveniret, ab eis legalia licite servabantur). Quæ exposita sunt in *præcedente articulo*. Veruntamen sciendum, cæremonias veteris legis fuisse umbras, & figuras futurorum, quæ in lege Evangelica complenda erant. Siquidem purificationes significabant emundationem a peccatis quæ futura erat per Sacramenta instituenda per Christum in nova lege. Et oblationes figurabant Sacrificium rapræsentandum in ara Crucis in persona Christi; quæ est oblatio longe Deo acceptissima. Figurabantur præterea per illas legales cæremonias actus quidam latriæ, fidei, spei,
4. dist. 1. q. 7. & charitatis in Deum. Et ipsa in Circumcisione fiebat protestatio fidei, per quam ad puerum Circumcisioni subjectum, relatum emundabatur a culpa originali, ut testatur Gregorius 4. *Moral. cap.* 2. & allegatur a Mag. 4. dist. 1. *cap. Quæritur.*

Professio autem fidei erat in Mediatorem
3. dist. 25. q. 1. 6. *Ad tertium*, n. 6. venturum ex stirpe Abrahami, cui primum data fuit Circumcisio, & in lege confirmata! Nam omnes tenentur pro quolibet statu ad fidem Mediatoris post lapsum hominis: etenim nullus salvatur, nisi sit membrum Ecclesiæ post lapsum id vero non est nisi in fide Mediatoris, sicut patet per Apostolum *ad Hæbreos* 11.

Cæterum illi sub lege veteri profitebantur se credere in Mediatorem venturum, quem nos
Ubi supra 6. *Ultimo videndum* n. 10. sincera firmissimaque fide tenemus venisse, passum esse, resurrexisse tertia die, ac super omnes Cœlos ascendisse. Necessario ergo umbræ, & figuræ illæ cessare debuerunt, adveniente veritate, quam præsignabant. Et sicuti priusquam Salvator adveniret, verum erat *Christus nasciturus est*; ita modo est illa propositio falsa, cum jam advenerit. Eadem autem complexio esse nequit simul vera & falsa; vel contingens, & necessaria. Ante Salvatoris adventum verum contingens erat, ipsum esse futurum; de libera enim Dei voluntate pendebat; non est proinde eadem complexio de Redemptore, quem crediderunt Antiqui Patres, & profitentes fidem in ipsum in Circumcisione, & quam credimus nos & profitemur in Baptismi susceptione. Ac proinde legalia quæque, quæ portendebant Christi adventum, falsa omnino sint oportet; quia vere significare nequeunt futurum, Mediatorem qui jam advenit.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, circa cessationem legalium celebris extit controversia inter duos præcipuos Ecclesiæ Doctores Augustinum, & Hieronymum, ut patet ex eorum Epistolis. Hieronymus ergo sentiebat post Christi mortem non licuisse legalia servare; & quia de factis Petri, & Pauli constabat ex Scriptura: dixit, id eos fecisse sub quadam simulatione, & non ex animo, quia erant mortifera. At Augustinus docet legalia non fuisse mortifera sed mortua prædicato Evangelio; quando proinde ea observabant Apostoli erant licita, & non prohibita, dummodo spes non poneretur in eis, sed in gratia Christi, quo sensu observantia legalium damnatur ab Apostolo.

De cessatione legalium extitit controversia inter Hieronymū, & Augustinū

In hanc Sententiam transiisse Hieronymum, scribit Augustinus *Epist.* 260. *ad Octavum*.

Verum difficultatem non levem ingerunt verba Pauli ex cap. 2. ad Gal. *Cum venisset*, inquit, *Cephas in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat*; & reddens causam, subdit: *enim prius quam venissent quidam a Jacobo, edebat Petrus cum Gentibus. Cum autem venissent subtrahebat, & segregabat se ab illis, timens eos, qui ex Circumcisione venerant, & simulationi ejus consenserant cæteri Judæi*. Mox subiicit reprehensionem. *Si tu Judæus cum sis gentiliter, & non Judaice vivis, quomodo Gentes cogis judaizare?* Ea autem gesta sunt Antiochiæ non diu post tertium Concilium Jerosolymis habitum, secundum Magistrum Historiarum.

Vide Vasquesium disput. 182. accurate hæc pertractantem.

Neque ulla hic habet locum simulatio, ut videbatur Hieronymo, quasi Apostoli ex condicto certaverint, Paulo causam Gentilium agente, Petro autem Judæis patrocinante: quia ut ait August. & habetur in Canone *dist.* 9. *Si ad Scripturas divinas admissum fuerit aliquod mendacium, quantumcumque parvum, seu officiosum, nihil remanet in ea solidæ veritatis, qua convincatur adversarius. Quidquid enim contra ipsum allegatum fuerit, respondebit, illud mendaciter esse dictum iocose, vel officiose ut est illud aliud, quod conceditur ita esse dictum.* Cum ergo Paulus *ad Gal.* 2. quæ est pars Scripturæ Canonicæ, hæc scribat, *in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat*. Subiciatque, *Cum autem vidissem, quod non recte ambularet ad veritatem Evangelii*, necesse est sentire, & fateri, ea verba esse simpliciter vera; alioquin omnis Scripturæ authoritas deperiret, ut arguit Augustinus.

Illud proinde declarandum superest, ob quam causam Petrus reprehensibilis dicatur. Dici non potest, dignum extitisse reprehensione quia tunc legem servabat. Nam post tale factum, & ipse Paulus circumcidit Timotheum, juxta Magistrum Historiarum. Et post quatuor annos idem Paulus purificatus secundum legem, ascendit in Templum, & tota multitudo credentium in Judæa observabat legem, *Actuum* 21.

Exacta declaratio verborum Pauli 2. ad Gal. *in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.*

Nec item Petrus reprehensibilis erat quia sic observabat legem, scilicet in discretione ciborum; nam id non magis fuit mortiferum, quam cætera legalia, ut purificatio, & ejusmodi.

Aut igitur dicetur, reprehensibilis fuisse,

quia

Duplex causa reprehensionis Petri. quia in actu illo observandi legem, subtrahebat se a Gentibus in cibo, & potu, quod non fore faciendum, sibi fuerat a Deo præostensum in mirabili illa visione, quæ describitur *Actuum* 10. Vel quia prius legem non servans in hoc coram Gentibus, postea supervenientibus Judæis, id faciebat. Et utrumque istorum posset poni multipliciter.

Causæ reprehensionis Petri examinantur. Primum enim dici poterat reprehensibile, quia *ad quamcumque Ecclesiam veneris, illi te conformes*, ait Ambrosius; ergo dignum reprehensione fuit in Ecclesia Gentium non conformare se modo vivendi eorum: vel quia in hoc dabat occasionem Gentibus servandi legem: vel quia ostendens facto illud esse necessarium; aut saltem necessarium; ad hoc ut Conversi ex Judæis vellent communicare cum eis: ita sæpe inferiores facerent aliqua difficilia, ne excluderentur a communione Superiorum. Ad quem intellectum potest referri illa reprehensio Pauli, *Gentes cogis judaizare*. Gal. 2. Vel ostendendo eis exemplo, necessarium simpliciter fore eis servare legem vel saltem oportere eos ita se gerere, quo dignarentur communione Judæorum fidelium: vel saltem in majorem laudem eis cessurum, si exempla Majorum imitarentur, ac contrarium exhibere.

Secundum etiam potest intelligi, vel quia simulabat non reputans id corde esse faciendum, quod opere exhibebat. Ex primo enim facto, quod in absentia nuntiorum Jacobi, repræsentavit, videtur Petrum non sensisse, fore abstinendũ a Gentibus conversis ad fidem at in secundo facto ostendit sentire se, id esse faciendum; & ad tale intellectum referri potest illud verbum Pauli, *simulationi ejus consenserunt cæteri*; Gal. 2.

Alia causa reprehensionis Petri. Vel posset posterius factum dici reprehensibile, quia non utebatur auctoritate Prælati. Cum enim esset Superior Jacobi nuntiis, magis debebat ipse veritatem constanter tenere in opere, eosque ad suam rectitudinem adducere, quam propter timorem illorum flecti ad id, quod eis erat magis acceptum. Quæ profecto remissio, seu timiditas Prælati, est pro tempore reprehensibilis, quod significasse videtur Paulus illis verbis, Gal. 2. *Segregabat se ab aliis, timens circumcisos*. Nulla enim suberat vera causa timendi, cum tunc simpliciter licitum fuerit Judæis non servare legem; & maxime quando versabantur inter Gentes idque debuit Petrus exemplo docere, ac ostendere nuntiis illis, tanquam eorum Superior.

Singulum istorum quatuor posset discuti qualiter, & quantum esset reprehensibile. Quodcumque tamen afferatur ad veritatem dictorum Pauli salvandam, melius est dicere non mortalem, sed venialem ibi fuisse culpam. Nec potest excusari Petrus, si dicatur id ab eo factum esse, quo vitaretur scandalum Judæorum. Nam nulla aderat materia scandali perfectis, neque parvulis: sed tantum Pharisæis, de quo scandalo non esse curandum, docet Salvator, Matthæi 15. illis verbis, *Sinite illos, cæci sunt, & duces cæcorum*. Ejusmodi autem scandalum extitisset illud, quia ex genere actus nullus debuit scandalizari, nisi male sentiens de libertate Evangelica. Nec per similem rationem excusari potest Paulus in circumcidendo Timotheum, vel purificando se; quia nullum illicitum est committendum propter scandalum quodcumque vitandum, juxta illam regulam juris in 6. *Utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur*. Culpam Petri fuisse venialem, si aliqua fuit.

Itaque Paulus licite inter Judæos servavit legalia. Nam etiam multo tempore post tertium Concilium Apostolorum, id erat licitum, licet non esset utile, nec necessarium. Cum inter Gentes autem versaretur, ipsis se conformavit: licitum quippe sibi erat legem non servare, promulgato Evangelio. Petrus autem Hierosolymis servans legem, non peccavit; quia pro tunc licuit Judæo, & inter Judæos legem servare. At Antiochiæ inter Gentiles ad fidem conversos, non servans legem, non peccavit; sed se conformans eis in cibo, & potu, minime deliquit: sibi enim licuit non servare legem: peccavit autem postea segregans se ab illis in cibis, & potibus, propter aliquam ex prædictis causis, ut divinæ Scripturæ sua constet authoritas.

Atque ex his patet responsio *Ad secundum*.

Ad tertium *articulo precedenti* dictum fuit, ex quatuor illis, quę Apostoli decreverant denuncianda esse Gentilibus ad fidem conversis, duo priora nempe abstinere ab idolotitis, & a fornicatione, fuisse plane necessaria ad salutem; ideo tamen censuisse scribenda ad eos, quia de illis Gentes minus curabant. At reliqua duo scilicet *abstinere a suffocato, & a sanguine*, ipsis necessaria non erant. Congruum tamen fuit, ut Gentes conversæ a talibus abstinerent, ne Judæis essent abominationi, esto non fuerint simpliciter illicita.



QUÆ-

QUÆSTIO CIV.

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS.

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus. Et primo considerandum est de ipsis in communi. Secundo in particulari.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Quę sint judicialia præcepta.
II. Vtrum sine figuralia:
III. De duratione eorum.
IV. De distinctione eorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum ratis preceptorum judicialium consistat in hoc, quod sunt ordinaria ad proximum.

ARTICVLVS II.

Vtrum præcepta judicialia aliquid figurent.

ARTICVLVS III.

Vtrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

ARTICULVS IV.

Vtrum pręcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionen.

QUÆSTIO CV.

DE RATIONE PRÆCEPTORUM JUDICIALIUM

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ratione præceptorum judicialium.

ET CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. De ratione præceptorum judicialium, quæ pertinet ad principes.
II. De his quæ pertinent ad convinctum hominum ad invicem.
III. De his quæ pertinent ad extraneos.
IV. De his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICVLVS I.

Vtrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

ARTICVLUS II.

Vtrum convenienter fuerint tradita pręcepta judicialia quantum ad popularium convictum.

ARTICVLVS III.

Vtrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

ARTICVLVS IV.

Vtrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas.



VPER argumentis harum duarum quæstionum Doctor non invenitur aliquid disputavisse, quia fortassis inde parum utilitatis colligi posse persuasum habuit, ut etiam censuit Porcius *in Com. super dist.* 40. 3. *n.* 8. Valentia etiam, & Vasquesius, & Cajetanus has, quæstiones, sine commentationibus pertranseuntes, significarunt rem Theologicam, parum aut nullum detrimentum passuram ejusmodi quæsitis ignoratis. Veruntamen in iis instrui cupientibus præclara multa suppeditant Magister Alens. 3. *p. a q.* 48. *& seqq.* & Aquinas *hic articulo* 4. *q.* 107. nonnihil de his tangetur.

QVÆ-

QUÆSTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ LEX NOVA DICITUR, SECUNDUM SE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege Evangelii quæ dicitur lex nova. Et primo de ipsa secundum se. Secundo de ipsa per comparationem ad veterem legem. Tertio de his, quæ in lege nova continentur.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita.
II. De virtute ejus, utrum justificet.
III. De principio ejus, utrum debuerit dari a principio Mundi.
IV. De termino ejus, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat alia lex succedere.

ARTICULUS I.

Utrum lex nova sit lex scripta.

Doctor locis in margine cit. S. Thomas 1. 2. *q.* 106. *art.* 1.



IDETUR lex nova esse & dici debere lex scripta. Etenim lex nova quam docuit Salvator, dum ageret inter homines vitam mortalem, traditur & continetur in Evangeliis instinctu Spiritus Sancti conscriptis, utique ut contentis in illis fides indubia habeatur; ergo penitus constare apparet, legem novam esse conscriptam.

3. dist. 25. q. 1.

Confirmatur, in Symbolo Apostolorum continentur credenda a fidelibus, suntque veluti summa quædam legis Evangelicæ: Atqui constat Symbolum fuisse ab Apostolis conscriptum, & Ecclesiæ traditum, ut Sectatores legis novæ, sive Evangelicæ corde crederent, profiterenturque, & opere implerent quæ præcepta sunt; ergo lex nova jure est dicenda lex scripta.

2. dist. 28.

Præterea, Lex non scripta, est lex naturæ indita, secundum illud Apostoli, ad Rom. 2. *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis*. Ergo si lex Evangelica est lex non scripta, ipsa non differre probatur a lege naturæ.

4. d. 2. q. 1. n. 3.

Contra, Joan. 1. *Lex per Moysen data est, gratia, & veritas per Jesum Christum facta est*. Lex autem data per Moysen scriptis consignata est; ergo quoniam lex Evangelica est alia a lege Moysi, ut explicuimus supra *q.* 91. *art.* 5. illa per se, & primo conscripta non erit; etsi Christi doctrina per Evangelistas literis fuerit consignata.

De his rursus q. sequenti art. 5. & seq.

3. dist. 40. n. 5.

Respondeo dicendum, Quod est principale & primarium in lege Evangelica non esse conscriptum, sed quod ducit, & ordinatur ad illud; fuisse literis traditum. Declaratio. Lex nova & Evangelica cui nulla alia est successura, est lex gratiæ & veritatis, umbram evacuantis: & amoris, uti lex vetus erat lex timoris, & veritatis adimplendæ significativa. Illuminatio autem intellectus ad credendum, firmiterque assentiendum Mysteriis fidei, & probandam, atque amplectendam Christi doctrinam, donum Dei est: quemadmodum & gratia ad diligendum Deum & Proximum, & opere complenda legis novæ mandata, de sola largitate Dei, intuitu meritorum Christi, nobis proveniunt. Hinc Apostoli cæterique Discipuli Salvatoris in die Pentecostes, induti virtute ex alto, juxta promissum Christi, ita in fide, & charitate christiana confirmati sunt, ut foris prodeuntes Evangelium Hebræis, ac Gentibus tanta cum efficacia prædicaverunt, ut inde ad multa millia ad fidem Christi complectendam traxerint; ut patet *Actuum* 2. Hi autem credentes ipsique Apostoli, & Discipuli nullam legem conscriptam didicerunt, nondum enim Evangelia fuerant literis consignata; & nihilominus ad novam legem Evangelicam pertinuisse, dubitari non potest; ergo lex nova, quoad præcipuum, quod in illa est, lex scripta dici non potest. Sed magis lex indita ex dono Dei, liberaliter largientis fidem, & charitatem, ad credendum & amandum ut dictum est. Cum ergo principaliter in his consistat lex gratiæ & veritatis, ipsa utique scribi non potuit, cum gratis infundatur a Deo, & detur cui magis voluerit. Veruntamen oportuit doctrinam hanc cælestem literis consignari quo credentes, & credituri addiscerent viam, per quam ambulandum foret, neve transilire auderent terminos prefixos in credendo, neque aberrarent in operando. Quanquam nec omnia Fidei mysteria in eis contineantur; nec omnia Christi gesta sint conscripta, ut testatur Joan. *cap. penult.* De traditione enim complura credimus ad salutem. Hæc proinde Scriptura, quæ novum, & æternum appellatur Testamentum, est quid accessorium, minusque principale legis Evangelicæ. Quare quis peritissimus esse potest horum documentorum, & interim non pertinere ad legem Christianam, si destitui contingat donis supernaturalibus fidei, spei, & charitatis, in quibus illa potissimum consistit.

4. *dist.* 2. *q.* 1. & *dist.* 3. *q.* 4.

Videndus Magist. Hiquæus in Comm. super *dist.* 2. *q.* 1. 4. *n.* 2. Videsis Baronium ad annum Christi, 53.

Ex quibus patet responsio *ad primum*.

Ad secundum respondeo, naturæ legem esse inditam homini, ut sequela naturæ rationalis,

3. dist. 35. q. 2. 6. *Ad Oppositum.* ... lumine sibi a luce increata participato, judicantis quid honestum, quidue inhonestum sit, & disconveniens sibi. Hac autem ratione lex Evangelica non est indita, sed desuper infusa ex largitate Dei propter merita Christi, quibus de condigno debetur, aliis vero corporis ejus membris, gratis conceditur, unde & scriptum est, *De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Joan.* 3.

ARTICULUS II.

Vtrum lex nova justificet.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 106. *art.* 2.

4. dist. 1. q. 6. & 7. RESpondeo dicendum sub quacunque lege viventibus licuisse justificationem invenire; maxime vero id verum esse de lege nova. Declaratio: Nullo unquam tempore dimisit Deus cultores suos sine remedio necessario ad salutem; omni autem tempore post lapsum, fuit necessaria ad salutem ablutio animæ a macula culpæ originalis. Semper ergo a lapsu Adæ extitit aliquod remedium efficax a Deo institutum, quo uterentur homines ad depellendum ab anima culpam originalem. Et ita in lege naturæ, cum constet Deo accepta fuisse Sacrificia, ut patet *Gen.* 4. *&* 8. *&* 14. sentiendum est, vel a Deo fuisse instituta, vel ipso inspirante introducta ab illis priscis Patribus; qui tantopere Deo placuisse perhibentur. Illi propterea fidem interiorem profitentes actibus exterioribus Sacrificiorum, & oblationum Deo acceptarum inveniebant justificationem a reatu peccati originalis. Parvulis vero sufficiebat protestatio fidei actu exteriori sensibili, quo offerebatur parvulus Deo; eaque est doctrina Gregorii 4. *Moral. cap.* 2. & allegatur a Magist. 4. *dist.* 1. *cap. Quæritur*. Alioquin haud certi esse potuissent, profutura eis talia remedia ad salutem, nisi a Deo essent instituta.

Eadem ratione in lege Mosayca parvuli emundabantur ab eadem culpa originali per circumcisionem, juxta doctrinam Sanctorum, & auctoritatem Gregorii mox allegatam. Et August. 2. *de Nuptiis, & Concup.*, & ponitur de *Consecrat. dist.* 4. *cap. ex quo* & Bedæ super illud Lucæ 2. *Postquam consumati sunt &c.* Et quidem frustra data fuisset lex per Moysen sine tali remedio, quandoquidem observantes eam pertingere non potuissent ad salutem manente culpa originali; inveniebatur subinde tali in lege justificatio: & etiam augmentum gratiæ, & meritorum observantibus ritus, ac cæremonias illius ex charitate & affectu parendi divinis mandatis, quamvis ejusmodi cæremoniis legalibus non daretur gratia ex opere operato, sicuti in Circumcisione, quæ erat proprie, & vere Sacramentum.

4. dist. 2. q. 1. & dist. 3. q. 4. 3. dist. 40. 6. *Quantum ad secundum.* Quod vero justificatio hæc plenius, & copiosius inveniatur in lege nova, & Evangelica, ac fuerit in lege naturæ & Mosayca, ex eo constat, quia hæc est lex gratiæ, & veritatis, evacuans umbras & figuras Mosaycæ legis, unde scribitur Joan. 1. *Gratia, & Veritas per Jesum Christum facta est.* Hinc Sacramenta novæ legis oportuit esse perfectissima in vere significando, quantum ad cognitionem, & in gratiam perfectam causando: præstat igitur hæc lex Mosaycæ, & quantum ad intensionem perfectionis, & quantum ad extensionem. Nam passio Christi cum esset causa meritoria respectu efficaciæ Sacramentorum veterum, & etiam gratiæ collatæ antiquis Patribus; tamen longe majorem habet efficaciam respectu nostrorum Sacramentorum, & gratiæ nunc conferendæ quam olim. Quia juste obsequium exhibitum ad bonum majus acceptatur, quam prævisum. Deus autem nunc gratiam confert propter passionem Christi exhibitam, & a nobis creditam ut exhibitam; tunc vero contulit ut propter eam a seipso prævisam, & ab aliis creditam ut exhibendam; ideo Sacramenta nostra plus conferunt de gratia, quam veteris legis Sacramenta. Deinde plura nobis præsto sunt adiutoria gratiæ, quia plura Sacramenta: illis autem non aderat nisi Circumcisionis Sacramentum, ut medela contra vulnus peccati originalis. Labentibus autem in actualia peccata, non suppetebat aliquod Sacramentum gratiam recuperandi, ut nobis succurritur per Pœnitentiæ Sacramentum. In lege igitur nova est copiosior gratiæ abundantia, ob Christi passionem exhibitam, ac fuerit in alia lege; ac proinde lex ista & intensive, & extensive præbet, & habet adjutoria plura ad justificationem obtinendam, & rucuperandam, quam viventes in lege Mosayca: etsi in illa fuit justificatio per gratiam Dei ob Christi passionem prævisam, multo magis lex Evangelicam dicenda est justificare servantes ipsam.

Sub lege Evangelica viventibus licere justificationem invenire copiosius quam in lege naturæ & Mosayca.

ARTICVLVS III.

Vtrum lex nova debuit dari a principio Mundi.

Doctor locis in margine cit. S. Thom 1. 2. *q.* 106. *art.* 3.

RESpondeo dicendum, legem novam dari non debuisse ab initio Mundi. Declaratio, Lex Evangelica ferenda erat per Christum Dei Filium, sicuti Adam prophetaverat ipso in statu innocentiæ significans, ex illo, & per illum ædificandam Ecclesiam, sibi per fidem, & charitatem unitam, tanquam dilectam sponsam, uti Eva sua erat Conjux, & os ex ossibus ejus: Atqui ipse Salvator supposito Adæ lapsu, statim non debuit venire in Mundum, ut latæ declaratum fuit 3. *p. q.* 1. *art.* 5. ergo neque Evangelica lex danda erat a principio Sæculi præsentis; sed in adventu Salvatoris Mundi, ædificari debuit Ecclesia Sanguine suo, eamque donis cælestibus Spiritus Sancti donatam, instrui, & erudiri nova, cælestique doctrina. 4. dist. 26. q. un. 6. *Ad primum principale.* De his Alensis 3. *p. q.* 56. *m.* 10. *art.* 2.

Deinde, Lex Evangelica est longe Mosayca perfectior, ex dictis *art. præcedenti*. Deus autem ordinatissime procedens, ab imperfecto, gradum facit ad perfectiora. Oportuit ergo prius præcessisse legem naturę, & Mosaycam nova lege imperfectiores, priusquam ista daretur. Congruum ergo non fuit ferri sub Mundi initio; alioquin, quod perfectissimum est ingestum fuisset, iis quæ imperfectiora sunt minime præcedentibus. 4. dist. 2. q. 1. 6. *Respondeo.*

ARTICULUS IV.

Vtrum lex nova sit duratura usque ad finem Mundi.

Doctor 4. *dist.* 2. *q.* 1. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 106. *art.* 4.

Monet Hiquæus *Tò æterne* irrepsisse in textum Doctoris, quia non habetur apud Evangelistas.

Insanias Montanistarum, & Manichæorũ, seu expectantium, seu adstruentium, novam legẽ dandam, vel datam per Spiritum Sanctum, videsis abunde confutatas apud Controversistas.

RESpondeo dicendum, legem novam a Christo latam esse duraturam usque ad Mundi finem. Declaratio: Etenim lex ista est perfectissima omnium a Deo homini datarum pro statu viæ juxta dicta *art. primo*. Est enim ultima, secundum illud Matthæi 26. *Novi & æterni Testamenti*; idest, post quod nullum aliud est futurum. Siquidem Testamentum hoc Sanguine Mediatoris confirmatum, est proximum perfectissimo, nempe statui finalis beatitudinis. Vita enim viventium sub ista lege, est quædam via Spiritualis ordinans ut bene vivens in ea, de ipsa sine impedimento transeat ad gloriam, pro qua præparatur.

Et profecto presto sunt in Evangelica lege adiutoria efficacia pertinentia ad exactam præparationem uniuscuiusque transeundi ad statum gloriæ sine omni impedimento. Primum siquidem præsto est adiutorium pertinens ad generationem spiritualem; exinde aliud spectans ad nutritionem, tertio faciens ad roborationem virium acquisitarum; quarto aliud oportet esse, quo reparatur vita Spiritualis animæ, si inde contingat excidere per lapsum in culpam lethalem. Præter hæc quinto requiritur aliquid esse, quo exiens ex hac vita, amoveri queant in ipso omnia impedimenta potiendi statim gloria sempiterna. Hæc autem omnia sunt in nova lege adiutoria efficacia, ac verissime significantia gratiam Dei propter Christi merita dandam, & reipsa confertur rite utentibus talibus signis, juxta Christi institutionem. Non est igitur alia lex expectanda; nec enim alia perfectior esse potest illa, quam tulit Christus æterna Sapientia Patris.

QUÆSTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum lex nova sit alia lex a lege veteri.
II. Utrum lex nova impleat veterem.
III. Utrum lex nova contineatur in veteri.
IV. Quæ sit gravior, utrum lex nova, vel vetus.

ARTICULUS I.

Utrum lex nova sit alia a lege veteri.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 107. *art.* 1.

3. dist. 25. q. 9. q. 1. 6. *Ultimo videndũ est.*

VIdetur lex nova non ex alia a veteri lege. Etenim alietas & identitas legum ab unitate, vel diversitate finis, & maxime proximi accipienda est. Sed idem est finis utriusque legis; ergo una non est diversa ab alia. Probatio minoris: *Finis legis est Christus ad justitiam omni credenti*, inquit Apostolus ad Rom. cap. 10. Atqui eadem est fides, qua justificabantur in veteri lege cum illa qua justi fiunt sub nova lege ambulantes; ergo & una eademque lex est reputanda.

4. dist. 2. q. 1.

Præterea. Una eademque est causa meritoria gratiæ cæterorumque Supernaturalium donorum, propter quæ justi omnes Deo placuerunt, acceptique sunt. Est autem illa cui Deus non ad mensuram contulit gratiam, ut cæteris omnibus; ergo cum propter justitiam, & Sanctitatem humani generis legem omnem constet a Deo datam; ex unitate Legislatoris, itemque causæ meritoriæ justitiæ, & Sanctitatis, non alia videtur esse lex nova a veteri lege.

Contra ad Galat. 3. *Lex pedagogus noster fuit in Christo*. Nempe manuducebat ad Christum, quem cæremoniæ illius legis figurabant. Repræsentantis in lege nova quæ præsignabant in veteri, oportet omnino hanc aliam esse ab illa, uti verissime umbræ, aut figuræ aliæ sunt a veritate præostensa, & figurata.

Videndus Vasquesius 1. 2. *disp.* 183. De his planius Mag. Aslensis 3. *p. q.* 56. *m.* 6.

Respondeo dicendum, novam & Evangelicam legem differre & distingui a veteri lege, ut perfectum differt ab imperfecto in eodem ordine, & dispositio a forma, ad quam ordinatur, disponitque materiam ad illius receptionem. Quam solutionem declaratam habes supra *q.* 91. *art.* 5.

„ Hæc præterea habet ad rem præsentem „ Mag. Hiquens *in Comm. q.* 1. *dist.* 2. 4. „ *n.* 1. Lex Evangelica est perfectissima om„ nium quam trinitas disposuit dare homini „ pro statu viæ. Nam Joan. 1. scribitur. „ *Lex* „ *per Moysen data est, gratia & veritas per Je-* „ *sum Christum facta est*. Et ad Rom. 8. *non* „ *accepistis Spiritum servitutis in timore, sed ac-* „ *cepistis Spiritum filiorum in quo clamamus ab-* „ *ba, Pater*. Hæc itaque lex habet vim justifi„ candi, ad Rom. 1. *Evangelium est virtus* „ *Dei in salutem omni credenti*; *& cap.* 3. vo„ cat eam legem fidei per quam excluditur „ gloriatio nostra. Unde distinguitur a lege „ Moy-

,, Moysi primo in eo, quod hæc principaliter ,, includit Spiritum gratiæ, & ipsam veritatem, ,, dans non solum præcepta, & consilia; sed ,, etiam adiutoria, perque adimpleantur, quæ ,, propria sunt hujus: licet enim in Mosayca, & ,, lege naturæ dabantur adiutoria, ea tamen re- ,, spective ad legem novam, & merita sui au- ,, thoris Christi quem continet, dabantur. In ,, illis fuit promissio venturi Redemptoris, in ,, hac ipsa veritas adimpleta est, ideo principa- ,, liter continet gratiam, & fidem, & verita- ,, tem.

,, Item, sicut ad *Hæbreos* 9. infirmi- ,, tatem veteris legis colligit Paulus ex eo quod ,, habuit Sacramenta, quæ justificabant tan- ,, tum ad emundationem carnis; & munditiam ,, legalem; ex opposito sensu, lex nova, quæ ,, est justificans, habere debuit Sacramenta quę ,, justificant per Spiritum gratiæ a peccato; & ,, sic recte dicetur in hoc excedere veterem le- ,, gem, sicut veritas promissa typum. Videatur ,, August. de *Spiritu, & litera cap.* 4. 8. ,, 14. 17. 18. *&c.* Hæc ille.

4. dist. 2. q. 1. n. 9. Ad Argumenta. Ad primum respondeo utique neminem aliquando salutem consequutum esse, aut consequi potuisse post lapsum, nisi in fide Mediatoris, cujus intuitu meritorum prævisorum Deus gratiam elargiebatur antiquis Patribus, uti & viventibus in lege nova propter eadem jam exhibita. Qua de causa eadem merita longe majorem efficaciam habent respectu gratiæ nunc conferendæ, ac habuerint cum tantum erant prævisa. Itaque fides quam profitebantur Antiqui Patres, versabatur circa Mediatorem venturum; & ea quam nos profitemur tendit in eandem quidem Personam, quæ est fidei objectum, sive materia: sed complexio exprimens nostram fidem, est omnino alia, ab illa quæ significabat fidem Antiquorum, ut est evidens. Illi enim credebant in Redemptorem venturum, nos credimus, & profitemur jam venisse, ac perfectissime peractum esse ab ipso opus humanæ redemptionis; & ideo ut dicebamus, oportet hanc legem aliam esse ab illa, uti veritas differt a typo, & umbræ a luce qua pelluntur.

Ubi supra §. *Ad secundum principale.* Ad secundum patet ex statim dictis. Tametsi enim eadem sit causa meritoria omnium Supernaturalium donorum: attamen merita exhibita magis impellunt, & justius obtinent præmia, quam prævisa. Etsi enim ante passionem & Incarnationem Christi, Deo præsentia erant omnia merita ipsius; non tamen fuit tunc oblatio ipsius passionis actu interiori facta Trinitati, uti fuit ab instanti conceptionis Christi, quo in actu interiori consistebat maxime meritum passionis Christi acceptantis ipsam, & offerentis Deo pro salute generis humani. Ac propterea lex nova est lex gratiæ, quo nomine non potuit appellari lex Mosayca, ut patet ex dictis.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova legem veterem impleat.

Doctor 4. *dist.* 2. *q.* 1. *utriusque Scripti.* *S. Thom.* 1. 2. *q.* 107. *art.* 2.

Præsentis quæsiti patet solutio ex dictis supra *q.* 102. *art.* 3. Per legem quippe Evangelicam lex Mosayca ultimam adepta est perfectio-

nem. Judeorum enim legis Doctores perperam moralia interpretantes, & juxta ipsorum expositionem simplices docentes simul, & seducentes Salvator correxit, & sensum legitimum docuit, ut patet Mathæi 5. *Audistis*, inquit, *quia dictum est antiquis, Non occides: ego autem dico vobis quicunque dixerit fratri suo Racha, reus erit consilio*; & pergit declarare alia moralia: ad quas omnes explicationes tenentur Professores Evangelicæ legis; quæ forte non ligabant Judæos maxime simplices, & rudes auscultantes doctrinæ legis peritorum. Doctrina igitur Evangelica complet veteris legis mandata, addens quæ illi deerant.

De impletione legis per Evangelium latissime agit Mag. Alensis 3. p. q. 28. m. 3.

3. dist. 40.

Ceremonialia vero perfecta sunt in eo, quod jam successit repræsentataque est veritas in illis obumbrata in authore hujus legis; & completa omnia sunt, quæ significabantur per purificationes, & oblationes præscriptas in Mosayca lege.

Judicialium autem mandatorum perfectio elucet in æquipollente, & fine eorundem. Moyses enim per illa intendebat statuere pacificam cohabitationem viventium sub veteri lege. At mores evangelici longe facilius conducunt ad ejus finis assequutionem quam lex talionis; a Moyse præscripta; magis enim servantur pax parcendo iniuriam inferentibus ac si rependatur pœna ex lege talionis; quod & docet. Salvator Mathæi 5. *Si quis*, inquit, *percusserit te in una maxilla, præbe ei & alteram, & si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium.* Hinc Corinthii judicio contendentes objurgantur ab Apostolo, 1. *Corinth. cap.* 6. lex proinde Mosayca omnino complementum, & perfectionem per Christi Evangelium recepit. 3. dist. 40.

ARTICULUS III.

Utrum lex nova in lege veteri contineatur.

Cum declaratum sit in antecedentibus veterem legem ex nova accepisse complementum & perfectionem, subinde nova lex in veteri continebatur, uti continetur complementum in eo quod per ipsum completur, ultimaque accipit perfectionem. Hinc in lege veteri promittitur novum Testamentum, *Hieremiæ* 31. ad illud quippe vetus ordinabatur, eique erat in expectatione, sicuti imperfectum ordinatur ad illud, per quod sua ipsius imperfectio suppletur.

Videsis Mag. Riccardum 3. *dist.* 40. *art.* 2. q. 4. & plenius Alensé 3. *p. q.* 56. *m.* 7.

Prologi q. 2.

ARTICULUS IV.

Utrum lex nova sit gravior quam vetus.

Doctor 3. *dist.* 40. *S. Thomas* 1. 2. *q.* 107. *art.* 4.

Videtur lex nova esse veteri gravior. Etenim lex nova complura veteri superaddit ex dictis *art.* 2. & patet Mathæi 5. *Dictum est antiquis, Non occides: ego autem dico vobis, qui irascitur fratri suo reus erit judicio*; ubi Salvator nedum huic Decalogi præcepto addit, & interdicit actum internum irascendi, sed etiam quosdam alios; ergo lex nova præsefert omnem veteris legis gravitatem, & præterea proprium onus, ut explicatur, & jubetur a Christo.

Præterea, Lex Evangelica est longe perfectior Mosayca, quandoquidem hæc ab illa accipiat complementum, & perfectionem, adeo ut status viventium sub lege Evangelica, quæ

est

est lex gratiæ, sit perfectior, & virtuosior statu Judæorum servantium legem Mosaycam; igitur est difficilior ad servandum. Consequentia probatur; quia virtus, est circa bonum, & difficile.

Præterea, Licet Christus in lege Evangelica nulla statuerit judicialia servanda, quorum judicialium magna erat copia in lege Mosayca, pœna etiam mortis intentata contrafacientibus; attamen ex quo licitum est Principibus, & Rectoribus Reipublicæ Christianæ ad pacem & æquitatem servandam judicialia statuere, horum maximus est numerus inter Christianos, qualis utique non fuit inter Israelitas, quorum Judicibus permissum non erat quidquam addere legi, sed tenebantur judicare juxta leges jam sancitas, ad judicia pertinentes.

Contra, Matthæi 12. *Venite ad me omnes*, inquit Salvator, *qui lab ratis, & onerati estis &c. Iugum enim meum suave est, & onus meum leve.*

Sermo de levitate & suavitate legis Evangelicæ respectu onerum pœnæ importabilium legis Mosaycæ.

Respondeo dicendum, Legem Evangelicam esse lege Mosayca longe leviorem. Ad cujus evidentiam, sciendum gravitatem unius legis in comparatione ad aliam, ex duobus potissimum pendere. Et alterum quidem est onus impositum, vel onera subeunda necessario talem legem servantibus; alterum vero est defectus auxiliorum portandis injunctis oneribus plane necessariorum.

Itaque onera servantibus veterem legem imposita, erant præcepta moralia, ceremonialia, & judicialia, quibus omnibus servandis adstringebantur. Et quoad Decalogum evidens est. De cæremonialibus ex eo liquet; quia quamvis tangere possent morticinum, inde tamen multis evadebant obnoxii immunditiis, atque irregularitatibus, ad quorum omnium emundationem, nisi fecissent quæ lege præscribebantur, mortaliter peccabant, sicut explicatur *Num.* 15. Anima quæ fecerit, vel non fecerit quod jussum est, morte morietur, & peribit de populo suo; quæ est comminatio æternæ damnationis. Ad omnia etiam judicialia tenebantur, vel ipso jure divino; vel de sententia Judicum pro Tribunali pronunciantium eos tali, vel tali legi obnoxios esse, & obtemperare oportere se judicio submittentes: & maxime interveniente sententia Summi Sacerdotis Levitici generis, ad quem si dubium incidisset apud Judices inferiores, recurrendum erat; ei autem non obtemperantes mori oportebat, juxta illud Deuteron. 17. *Omnis anima quæ contempserit judicium Sacerdotis morte moriatur.*

De conditionibus utriusque Testamenti, & legis.

Porro in lege nova moralia sunt eadem quæ erant in lege veteri, sed magis explicata. Cæremonialia sunt multo pauciora, & leviora, quæ imposita sunt per Christum, præ illis quæ per Moysen statuta erant. Judicialia nulla sunt posita per Christum; est enim Evangelium lex mititatis & humanitatis, cui nullum est opus judicialibus legibus, juxta illud 1. Corinth. cap. 6. *Jam quidem omnino delictum est in vobis quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis, quare non magis fraudem patimini?* Nempe juxta doctrinam Christi Dei nostri, si quis, inquit, *percusserit te in una maxilla, præbe ei & alteram si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium.* Matthæi 5.

Verumtamen comparando moralia veteris legis ad eadem, ut in lege nova explicantur dubium est utrum constet eorum æqualitas, quia non liquet an illi tenerentur servare ea præcepta, ut nobis proponuntur explicata. Nam si illi non urgebantur moralia servare, nisi secundum interpretationem legis peritorum, tunc haud dubium licebat eis amare amicum, & odisse inimicum, quod nobis Christianis interdicitur, jubemur enim perinde amicum, ac inimicum diligere, illisque, ut his benefacere, aut saltem optare ut eis bene sit. Qua in hypothesi, utique lex nostra gravior reputanda est quoad moralia. At gravitas hæc minime æquiparari potest gravitati cæremonialium legis veteris, ut mox patebit.

Lex vetus longe difficilior nova quoad præcepta cæremonialia.

Etenim quoad cæremonialia, absolute, & simpliciter lex Mosayca, est lege Evangelica gravior, seu spectetur multitudo eorum seu difficultas satisfaciendi ejusmodi mandatis. Quæ est sententia Augustini *Epistola ad inquisitiones Januarii*, & habetur in Canone *dist.* 12. *omnia talia*; & Rabbi Moyses enumeravit plusquam sexcenta præcepta, ad quæ omnia Israelitę tenebantur, quorum quædam erant valde difficilia, ut quod omne masculinum ter in anno præsentaretur in Jerusalem, quamtumcunque inde distarent; & quod septimum quemque annum prohiberentur terram colere, quo duobus annis oportebat eos vacare a collectione fructuum; & multis aliis ejusmodi subdebantur præceptis sicut de non tangendo morticinum vel de non comedendo, vel bibendo post tactum mortui sine baptismo. Quare jure merito dixit Petrus in Concilio, *Quare vultis discipulis imponere onus grave, quod nec nos, nec Patres nostri portare potuimus?* Lex autem nostra secundum Augustinum *ibidem*, paucis, & manifestis Sacramentorum ritibus contenta est; non enim habet nisi septem Sacramenta, quorum quædam non sunt omnibus Christianis necessaria. Non enim omnes oportet recipere Ordines, aut matrimonium contrahere, sed simpliciter necessarius est Baptismus, quo citra omnem noxam Christiani initiantur; & post Baptismum in mortale peccatum labentibus est necessaria Pœnitentia, adeout difficilius, quod est in Ecclesia Catholica, videtur esse confessio. Arduum quippe est, peccata sua privata, soli Deo, & sibi nota, alicui hominum patefacere, singulasque eorundem circumstantias revelare: sed ibi talia apposita sunt remedia, ut nulla exinde sit pertimescenda confusio. Obligatur enim excipiens Sacramentalem confessionem ad maximum sigillum secreti. Alia Sacramenta a Baptismo, & Pœnitentia forte non sunt necessaria, nisi contemnantur: aut si sunt, citra difficultatem suscipiuntur, ut Confirmatio, Eucharistia, extrema Untio. Quod igitur spectat ad hoc caput de cæremonialibus, lex nova est veteri longe facilior, inquantum a Christo data est. Quæ est simpliciter major levitas legis hujus longe præponderans gravitati, si qua sit in moralibus major.

Difficillimum legis Christianæ Præceptorum videtur esse de confessione facienda. Sed mitigatur tamen propter sigillum.

Quod attinet ad auxilia præstita servantibus legem Moysi in comparatione adjutoriorum in lege Evangelica collatorum, dicendum est, auxilia quæ dantur in lege Evangelica, longe præcellere illis, quæ Deus conferebat servantibus legem veterem; ac proinde hoc etiam ex capite novam legem esse veteri faciliorem. Declaratio: Passio Christi exhibita plus meretur de gratia credentibus eam jam exhibitam, ac meruerit pro illis, qui credebant in eandem ut exhibendam, & futuram. Hinc Sacramenta nostra

Secunda conclusio. Potiora sunt auxilia quæ dantur in nova lege, illis, quæ dabantur in veteri. Videndus Suarez *lib.* 10. *de legibus cap.* 8.

nostra, quę mutuantur efficaciam a virtute passionis Christi jam repræsentatę, uberiorem conferunt gratiam, quam Sacramenta veteris legis. Amplius nobis suppetunt, ac presto sunt plura adiutoria gratiæ, quia plura Sacramenta, quando illi non habebant nisi Sacramentum Circumcisionis in remedium culpę originalis. Lapsis vero post delectum peccatum originale, non aderat ullum Sacramentum ad gratiam divinam recuperandam. Quare eis annitendum erat bonis operibus, & propriis motibus ad Dei misericordiam impetrandam pervenire. Ceterum nullum suppetebat signum efficaciter significans absolutionem a peccatis, & reparationis amicitiæ Dei per gratiam.

In lege veteris lapsis non aderat ullum Sacramētum pro gratia recuperanda.

Ad hæc, præter majorem efficaciam Sacramentorum, & pluralitatem eorum, nobis in promptu est doctrina explicatior, declarans veritatem, quam illi sub umbris, & figuris percipiebant; & insuper exempla Sanctorum plura, & efficaciora ad imitandum. Ad denique uberiora merita Sanctorum, qui fortassis non tantum sibi ipsis, sed etiam nobis meruerunt; & nos etiam meremur invocando auxilium eorum, & intercessionem apud Deum.

Plura ad usū & efficientiā sunt in lege Christiana, quā in veteri; & quæ nā ea sint.

Cum igitur plura adiutoria, & efficaciora sint in lege Christiana, ac fuerint in veteri, hac ex parte nova est illa simpliciter levior. Adest etiam unum adjutorium valde notabile, quia observantibus legem Christianam explicite, & distincte, & frequenter vita æterna promittitur: illis vero bona temporalia pollicebantur; & non adeo diserte vita sempiterna. Atqui nunquam tantum alliciunt animam, & impellunt ad servandum legem bona temporalia, sicut movent æterna.

Multitudo Cæremonialium gravat veterem, & Multitudo Sacramentorum alleviat novam legē.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, ex hypothesi quod lex nova quædam superaddat Decalogi præceptis, idest, aliquam quorundam explicationem, ad quæ forte Judæi non tenebantur; concedendum est, quoad hanc partem esse veteri graviorem; verumtamen hanc gravitatem non esse comparandam cum gravissimo onere cæremonialium, & judicialium præceptorum. Ad hæc, multitudo, ac efficacia auxiliorum legis novæ reddunt ipsam longe leviorem; adeout modica gravitas, si qua tamen sit in moralibus, non præponderat gravitati in aliis, idque hinc inde pensatis auxiliis.

Eadem est Sententia Bonav. 3. *dist.* 40. *art.* 1. *q.* 3. Videndus Richardus ibidem q. *ultima*. Item Aureolus Durandus aliique Sententiarii.

Ad secundum respondeo. Difficultas in opere virtuoso, non est per se ex parte operantis, sed magis ex parte operis: difficilius est enim avaro dare unum nummum, quam liberali decem: & tamen non virtuosius. Nec etiam qualiscumque difficultas ex parte operis arguit majorem virtuositatem; sed illa, quæ per se includit excellentiam objecti, quod primum attingitur per operationem: talis autem difficultas stat cum majori levitate; nam levius est attingere amando excellentius objectum, quam minus excellens, & ejusmodi opera excellentia immediate Deum respicientia, plura sunt explicita in lege nova: multi enim actus dilectionis Dei immediate magis explicantur Christianis, quam Judæis. Nec mirum, quia illa dicitur lex timoris, hæc autem amoris: amor autem, & præcipue finis, si ille quæratur in omnibus, efficit ut onera omnia levia sint, ut verissime dixerit Salvator, *Venite ad me omnes qui laboratis, & onerati estis. Jugum enim meum suave est, & onus meum leve*. Matthæi 21.

Quæ difficultas arguit virtuositatē.

Unde nam lex Christianorū sit levior & facilior lege Hebræorum. Lex Christiana videtur gravior quoad Judicialia superaddita a Rectoribus Reipublicæ Christianæ.

Ad tertium dicendum, utique Christum in sua lege nulla judicialia statuisse. Verum quia licitum est Rectoribus Reipublicæ Christianæ sancire, ac ferre leges ad judicia peragenda pertinentes, quod non licebat Judæis; quantum ad hoc, reputari posse graviorem legem Christianam. Pauciora itaque sunt onera legis Christianorum, inquantum est a Christo tradita, sed forte plura inquantum ipsi postea sunt addita alia, atque alia per eos, quorum interest regere Populum Christianum.

Tanta est multitudo legum judicialium inter Christianos, ut omnibus probe cognoscendis vix ulla diligentia hominum, alias occupatorum sufficiat, inquit *Poncius in Comm.*



QUÆ-

QUÆSTIO CVIII.

DE HIS, QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de his, quæ continentur in lege nova.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Vtrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere.
II. Vtrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus precipiendis, vel prohibendis.
III. Vtrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores,
IV. Vtrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS I.

Vtrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere.

Quodlib. q. 18.



RESPONDEO, Quoniam actis exterioribus, perinde ac interioribus propria nata est convenire, & in esse rectitudo, vel obliquitas, judicante recta ratione alias, atque alias circumstantias utrique congruere, ut late declaratum fuit supra, *q.* 20. *art.* 4. ad legem Evangelicam potissimum pertinebat exteriores actus præcipere, vel prohibere; & ita revera factum fuisse constat ex illis preceptis, *Non mœchaberis*: & *Non concupisces uxorem proximi tui*. Item, *Non furtum facies*; & *Non concupisces rem proximi tui*.

ARTICVLVS II.

Vtrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 108. *art.* 2.

RESpondeo ex dictis *quæst. præced. art.* 4. Legis Evangelicæ & Mosaycæ eadem sunt moralia, luculentius quidem per Christum explicata, ac fuerint in lege veteri, ac proinde fortassis simplices de populo ad has explicationes superadditas non tenebantur. Cęremonialium vero longe minor est numerus in lege nova quę septem Sacramentorum ritibus contenta est quę tamen pene innumerę erant in lege veteri,& oppido servandę. Judicialia denique nulla pro sua lege instituit Salvator, sed sancienda reliquit Rectoribus Reipublicę Christianę, prout utilitati eorum, quos moderabantur, expedire judicassent.

4. dist. 2. q. 1. n. 3.

Porro pro observantia hujus legis ordine mirabili, ac sufficientissimo sunt exteriores actus ordinati, seu pro acquirenda, seu pro recuperanda gratia jam deperdita, seu pro augmento ejusdem, & finali pręparatione eorum, qui devenerunt ad terminum vitę & pro multiplicatione Reipublicę Christianę tam in esse naturę quam in ordine spiritualium donorum. Hos enim actus omnes ordinat & dirigit lex ista, quę est veritatis, dilectionis, & gratię; nec alii actus sunt necessarii, seu in ordine ad quamlibet personam in particulari, seu in comparatione ad communitatem, & Rempublicam. Igitur ad sufficientiam lex Evangelica ordinat exteriores actus viventium sub ipsa.

Declaratio assumpti; etsi supra quoque tacta fuerint. Nam sicut in vita naturali primum est generatio; deinde nutritio, & corroboratio, & deperditę sanitatis reparatio eaque quatuor ad quamlibet singularem pertinent personam: & preterea requiritur aliquid spectans ad Communitatem, quo quis constituatur in gradu, propter aliquem actum communitati necessarium. Ita in vita spirituali ad completam perfectionem ejus, oportet primo adesse adiutorium pertinens ad generationem spiritualem; estque Baptismus. Deinde faciens ad renatorum nutritionem; tertio spectans ad roborationem; quarto ad reparationem post lapsum. Et ultra hęc omnia, quintó requiritur aliquod presto esse adiutorium, quo exiens e vita mortali preparetur, sic ut citra impedimentum consequatur ęternam, pro qua pręparatur. Quę omnia adiutoria sunt omnibus degentibus sub lege nova necessaria. Etiam necessario suscipienda, aut necessario non contemnenda justa dicta supra loco cit. Supra q. 104. art. Item 4.

Verum ad bonum Communitatis observantis hanc legem, requiritur & multiplicatio carnalis, quia ista presuponitur bono spirituali, sicut natura presuponitur a gratia, & multiplicatio spiritualis aliquorum in ista lege. Itaque in lege Evangelica sunt adiutoria ordinantia efficaciter omnes exteriores actus tum quibuslibet communes, tum ad Communitatem pertinentes, & a Christo instituta, ut per illa in suę legis observatores gratiam a se promeritam derivaret, & sufficientia proinde pro observantia ejus legis, Et sunt Baptismus pertinens ad generationem spiritualem. Eucharistia necessaria ad nutritionem. Confirmatio ad roborationem, Pœnitentia ad lapsi reparationem. Extrema Vntio ad finalem pręparationem. Matrimonium ad multiplicationem in *esse* naturę; & Ordo ad multiplicationem in esse gratię, vel Spirituali.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

Doctor locis in margine cit. S. Thomas 1. 2 *q.* 108. *art.* 3.

2. dist. 6. q. 2. RESpondeo, Evangelicam legem sufficientissime ac exactissime ordinare hominem
3. dist. 34. n. 15. quoad interiores actus ejus. Declaratio. Ex 1. Joann. cap. 1. *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum & superbia vitæ*. Et profecto peccata, in quę frequentius homines labuntur, sub illo ternario continentur. Duo autem sunt primo concupiscibilia a natura rationali; scilicet honor, & voluptas, vel delectatio: siquidem utile conveniens, non est de primis appetibilibus, sed iis, quę primo occurrunt, inservire constat; semper enim id conveniens ordinatur vel ad consequutionem honoris, vel voluptatis. Quoniam igitur homo indigebat ordinari tam circa primo concupiscibilia, tam secundum se, quam prout anima unitur appetitui sensitivo, cui est nata condelectari; in lege Evangelica, ut complente Mosaycam, presto est doctrina ordinans omnes interiores hominis actus, & quidem per tres virtutes Theologicas, & quatuor Cardinales, ut supra expositum fuit *q* 69. *art.* 1.

Itaque *Matthæi* 5. Summam doctrinę Evangelicæ tradens Salvator, in principio sermonis docet humilitatem, *Beati*, inquit, *pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum Cœlorum*. Ubi juxta Augustinum, recte intelliguntur pauperes spiritus, non habentes inflantem spiritum, omnique superbia, & inflatione carentes: unde docet moderationem circa primum delectabile, qui est honor.

Cum ait, *Beati mites*: ordinare intendit animum quoad actus amicitiæ; mites enim sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo. Tertio *Beati*, inquit, *qui lugent* ordinantur actus concupiscendi. Sibi bonum æternum, illudque recta ratione sperandi. Quarto subditur *Beati qui esuriunt & sitiunt justitiam*; excitatur homo ad actus charitatis eliciendos. Esurire enim non est sine misericordia, quæ elicitur ab habitu charitatis. Quinto ait *Beati misericordes* ordinantur actus quoad illam speciem justitiæ, quæ est respectu communicandi proximo exteriora bona ad quem actum oppido disponitur homo per misericordiam. Misericors enim communicat non ut rehabeat. Sexto sequitur *Beati mundo corde*. Nam mundicia cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione vel delectatione, tam ratione sui, quam in ordine ad appetitum sensitivum, cui conjungitur. Septimo *Beati Pacifici*, inquit; siquidem pax exacte servatur, cum Præsidens recte regit, & subditus attente auscultat Rectoris imperatis. Denique concludit, *Beati qui persequutionem patiuntur propter justitiam*; docet fortitudinis virtutem, & in sui specie perfectissima, quæ est Patientia.

Cum itaque in lege nova maneant moralia, quæ lex Moysis complectebatur, & quidem perfectius declarata per Christum; & Præterea doceat in quo consistat beatitudo, & perfectio Christiana, constat per ipsam legem exactissime interiores actus ordinari.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 108. *art.* 4.

RESpondeo, Quamvis proprium legis humanæ non sit consiliari, & monere; id enim prestare potest quicumque prudentia prędītus, & non tantum Legislator, ut expositum est supra *q.* 92. *art* 2. nihilominus ad sublimem perfectionem legis Evangelicæ pertinere consilia quædam proponere, ad quę amplectenda ejus legis servatores non tenerentur, nec precepto ullo adstringerentur; sed tamen si sequi mallent facilius, & expeditius finem ab tali lege propositum, qui est æterna felicitas, consequerentur. Ea autem consilia sunt abdicatio temporalium rerum ob Christi amorem; renunciatio carnalium voluptatum, voluntarie obedire Superiori præcipienti ea omnia, quæ legi divinæ non adversantur. Quantopere autem grata acceptaque Deo sit voluntaria paupertas, ex eo constat, quod ita facientibus re- 4. dist. 47. q. 1
promissa sit a Christo judiciaria potestas. Sedebunt enim in judicio cum Christo, & Apostolis judicantes duodecim tribus Israel, *Matthæi* 19. de qua re Magister 4. *dist.* 47. *cap. erunt autem*.

Veruntamen ad salutem Evangelica consilia non sunt simpliciter necessaria, quia multi Sanctorum Deo acceptissimi fuerunt, & tamen 4. dist. 3. q. 4. n. 5.
prædivites extitisse constat. Satis est enim erga in divitias non affici inordinate, eisque recte uti. Sed illud est omnino necessaruim, talia consilia non contemnere, eo siquidem in facto contemneretur consulens, inquantum consulens; & ideo nolentes servare consilia Evangelica, veluti irrationabilia, & infructuosa, mortaliter peccant. Quare videant mordentes Evangelicam paupertatem, ne forte (cum nolint servare, quia non est necessarium) contemnant: quia Contra mordentes evangelicam paupertatem.
tales parvipendentes divinum consilium, contemnunt Christum, qui hoc suasit observari tanquam meritorium, & utile ad vitam æternam; ut habetur in 6. *de verb. signif.*

QUÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI

IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de exteriori humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum. Et primo considerandum est de gratia Dei. Secundo, de causa ejus. Tertio, de ejus effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita. Nam primo considerabitur de necessitate gratiæ. Secundo, de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam. Tertio de ejus divisione.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DECEM.

I. Utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.
II. Utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle.
III. Utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.
IV. Utrum absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare.
V. Utrum absque gratia possit mereri vitam æternam.
VI. Utrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia.
VII. Utrum absque gratia possit resurgere a peccato.
VIII. Utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.
IX. Utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio, bonum facere, & vitare peccatum.
X. Utrum possit perseverare in bono per se ipsum.

ARTICULUS I.

Utrum homo sine gratia aliquid verum cognoscere possit.

Doctor 1. *dist.* 3. *q.* 4. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 109. *art.* 1.

VIDETUR fieri non posse, ut homo absque Dei gratia ad vera cognoscenda pertingat. Nam secundum August. 12. de Trinit. cap. 14. *Paucorum est pervenire mentis acie ad rationes intelligibiles*. Et 83. qq. q. 46. *non nisi puræ animæ ad illas pertingunt*. Igitur opus est homini gratia Dei, ut vera cognoscere queat, non omnes enim illa ornantur, sed puræ animæ donis supernaturalibus dignæ inveniuntur.

Præterea, Idem Augustinus 9. de Trinit. cap. 6. *Sed intueamur*, inquit, *inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus, non qualis sit uniuscujusque mens hominis, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*; & ibidem. *Artemque infallibilem pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes*, In eadem quoque sententiam loquitur *cap.* 7. *& lib.* 12. *cap.* 2. *&* 3. *&* 14 *&* 12. Confes. cap. 23. *Si ambo*, inquit, *videmus verum nec tu in me, nec ego in te, sed ambo in ea quæ supra mentem est incommutabili veritate*; & multæ aliæ preterea inveniuntur Augustini authoritates, quibus sentire videtur requiri specialem Dei illuminationem ad hoc ut homo aliquam veritatem cognoscere possit; quæ illustratio ad gratiæ auxilium sine dubio pertinet.

Præterea, Prima veritas est exemplar cujuscumque veritatis; quæcumque enim vera sunt, illius participatione vera sint oportet: Sed prima veritas, quæ est Dei Essentia, a nobis naturaliter videri non potest, secundum August. *de videndo Deum, in ejus enim potestate est videri: si vult videtur, si non vult non videtur*; ergo etiam, ut illa essentia est exemplar omnium verorum, a nobis videri non potest; requiritur ergo pro cognitione cujuscumque veri, specialis influentia Dei, dantis auxilium perveniendi ad veritatis cognitionem.

Contra, ad Rom. 1. *Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Vera omnia sunt invisibilia latentia in mente divina; ergo ex creaturis attingi possunt, priusquam aliqua speciali influentia afflati, ad ea cognoscenda perducamur unoquoque insensibilium sola generali Dei influentia, ad illa attigenda nos perducente.

Respondeo, 1. *p. q.* 84. *art.* 1. *&* 4. 5. *&* 6. complura huc spectantia tacta sunt, quæ ad quæsiti solutionem intelligendam, sunt necessario repetenda, brevitatis tamen ratione habita. Itaque dicendum, non requiri specialem intellectus nostri illustrationem ad hoc ut plerasque veritates attingere valeamus; sed sufficere generalem influentiam lucis increatæ illuminantis omnem hominem in præsentis mortalitatis statum ingredientem. Declaratio: Etenim nos lumine naturali intellectus assequi possumus certam ac infallibilem notitiam, & primorum principiorum, & conclusionum ex eis necessario deductarum. Scribit enim Augustinus 2. Soliloquiorum, *Spectamina disciplinarum quisque verissima esse nulla dubitatione concedit*; & Boetius de Hebdomadibus, *communis animæ conceptio est quam quisque probat auditam*. Idem testatur Arist. 2. *Metaph.* de principiis primis, ex quibus authoritatibus arguitur sic. Quod convenit omnibus alicujus speciei, sequitur naturam specificam; igitur

Nobis opus non esse influxu gratiæ ut pleraque vera attingamus, sed sufficere generalem Dei influentiam. Nobis presto est notitia principiorum & Conclusionum in eis inclusarum. Item eorum quæ per sensus cognoscimus & denique actuum nostrorum.

igitur cum quisque habeat certitudinem infallibilem de principiis primis: & ulterius cuilibet est naturaliter evidens forma syllogismi perfecti, sicut patet ex ejus definitione, 1. *Priorum cap.* 1. Scientia autem conclusionis non dependet nisi ex evidentia principiorum, & ex evidentia syllogisticæ illationis; igitur cuilibet naturaliter scita esse potest quæcumque conclusio demonstrabilis ex principiis per se notis.

Præterea, August. 15. *de Trin. cap.* 12. concedit certitudinem eorum, quæ cognoscuntur experimento sensuum, scribit enim, *Absit a nobis ut ea, quæ didicimus per sensus corporis, vera esse dubitemus, per eos quippe didicimus Cœlum, Terram, & ea quæ in eis nota sunt nobis, quantum ille, qui nos, & ipsa condidit innotescere nobis voluit*. Concedit etiam August. *ibidem* certitudinem de actibus nostris, dicens, *Sive dormiat, sive vigilet, vivit: quia etiam dormire, & in somniis videre, viventis est.*

Latius omnia hæc explicantur locis citatis

Ad pandendam vero radicem ejus rei sciendum est, Augustinum frequenter fateri infallibiles veritates videri, & cognosci in regulis æternis, ubi intelligendum *Tò in* accipi debere *objective*, & quidem quadrupliciter, nempe vel sicut in objecto proximo, vel sicut in continente objectum proximum, vel sicut in eo, virtute cujus objectum proximum movet, vel sicut in objecto remoto.

Ad primum membrum quod attinet, supponendum (*quod* 1. *p. q.* 14. extitit declaratum) omnia intelligibilia actu intellectus divini accipere *esse* intelligibile; & in eis omnes veritates de se relucere: adeout intellectus apprehendens ea, & virtute eorum cognoscens necessarias veritates eorum, videt in eis sicut in objectis has necessarias veritates. Illa vero, quatenus divini intellectus secundaria objecta, sunt veritates, quia conformes divino intellectui quod est exemplar earundem; & sunt lux, quia manifestativæ, suntque immutabiles, & necessariæ; sed æternæ dici debent secundum *quid*; propterea quod æternitas sit existentis conditio. Dicimur itaque videre talia in luce æterna, quia in objecto secundario intellectus divini cernuntur.

Secundus modus ex eo declaratur, quia intellectus divinus eas continet veritates, quasi liber, ut ait August. 14. *de Trin. cap.* 15., & quamvis is liber non dispiciatur, cernuntur tamen illæ veritates, quæ scriptæ sunt in eo libro; & eatenus dici posset intellectus noster videre veritates in luce increata, sicut in continente objectum; & alter istorum modorum videtur esse de mente August. 12. de Trin. cap. 14 scribentis *ratio quadrati corporis, manet incorruptibilis, & immutabilis*.

Quoad tertium membrum; veritates illæ ut sunt objectum secundarium intellectus divini, non habent *esse* nisi secundum *quid*; operatio autem vere realis non competit præcise alicui enti non possidenti *esse* simpliciter: quod si aliquo modo competit habenti esse secundum *quid* omnino eveniat oportet virtute entis possidentis verum *esse* simpliciter. His ergo objectis secundariis non competit movere intellectum præcise, nisi in virtute *esse* intellectus divini, quod est *esse* simpliciter, & a quo secundaria objecta accipiunt *esse* secundum *quid*. Sic igitur in luce æterna, veluti in objecto proximo videmus. Sed in luce increata cernimus secundum tertium modum, ut scilicet in causa proxima, cujus virtute objectum proximum movet. Et proprie quidem dici possumus videre in luce æterna causante objecta secundaria in *esse* intelligibili, quemadmodum proprie nuncupamur cernere, & intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit nisi causa activa, scilicet vel faciens objectum in actu, vel virtute cujus objectum movet, vel utrumque. Hæc igitur est ratio explicans tertium modum, juxta quem vere dicimur videre in luce increata.

Ultimo dici possunt veritates necessariæ videri in regulis æternis, sicut in objecto remoto cognito. Nam essentia divina est primum principium speculabilium, & ultimus finis practicabilium. Cognitio ergo per principia desumpta a luce æterna ut cognita, est purior, atque eminentior, quamvis alia accepta per principia desumpta ex objectis inferioribus in genere proprio apprehensis. Exemplum; cognoscere triangulum habere tres, ut est quedam Dei participatio, exprimens Dei unius & Trini perfectionem; id profecto est nobiliori modo attingere triangulum habere tres, quam per trianguli rationem: & similiter apprehendere temperate esse vivendum propter beatitudinem consequendam, est perfectius attingere hoc cognoscibile practicum, quam ut infertur ex aliquo principio in genere moris, ut exinde quod honeste vivendum sit, & ita temperate vitam ducendam.

Non esse necessariam illustrationem specialem, ut aliquod verum cognoscatur in regulis æternis.

Non est igitur necessaria specialis illustratio ad attingendas veritates in regulis æternis, quia August. non asserit in eis videri, nisi vera, quæ sunt necessaria ex vi terminorum; & in talibus est maxima necessitas, tam causæ remotæ, quam proximæ respectu effectus, nempe tam intellectus divini ad objecta nos moventia, quam illorum objectorum ad veritatem complexionis de eis. Est itaque necessitas ex parte causæ proximæ moventis, coassistente sibi causa remota: siquidem termini apprehensi, & compositi nati sunt naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos, etiamsi statuatur Deum, non illustratione aliqua speciali, sed influentia tantum generali, coagere terminis ad hunc effectum.

Quod vero ea sit mens August. constat ex *cap.* 15. 4. *de Trin.*, ubi loquens de Philosophis infidelibus hæc habet. *Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, & lucem incommutabilis veritatis quantalacunque ex parte attingere, quod Christianos multos ex fide interim sola viventes, nondum potuisse derident*. Vult igitur, Christianos credita non videre in regulis æternis, sed Philosophos cernere in illis necessaria.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, puritatem de qua loquitur August. non esse intelligendam de immunitate a vitiis & peccatis, quia 15. *de Trin. cap.* 15. vult, injustum videre in regulis æternis quid in his sentiendum sit. Huc etiam facit auctoritas nuper allegata ex *lib.* 4. *de Trin.* intelligit ergo de puritate, quæ sita est in elevatione intellectus ad speculandas veritates, ut relucent in se, a phantasmatibus sejunctæ; quod profecto paucorum est; quia paucorum pariter est habere intellectiones per se, in quibus relucet syncera veritas; & multorum est intelligere objecta, quatenus phantasmata a sensibilibus accepta repræsentant res confuse, & cum accidentibus sensibilibus. Porro intelligentes veritates syncere & pure non distinguuntur ab aliis ita percipere nequeuntibus per spe-

ſpecialem illuſtrationem, ſed magis per meliora naturalia, eorum intellectu pollente virtute abſtrahendi a ſenſibilibus, in quo præſtant cæteris minus perſpicaci intellectu præditis, quæ etiam latius explicabantur *q.* 84. 1. *p. citata*.

Ad ſecundum patet ex dictis *in ſolutione*. Nam ſecundum aliquem ex prædictis quatuor modis videndi ſunt intelligendæ Auguſtini auctoritates circa iſtam materiam.

Ad tertium dicendum, explicatum eſſe, qualiter etſi a nobis non videatur Dei Eſſentia, nec divinus intellectus, in quo ſcriptæ reperiuntur omnes veritates: ipſæ nihilominus intelliguntur a nobis, quatenus movent virtute intellectus divini, qui eſt cauſa activa dans *eſſe* ſecundum *quid* iiſdem terminis, quos inter verſantur neceſſariæ complexiones.

ARTICULUS II.

Vtrum homo poſſit velle, & facere bonum abſque gratia.

Doctor locis in margine cit. S. Tom. 1. 2. *q.* 109. *art.* 2.

Quodlib. *q.* 18. *art.* 2.

Videtur homo velle poſſe, & facere bonum abſque gratia. Etenim illud eſt in hominis poteſtate, cujus ipſe eſt dominus: homo autem eſt dominus ſuorum actuum, & maxime ejus quod eſt velle, dicente Auguſtino 1. Retract. cap. 9. *Nihil eſt tam in poteſtate voluntatis, quam ipſa voluntas*; non equidem quoad ſuum *eſſe*, ſed quantum ad actum ejus proprium. Igitur homo velle poteſt, & facere bonum naturæ ſuæ viribus, citra omne gratiæ auxilium.

2. diſt. 7. *in arg. princip.*

Præterea, Unumquodque magis poteſt in id, quod eſt ſecundum naturam ejus, quam in id quod eſt contra ſui naturalem inclinationem; atqui vitia & peccata ſunt contra rationalem naturam, & virtutes, rectaque facta ſunt illi naturæ conformia, ut ſupra *q.* 71. *art.* 2. late explicatum fuit, juxta Damaſceni doctrinam; ergo ſi homo ex ſe labi poteſt in peccatum, magis poterit velle & efficere bona opera, quæ fiunt juxta inclinationem virtutis.

Præterea, ex dictis *art. præced.* Homo ſine gratia verum aliquod cognoſcere poteſt; non requiritur enim ſpecialis Dei illapſus, ut quis prima principia apprehendat eſſe vera, & quæ ex eis per neceſſariam illationem conſequuntur; ergo pariter ſine ſpeciali Dei influentia poteſt homo facere & velle bonum. Sicut enim intellectus ſe habet ad verum, ita voluntas ad bonum.

Auguſt. ad Valentinum in cap. 17. Ad Rom. 9. Prou. 16. & Pſal. 36. Auguſt. de perfectione juſtitiæ part. 17. Bernardus de lib. arbit. 2. Corinth. cap. 3. *Non ſumus ſufficientes* &c.

Contra, Magiſt. 2. diſt. 26. cap. 1. *Apertam* (inquit ex Auguſtino) *de commendatione gratiæ Apoſtolus ſententiam protulit, cum ait*, Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis. *Non enim ideo miſeretur Deus alicujus, quia voluit, & cucurrit; ſed ideo voluit, & cucurrit, quia miſertus eſt Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, & a Domino greſſus hominis diriguntur, ideoque congrue ait*, Non eſt currentis &c. *Non quia hoc ſine noſtra voluntate agatur, ſed quia voluntas noſtra nihil boni agit, niſi divinitus adjuvetur.*

2. diſt. 28. §. *Hic dicitur.* & §. *Ad Oppoſitum* & in textu Magiſt. 1. Videndi Bonav. Richardus, Durand. aliique Sententiarii ſuper cit. diſt. 28.

Reſpondeo, Aſſerere hominem abſque auxilio gratiæ divinæ poſſe ſe in bonis operibus exercere, hæreſim eſſe Pelagianam, contra quam fortiſſime dimicavit Auguſtinus; Vnde ipſe 1. Retract. cap. 9. *Novi*, inquit, *hæretici Pelagiani liberum ſic aſſerunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquant locum, quam ſecundum merita noſtra dari aſſerunt*. Ad dogmata proinde fidei catholicæ pertinet ſentire & adſtruere oppoſitum hæreſis Pelagianæ.

Eſt itaque dicendum, hominem nihil boni velle, nec efficere poſſe ſine auxilio gratiæ Dei. Declaratio: Voluntas hominis maxime in ſtatu naturæ per culpam originalem vitiatæ, nata eſt condelectari appetitui ſenſitivo, cui unitur; quemadmodum & intellectus ſenſui conjunctus natus eſt ſenſibilia intelligere; & ſi talis voluntas compluribus ejuſmodi appetitibus conjuncta ſit, nata eſt illis omnibus condelectari. Ex quo fit, ut nedum voluntas nequeat appetitum a ſuo delectabili retrahere, citra naturalem reniſum ipſius appetitus omni conatu in ſibi conveniens tendentis; ſed ob talem colligantiam rationalis appetititus, cum ſenſitivo, oportet & ipſum pati difficultatem ad vincendum, & ſuperandum ſe, ne illi condelectetur. Ad id enim de commodi affectione maxime inclinatur, eique arridet ſenſitivæ portioni animæ ſatisfacere, in eo quippe & ipſa voluntas efficitur voluptate. Ut igitur voluntas juxta dictamina juſtitiæ moveatur, ſeque delectabiliter retrahat a ſequendis inclinationibus inferioris appetitus, oportet eam in aliud ferri ſibi delectabilius, ac ſit delectabile inferioris appetitus, cui pro preſenti ſui conditione nata eſt condelectari, & porro condelectaretur. Ad hoc ergo ut voluntas ſua ſponte retrahat ſe ab omni inordinata delectatione, opus ſibi eſt aliquo auxilio vires ſuas excedente, ſcilicet, quod in tota natura non eſt adinvenire. Cum enim ipſa ſit omnium præſtantiſſima cauſarum, & ſuæ ipſius vires ſatis non ſint præſtandi ſibi hanc victoriam de appetitu ſenſitivo, neceſſario id ſibi datur deſuper atque a Deo ſit, ut retrahat ſenſitivum appetitum a ſuo delectabili, utque ſe coerceat ad aſſentiendum illi; horum contrarium cæteroquin factura, ſua poteſtate, & viribus ſpectatis: citra ergo auxilium gratiæ Dei, nihil rectum & opportunum ad æternam ſalutem efficere poteſt, imo nec cogitare aut velle, niſi Deus ſua miſericordia ipſam præveniens, excitet ad bonum cogitandum & volendum, adjuvetque ad perficiendum. Hinc apparet, hominem pro priis viribus poſſe in ea, quæ ſunt ordinis naturalis, ſuas enim vires non excedunt, etiamſi Dei auxilio non præveniantur; ſed nequaquam ſibi prodeſſe ad æternam ſalutem noſcuntur. Quare Magiſt. 2. diſt. 26. cap. Ille autem; *Non negamus tamen* inquit, *multa ante hanc gratiam, & præter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut agros colere, domos ædificare, & alia plura bona facere ſine gratia*; ut tradit Auguſt. in reſponſionibus contra Pelagianos:

2. diſt. 29. §. Poteſt ergo dici.

Videndus Cavellus in ſcholio *diſt.* 28. 2. *ad n.* 7.

Ad argumenta. Ad primum reſpondetur ſic. Homo eſt dominus ſuorum actuum & volendi & non volendi propter deliberationem rationis, quæ poteſt flecti ad unam partem vel ad aliam: ſed quod deliberet vel non deliberet, etſi hujuſmodi etiam ſit dominus, oportet id eſſe per deliberationem præcedentem; cum autem hoc non procedat in infinitum, neceſſe eſt ut tandem deveniatur ad hoc, ut liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod eſt ſupra mentem humanam, ſcilicet a Deo. Unde mens hominis etiam ſani non ita habet dominium ſui actus, quin indigeat moveri a Deo. & multo magis liberum arbitrium hominis infirmi poſt peccatum; per quod impeditur a bono per corruptionem naturæ.

Nos

Nos dicimus supra *q.* 9. *art.* 4. *&* 6. declaravisse, qualiter creata voluntas est principium activum se ipsam determinans ad agendum, adeout stante præostensione objecti, veluti causa partiali, aut (quod magis probamus) occasione, voluntas pro sui dominativa potestate exeat ad volendum aut nolendum, nec sibi est opus alia deliberatione præcedente; quia omnium prima deliberatio vel determinatio ab ipsa immediate est, prima causa per communem influentiam agente, ac concursum suum causis secundis quibuslibet non denegante.

2. Report. *dist.* 7. *q.* 3. *n.* 13.

Propterea aliter argumento respondentes, negamus, hominem dici posse dominum rectæ volitionis bonorumque operum eo modo, quo revera cadunt sub ejus dominium ea quæ in naturæ viribus continentur, ad quę facienda vel non facienda ipse non indiget auxilio alterius, quod sit supra omnem naturam. Adest quidem sibi principium volendi recte, ac exeundi in opera bona, sed tale principium non est adequatum, deest enim alia concausa præveniens, excitans atque adjuvans ad volendum & operandum bonum, ut oportet. Nec est in potestate voluntatis alia concausa elevans, & convertens ipsam ad ultimum finem; nam gratia, & quidquid pertinet ad ordinem donorum supernaturalium, a solo Deo creante & largiente homini esse potest; & non adstruimus hic gratiam habitualem & permanentem, sed tantum actuale Dei auxilium, vel gratiam gratis datam de communi Dei influentia secundum providentiam generalem, qua ordinat homines ad finem supernaturalem, vultque salvos fieri omnes. Non est igitur homo dominus actus recte volendi ac operandi bonum, quatenus proxima potentia ad actus ejus comparatur. Sed tantum est comparatio potentiæ remotæ, vel causæ partialis expectantis, & indigentis compleri per aliam concausam, quæ non cadit sub ipsius vires naturales. Preclare Magist. 2. dist. 25. cap. finali.

2. dist. 7. q. un. §. *De secundo dico n.* 15.

Rom. 7.

„ Libertas, *inquit*, a peccato, & a miseria per gratiam est: libertas vero a necessitate, per naturam. Utramque libertatem, naturæ scilicet & gratiæ notat Apostolus, cum ex persona hominis non redempti ait, Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio: ac si diceret, habeo libertatem naturæ sed non habeo libertatem gratiæ, ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum, vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur, & adjuvetur. Liberetur quidem ut velit, & adjuvetur ut perficiat. Quia ut ait Apostolus, Non est volentis velle, neque currentis currere, idest operari, sed miserentis Dei, qui operatur in nobis velle, & operari bona; cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prevenit, præparando ut velit bonum, & præparatam adiuvat ut perficiat. *Hæc ille*.

Sed & ibidem dist. 28. cap. *In expositione* ex August. 1. Retract. cap. 23. hæc scribit. *Verum quidem est, a Deo esse, quod operamur bonum: sed eadem regula utriusque est, & volendi scilicet, & faciendi; & utrumque ipsius est quia ipse præparat voluntatem, & utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis.*

Ad secundum dicendum, vitia, & peccata esse contra naturam rationalem, idest contra dictamina rectę rationis, ostendentis honesta, & justa, & quę secundum temperantiam fiunt, magis sibi congruere, quam opposita illorum. Veruntamen quia illis virtutibus contraria apprime arrident inferiori appetitui, qui trahitur a sibi convenientibus & ducitur, & voluntas pro sui conditione nata est sibi complacere & condelectari in iis omnibus, quę inferiori complacent appetitui, perspicuum est inordinatas affectiones discordare quidem a natura rationali, ut prędita est effectione justitię; sed nequaquam dissona esse illi, ut pollet commodi affectione, secundum quam inclinatur ad sibi convenientia qualia sunt illa, quę sensitivo arrident appetitui Propterea, cum suę potestatis non sit retrahere se ipsam, ut citra difficultatem, & displicentiam sui, appetitusque inferioris avertatur a tali condescensione, & complacentia consona irrationali appetitui semper inordinate se moventi, opus sibi est adjutorio desuper infuso, quod totius naturę vires sibi pręstare non valent.

Vitia esse contra naturam secondum affectionem justitiæ, sed apprime consona quoad affectioné commodi.

Ad tertium est responsio talis. Ipsum quoque verum homo cognoscere non potest sine auxilio divino; & nihilominus natura est magis corrupta per peccatum quoad appetitum boni, ac sit quantum ad cognitionem veri.

Nos *articulo præcedenti* declaravimus hominem non indigere speciali Dei influentia ad multa vera cognoscenda. Quamvis enim omnibus id datum non sit, spectare ad præstantiora naturalia a Deo præstita illis, qui in ea possunt, magis quam ad speciale Dei auxilium. Attamen disparem esse rationem de intellectu, & appetitu rationali; quia intellectus attingens intelligibilia, quæ in sensibilibus sibi ostenduntur; eo quod potentia naturalis sit, recte se habet, ea que operatione profecto perficitur; at rationalis appetitus eousque indulgere potest, sibique complacere in iis, quæ inferiori sunt convenientia appetitui, quantum sibi a regulis superioris voluntatis permittitur.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit diligere Deum super omnia, ex solis naturalibus sine gratia.

Doctor 3. *dist.* 27. *q. un. art.* 3. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 109. *art.* 3.

Videtur homo minime posse diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Etenim natura determinatur ad unum, determinatur autem ad *esse* proprium appetendum, ex 2. *de Gen. tex.* 56. igitur appetere non potest sui *non esse*; & quidem quocunque posito, nisi dicatur determinari ad appetendum sui *esse* tantum conditionaliter, quod sane non videtur probabile; Igitur quæcunque natura intellectualis magis determinata est ad appetendum se *esse* quam ad appetendum Deum *esse*, si non possit utrunque stare simul, quia ad appetendum se *esse* determinatur tanquam ad unum naturale, ad cujus oppositum non potest inclinari quacunque conditione posita circa aliud, quia tunc non appeteret se, nisi cum conditione.

S. Thomæ, & Mag. Scoti eadem est sententia circa præsens quæsitum.

Præterea, Naturalis appetitus non videtur esse, nisi respectu convenientis appetenti, & per consequens est primo respectu illius, cui appetitur conveniens: illud est ipse amans: Atqui ex eo quod primo sit respectu ejus, fieri non potest, ut sit magis respectu alterius; ergo ho-

mo ex viribus suæ naturæ nequit Deum super omnia diligere; quod si nihilominus diligat, id habitui infuso gratiæ attribuendum est.

S. Thomæ secundum principale.

Præterea, Nulla natura potest supra se ipsam: sed diligere aliquid plusquam se, est extendere se in aliquod supra se ipsum; ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra se ipsam sine gratiæ divinæ auxilio.

Has rationes reputat Doctor minus efficaces.

Contra, Pars magis diligit *esse* totius, quam *esse* sui ipsius, quod patet & in majori, & in minori mundo. Ibi enim aqua ascendit, ne sit vacuum in universo: Hic vero manus se se exponit periculo ut salvetur totum, cui subinde magis optat & vult salutem, quam sibi. Cum ergo quælibet creatura sit quædam participatio bonitatis divinæ, magis quæcumque appetit *esse* boni Dei, quam sui ipsius, & per consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum divinum, quam aliud quodcumque.

Ita intelligẽdus hic Doctor & 4. *dist.* 14 *q.* 2. n. 4. ubi Magist. Hiquæus & Cavellus *in Scholio.*

Respondeo dicendum, naturam rationalem suis viribus, præsupposita Dei influentia communi, qua consulit, providetque, & naturæ nulli hominum auxilium suum denegando, posse diligere Deum super omnia, tam extensive sive appretiative, quam intensive, idest majori affectu oppositum excludente. Declaratio: Ratio naturalis ostendit naturæ intellectuali esse aliquid summe diligendum, nam in omnibus actibus, & objectis essentialiter ordinatis, est aliquid supremum, & ita aliqua dilectio suprema, ac subinde supremum objectum sic diligibile. Ratio autem naturalis non ostendit aliud a bono infinito esse summe diligendum. Nam alioquin charitas inclinaret in oppositum ejus, quod dictat præcise bonum infinitum fore summe diligendum, & per consequens voluntas in id potest ex suis naturalibus, nempe citra habitum charitatis, preventa tamen, atque adjuta auxilio actuali. Etenim nihil potest intellectus recte dictare, in quod dictatum voluntas pariter non possit suis viribus tendere; alioquin voluntas dicenda esset naturaliter mala; vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet, secundum eam boni rationem, quæ sibi ab intellectu præostenditur.

De his Doctor 4. dist. 46. q. 2. §. *Ad primam quæstionem.*

De his 4. dist. 43. q. 2. §. *De tertia propositione.* Et 1. p. q. 75.

Deinde 9 *Eth. cap.* 9 docet Philosophus, fortem politicum secundum rectam rationem, debere se morti exponere, ne male sit Reipublicæ, seu pro bono ejus. Philosophus tamen non putabat hunc consequuturum aliquod præmium post hanc vitam; anceps quippe admodum erat, num anima esset immortalis, & magis videtur propendere in partem negativam: saltem si quilibet sequendo naturalem rationem dubitat de vita futura propter id, de quo dubitat, non debet se morti exponere: sed si debet se discrimini mortis obiicere, profecto ea de causa, quia aliter facientem sequutura est certissima amissio boni virtutis; igitur secluso omni præmio futuro, consonum est rectæ rationi, oportere fortem politicum velle se non esse, ne pereat bonum Reipublicæ. Atqui secundum rectam rationem, magis est diligendum bonum divinum, quam bonum alicujus particularis; ergo de rectæ rationis dictamine, quilibet debet velle se *non esse*, propter bonum divinum; atque ita natura rationalis suis viribus potest diligere Deum super omnia sine omni habitu charitatis.

Addi etiam potest hæc Theologica persuasio. Etenim si nullus habere potest actum virtutis perfectum diligendi Deum super omnia ex suis naturalibus tam extensive quam intensive; igitur qui experiretur se promptum ad exeundum in actum dilectionis divinæ, posset scire se præditum esse habitu charitatis, cum absque charitate non sit in natura vis in illum ex hypothesi, consequens ut falsum reputant Theologi in universum.

Videsis Poncium *in Comment.*

Ad argumenta, Ad primum, & secundum est eadem responsio. Nam non quæritur *hic* de appetitu naturali, qui ab Authore naturæ determinatus est ad unum, & inclinat ad sui conservationem. Sed quæritur de actu elicito voluntatis, num fieri possit ut feratur circa bonum divinum sic, ut & diligatur illud tam extensive, quam intensive plusquam *esse* illius, unde talis operatio procedit.

4. dist. 49. q. 2. §. *Tertia Conclusio.*

Ad tertium respondeo, Quicumque alius appetitus appetit, ac versatur circa extrinsecum, a quo expectat aliquam perfectionem, propter naturam, cujus est appetitus, ideo non conjungit alicui simpliciter appetibiliori, quam sit *esse* naturæ cujus est. At secus est de appetitu naturæ intellectualis. Nam natura hæc nata est ultimate, & maxime perfici, & in eo solo quod est sibi propter se volendum, nec ita perfici sibi datur in quocumque alio ab illo; & ideo illud extrinsecum appetibile magis ab ipso appetitur, quam *esse* proprium intrinsecum. Voluntas itaque sola amat, & diligere potest aliquid nobilius se, & plusquam naturam illius, cujus est, & ideo conjungit appetibiliori & in se, & sibi ac sit natura, cujus est intellectualis appetitus.

ARTICULUS IV.

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit.

Doctor 2. dist. 28. utriusque scripti. S. Thom. 1. 2. q. 109. art. 4.

Videtur homo per sua naturalia absque gratia, posse legis præcepta adimplere. Etenim *ad Rom. cap.* 2. scribit Apostolus; *Gentes quæ legem non habent naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*; increpans ac redarguens Judæos in eo, quod Gentes sine lege data, servabant legem, cujus ipsi essent transgressores. Quidquid autem homo naturaliter per se ipsum operatur, sine gratia efficere videtur; ergo contingit servari, ac implere legis mandata, citra gratiæ auxilium.

Præterea August. 3. de lib. arbit. cap. 18. *Quis*, inquit, *peccat in eo, quod nullo modo caveri potest?* Si igitur impossibile foret homini servare divina mandata sine gratia, quoniam gratiam suis viribus acquirere non potest; igitur non forent sibi imputandæ ad peccatum transgressiones divinorum mandatorum, quod pertinere ad errorem Manichæorum asserit Hieronym. in explanatione fidei ad Damasum Papam, *Illos errare dicimus, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatum vitare non posse.* Potest igitur homo legem Dei servare, etiamsi gratia expoliatus inveniatur.

Magist. 2. dist. 28. *Cap. finali.*

Præterea, Primum, & maximum legis mandatum est diligere Deum super omnia, Atqui hoc hominem ex suis naturalibus facere posse sine habitu charitatis, dictum fuit *art. præced.* ergo multo fortius servare, & implere poterit inferiora & leviora legis mandata.

Con.

Magist. ubi supra *Cap. primo.*

Contra, Augustinus 1. Retract. cap. 9. *Pelagiani hæretici gratiæ Dei, qua prædestinati sumus, & qua eruimur de potestate tenebrarum, intantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata.* Hæreticorum est ergo asserere, hominem per sua naturalia, citra Dei gratiam legis præcepta posse adimplere.

Bonav. 2. *dist.* 28. *art.* 1. *q.* 3.

Respondeo, Est hic opinio dicentium, hominem, quandiu est peccato obnoxius, posse quidem servare legis mandata, quoad substantiam, atque eorundem explicationem, quæ est *non esse occidendum, nec furandum nec mæchandum* &c. Sed non quantum ad intentionem mandantis ea fieri vel non fieri oportere, secundum inclinationem justitiæ, & charitatis, quo præfixi finis compotes inveniantur, non consequitur autem quis finem propter observantiam mandatorum Dei, nisi observat illa ex charitate.

Præcepta nõ necessario implenda ex charitate.

Pervertere videtur qui putant peccatorem nullum opus bonum facere posse sine charitate.

Quæ opinio nobis non probatur. Nam si Deus dans legem intendebat obligare ad præcepta servanda ex charitate; ergo quicunque faciens opus præcepti, & non de instinctu charitatis, mortaliter peccat, seu sermo sit de negativis seu de affirmativis mandatis ad quæ tenemur pro aliquando, si pro tunc non servatur ex charitate incidit peccatum mortale; atque ita quicunque mortali culpæ obstrictus invenitur, si postea abstineat a cæde innocentis, & a furro, & a fornicatione, quia Deus jussit ita se gerere quemque oportere, erit id sibi mortale peccatum. Hoc illatum absurdissimum est: illud enim consequeretur, ut qui in lethalem culpam inciderunt, arcerentur ab operibus bonis ex genere, ad quæ alias facienda sunt adstricti; imo ad eadem repræsentanda sunt movendi, & prout oportet etiam compellendi; instructione præmissa, fore ut exinde disponantur ad citius, & facilius gratiam Dei obtinendam, & recuperandam.

Justus efficere potest aliqua opera bona non ex charitate.

Similiter charitate ornatus efficere potest aliquod opus præcepti, non de instinctu habitus inhærentis, sed ex pietate, naturalique mansuetudine, qua flectitur ad sublevandam pauperiem miserorum, adeout opus actu non referatur ad finem ultimum, ac proinde adimpletio præcepti minime ei meritoria sit. Si autem teneretur servare præceptum juxta intentionem mandantis, quæ est adeptio æternæ gloriæ, utique teneretur tunc ad meritum, sine quo non contingit aliquem beatitudine potiri, peccaret igitur tunc mortaliter exercendo se in opere bono ex genere, quod nemo dixerit.

Amplectitur hic Doctor sententiam Henrici, *quodlib.* 6. *q.* 11. *in solutione.*

(a)

Est igitur dicendum, hominem naturæ viribus sine gratia haud posse mandata legis adimplere. Declaratio: Potissimum mandatorum legis est illud, *Diliges Dominum Deum tuum*; adeout ab isto tota lex pendeat, & Prophetæ, ut scribitur *Matthæi* 22. Ad tale igitur præceptum aliquando implendum tenetur voluntas, intantum ut minime semper stare queat omissio actus dilectionis Dei, sine peccato mortali: quandocunque autem voluntas actum hujus præcepti exequitur, licet informis, disponitque se de congruo ad gratiam gratificantem, sibi oblatam vel resistet, & peccabit mortaliter, vel consentiet, & justificabitur; per gratiam ergo Dei adimplet legis præcepta, & non aliter. Et non putamus impotentiam hanc imputandam esse libero arbitrio absolute, (de qua re infra *art.* 8.) sed prout ipsum comparatur ad Deum liberaliter gratiam offerentem, libero arbitrio aliqualiter tamen disposito.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, ad legem Moysi observandam, solummodo Israelitas obstrictos fuisse, alias proinde nationes ad genus Abrahæ non pertinentes juste vivere potuisse sequendo dictamina legis naturæ; & tunc hi populi sunt sibi ipsis lex, idest per legem naturæ scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se, recte vivendo, sicut Judæi per legem scriptam. Sed tamen negamus Gentiles bene vixisse sine omni gratia. Nam gratia esse potuit in eis, ex hypothesi vera, quod non tenebantur legem Mosaycam servare, nisi fortassis Judæis adhesissent, eorumque legem professi essent.

Servari non posse omnem naturæ legem sine gratia.

Ad secundum, Concedendum est id imputari non posse alicui ad peccatum, quod nullo modo vitari potest. Veruntamen quamvis existens in peccato mortali, ex se nequeat declinare ab omni peccato, se disponere interim valere ad gratiam, qua adepta potest resistere tentationibus, & vincere inclinationem sensitivi appetitus, atque ab omni abstinere peccato.

Ad tertium, respondeo ex dictis *loco citato.* Nempe posse quidem creatam voluntatem ex naturalibus suis diligere Deum super omnia, sed ut adiuta est influentia communi ordinis supernaturalis; nempe ex Dei misericordia præveniente per auxilium actuale excitans, & adjuvans ad talem actum eliciendum; alioquin nature vires non sufficirent ei dilectioni repræsentandæ.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

Doctor locis in margine cit. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 109. *art* 5.

Videtur homo mereri posse vitam æternam sine gratia. Etenim Matthæi 19. scribitur, dixisse Salvatorem ad quendam, *Si vis ad vitam ingredi serva mandata* Est igitur in hominis potestate potiri vita eterna; alioquin ad hominem non pertineret sententia Redemptoris: Quod autem est in hominis potestate, per se ipsum in illud potest; ergo homo citra alterius auxilium valet beatitudinem mereri. Prologi q. 2.

Præterea. Beatitudo est merces & prœmium rependendum in altero sæculo Dei mandata servantibus, juxta illud Matthæi 2. *Singuli acceperunt singulos denarios* ubi juxta Gregorium Homil. 16. *in Ezechiel.* est sermo de vita æterna: Atqui opera, quibus Dei præcepta servantur, aut secus, nostra sunt, secundum quod & scriptum est, *Reddes unicuique secundum opera sua*, Psal. 61. ergo homo propriis operibus vitam æternam potest mereri.

4. dist. 49. q. 5. *In argum. princip.*

2. dist. 42. q. 3.

Præterea, Vita æterna vel felicitas est ultimus finis, ad quem ordinatur homo: sed natura

4. dist. 49. q. 11. *In argum. princip.*

magis

(a) Vasquesius 1. 2. *disp.* 196. præfatus *cap.* 2. Scotum cum Henrico in hac controversia convenire *cap.* 3. pro sui facilitate & promptitudine ferendi censuras in Catholicos Doctores putat Magist. Scotum, & Henricum esse Semipelagianis Massiliensibus accensendos. Nam videtur sibi eos existimasse, dispositiones ad gratiam sanctificantem esse ex propriis arbitrii viribus sine auxilio gratiæ moventis. Sed is Censor splendide fallitur quantum ad Scotum, ut longo sermone ostendit Magist. Hiquæus *in comment. super q.* 2. *dist.* 14. 4. *sent.*

magis præstitit homini vires, quibus acquirere perfectionem intellectus, ac dederit pro perficiendis sensibus, cum ille longe præstet viribus partis sensitivæ; ergo cum sensus adipisci queat suis viribus quamlibet perfectionem, cujus est capax; multo magis id est homini attribuendum secundum partem intellectivam, quæ tantum est ultimæ beatitudinis capax.

Contra, Ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*; ergo impossibile est hominem sine gratia vitam æternam promereri.

Dogma fidei est, hominem indigere gratia Dei ad promerendam vitam æternam.

Respondeo, hominem sine gratia, haud mereri posse vitam æternam, pertinere ad dogmata fidei; Veruntamen hanc veritatem aliqui sic declarandam putant; Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos; nullus autem actus excedit proportionem principii actui. Cum igitur vita æterna sit finis excedens proportionem naturæ humanæ, homo proinde ex suis naturalibus ponere non potest opera meritoria vitæ eternæ proportionata, sed opus est sibi altiori virtute, quæ est gratiæ virtus; igitur sine gratia nequit homo mereri vitam æternam.

1. dist. 17. q. 3. §. *De secundo* in Report. ibid. q. 2.

Nos dicimus, proportionem hanc inter actus perducentes ad finem supernaturalem, ipsumque finem, quæ est vita æterna; non ita necessario sequi prædicta extrema; quin res ista potuerit aliter disponi. Nam Deus spectata ipsius potentia absoluta, potuisset acceptare, & ordinare naturam beatitudinis capacem ad præmium, existentem in puris naturalibus: & similiter potuit voluisse rependi mercedem vitæ eternæ, actui ejus naturæ, ad quem actum eliciendum erat ex se inclinata. Sed credimus non ita disposuisse, quia actum ex puris naturalibus esse meritorium appropinquat errori Pelagii. Ideo fides catholica docet, nullum actum esse meritorium & dignum vita æterna, nisi eliciatur juxta inclinationem habitus charitatis in anima præexistentis.

Ubi supra §. *Ad intellectionem hujus quæstionis.*

Ad cujus intelligentiam, sciendum, ex nullo actu quem experimur, nec ex substantia actus nec ex intensione ejusdem nec ex delectatione aut facilitate in operando, neque ex bonitate sive rectitudine morali actus, posse nos colligere aut inferre inesse nobis habitum supernaturalem charitatis, unde actus eliciantur meritorii, & digni vita æterna; quia quocumque istorum dato, quis charitate præditus posset certo deprehendere, se habere charitatem; quod est falsum.

Nemo scire potest se præditum esse charitate.

Ultra igitur omnes conditiones prædictas, nempe intensionem actus, delectationem, & facilitatem in operando, & rectitudinem sive bonitatem, & conformitatem rationi rectæ, tam juxta dictamen prudentiæ, quam secundum dictamen fidei. Ultra, inquam, hæc omnia creditur esse una conditio in actu, quę est a Deo acceptari in ordine ad præmium æternum, ut meritum, cui de condigno est merces rependenda. Hoc etiam modo credimus, naturam nostram justam esse habitualiter acceptam, idest quando actu non operatur, adhuc tamen per divinam voluntatem ordinari ad vitam æternam, veluti dignam tanto bono, secundum dispositionem, quam tenet ex habitu sibi inhærente. Propter hanc acceptationem naturæ beatificabilis habitualem, etiam dum actu non operatur; & propter acceptationem actus ipsius, oportet ponere habitum supernaturalem gratiæ, quo habens formaliter a Deo acceptetur, & quo actus elicitus tanquam meritorius vitæ æternæ reputetur. Absque tali habitu propterea impossibile est aliquem mereri æternam felicitatem juxta dispositionem ordinatam a Sapientia divina; licet in alia providentia possibili, evenire posset ut natura beatificabilis & actus ipsius ad vitam æternam ordinarentur.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, utique ad vitam æternam non pertingere, nisi servantes Dei mandata; sed servari legis præcepta non posse sine gratia Dei, dictum est *art. præced.* Jubemur igitur servare mandata nobis injuncta, quia & si potissimum id sit gratiæ divinæ attribuendum, nihilominus quia homo potest de sui arbitrii libertate, gratiam a Deo liberaliter oblatam non recipere, & receptam abiicere, ideo, inquit, *Si vis ad vitam ingredi*: Nam nisi cooperemur gratiæ divinæ, juxta ipsius inclinationem vivendo, nihil mereri possumus, quod dignum sit vita æterna. 4. dist. 22. 2. dist. 28.

Ad secundum concedimus, reddi vitam æternam operibus bonis, ut mortem æternam factis pravis. Sed recte facta nusquam habet homo, queis reddendum sit premium æternum, nisi fiant de instinctu preæxistentis charitatis. Nostra tamen opera esse dicuntur, quia ut ait Augustinus 1. Retract. cap. 22. *non fiunt nisi volentibus nobis*. *Magist. 2. dist. 28. cap. In expositione.*

Ad tertium respondeo sic: Sensus non potest non esse potentia organica, & ideo non potest elevari ad immateriale apprehendendum. At intellectus habet pro objecto totum ens, & propterea potest elevari ad aliquod immateriale, imo ad quodlibet cognoscendum; ideo nulla est illatio ex sensibus ad intellectum. Quia ergo hæc potentia est longe præstantior quavis sensitiva, ideo est capax altioris perfectionis, & etiam illa ad quam suis viribus pertingere non valet. Nec mirum, cum toti naturæ non suppetant vires dandi animam intellectivam corpori organizato; quod tamen est opus ipsius naturæ; quare licet similiter in natura intellectuali sit capacitas vitæ eternæ acquirendæ per opera meritoria, non tamen inde sequitur oportere ipsam esse instructam viribus attingendi & exequendi opera meritoria, & gloriam per ipsa, sine gratia.

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit se ipsum ad gratiam præparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiæ.

Doctor locis in margine cit. S. Thomas 1. 2. *q.* 109. *art.* 6.

Videtur homo posse se ipsum ad gratiam præparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Etenim nihil factu impossibile Deus homini injunxisse credendum est. Alioquin transgrediendo mandatum, non peccaret. Atqui quædam homini subjecto peccatis præcipiuntur, quæ sunt dispositiones ad gratiam sanctificantem, eaque valet per se ipsum repræsentare; ergo homo suis viribus potest se ad gratiam recipiendam præparare. Probatio minoris. Ezechielis 18. scribitur. *Si impius ægerit pœnitentiam &c. omnium iniquitatum ejus, quas operatus est non recordabor*. Ergo potest per se ipsum amplecti opera pœnalia ad emendationem & vindictam; & emundationem subinde suorum peccatorum, quæ utique illi evenire non pos- 2. dist. 28. 4. dist. 14. q. 3.

possunt, nisi per gratiam sanctificantem.

Præterea, Præparare se hominem ad gratiam, aliud profecto esse non videtur, quam converti ad Deum per actus partis intellectivæ: atqui homo per seipsum id præstare potest, imo jubetur ita se gerere per Prophetam nomine Dei dicentem, *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*; ergo valet propriis viribus se se ad gratiam recipiendam præparare.

Zacch. 1.

Præterea, Nisi homo posset se ad gratiam præparare nullo præcedente supernaturali gratiæ dono, ergo ad hanc quoque quæ dicitur præparatio ad gratiam sanctificantem, recipiendam indigeret alio dono, cum non videatur esse major ratio de uno, quam de alio; itaque iretur in infinitum; ac proinde per se ipsum nullo fretus gratiæ auxilio potest se ad gratiam Dei obtinendam disponere, & præparare.

3. dist. 33: *In argum. principalib.*

Præterea Voluntas dominatur appetitui sensitivo principatu dispotico, & non civili, ex Arist. 1. *Polit. cap.* 3. ergo se sola nullo alio desuperaddito potest avertere a bono apparenti partem sensitivam, & convetere ad bonum honestum.

1. dist. 41.

Contra, Joan 6. *Nemo potest ad me venire, nisi Pater qui misit me traxerit eum*; ergo sine Dei misericordia præveniente impossibile est hominem se disponere ad gratiam.

Respondeo dicendum. Ad promerendum & obtinendam, vitam æternam, quemque hominum indigere gratia sanctificante; inde enim præcise fieri potest, ut opera ab se elicita, juxta inclinationem habitus sibi inhærentis, sint digna vita æterna, ut dictum est *art. præced.* Sed ad hanc ipsam gratiam acquirendam, ut homo sit dispositus, indigere auxilio gratiæ excitantis, & moventis ipsum, ut congruum, aptumque inveniatur receptaculum doni omnium præstantissimi, quod est charitas. Nec oportet donum hoc gratiæ prævenientis, & excitantis ad bonum, aliud donum præcedere, cum satis sit liberum arbitrium illi obsequens se præbere.

Videnda q. 1. dist. 23. Report. 6. *Ad quintum* n. 20. ubi habet auxilia universalia dari a Deo ex mera liberalitate, & de misericordia præveniente independenter a dispositionibus adquisitis per actus recipientis.

Porro declaratio accipienda est ex dictis *art.* 2. Etenim natura humana in pœnam peccati originalis, amisso modo intelligendi independenter a sensibilibus, cogitur quidquid intellectu apprehendit, ductu sensuum, & eorundem objectorum, ad illa pertingere: & sicuti intellectus natus est intelligere mediis sensibilibus ex colligantia sensuum cum ratione, ita & voluntas nata est semper condelectari appetitui sensitivo, sibique complacere ob unionem cum tali appetitu de sibi convenientibus delectabilibus: attenta autem ipsius infirmitate, retrahi non potest suis viribus, quin condelectetur inferiori appetitui, qui ducitur ab objectis, & non ducit; ut ergo delectabiliter ab his avertatur, opus est ut sibi proponatur objectum aliud, circa quod versetur majori cum oblectatione, ac sit illa, qua afficitur dum inferiori consentit appetitui; id vero fieri non potest viribus naturæ, quia natura ad oppositum inclinatur; ergo fit oportet ex dono Dei, quo excitetur intellectus ad honesti considerationem, & voluntas delectabiliter moveatur ad amplectenda recta consilia, & aggredienda dictamina illa, quæ ostendunt vias virtutum, etiam contranitentibus viribus inferiorum potentiarum.

De his 1. p. q. 4. 6. art. 7.

2. dist. 25.

Ad argumenta. Ad primum respondeo fieri non posse, ut se homo disponat ad fructuose pœnitendum, nisi dono Dei præveniatur. Oportet enim in peccatore inveniri aliquam dispositionem præcedentem, ne dicatur Deus acceptator personarum; est ergo ratio congrua cur hunc justificet, non illum. Illa autem est, quia ex motivo aliquo supernaturali, seu cognito per regulas revelatas, detestatur commissum peccatum. Hæc præcedens detestatio insufficiens est consequendæ gratiæ, qua justificetur, nisi de motivo charitatis proxime, vel remote procedat, idest vel eliciatur, vel imperetur; est ergo hæc congrua dispositio præcedens supernaturalis, non eo quod gratia inhærente formetur, sed quia de principio totam naturam excedente ponatur. Hoc igitur est auxilium divinum, gratia excitans, & adiuvans, Deique misericordia præcedens.

4. dist. 14. q. 2. & q. 4.

Ad secundum respondeo, illo dicto Prophetæ insinuari nostri arbitrii libertatem; veruntamen suis naturæ viribus non posse se ad Deum convertere, nisi gratia Dei præveniatur. Apposite August. 1. Retract. cap. 12. *In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem: sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur; de quo dictum est*, Dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Cum enim hoc sit in potestate quod cum volumus facimus, nihil tamen in potestate, quam ipsa voluntas est: sed præparatur a Domino voluntas; eo ergo modo dat potestatem.* Ipse igitur sua gratia præveniens voluntatem, monet deinde, in manu ipsius situm esse converti ad Deum, qui sibi eam potentiam se convertendi fecit. Hinc Ecclesia assidue orat ad Deum, ut dignetur nos convertere ad se.

Mag. 2. *dist.* 28. Cap. *Alibi etiam.*

Ad tertium respondeo, Ad hoc ut homo capax sit recipiendi donum auxilii actualis, illuminans intellectum, & movens affectum ad prosequendum bonum ostensum, satis esse, ut in ipso sit potestas liberi arbitrii, quo assentiens gratiæ oblatæ, de congruo disponatur ad excipiendum habitum gratiæ inhærentis, quod pulchre explicatur a Magistro 2. dist. 27. cap. *Si igitur ex virtute, inquit, & libero arbitrio nascitur bonus motus, vel affectus animi, & exinde bonum opus procedit exterius: sicut pluvia rigatur terra, ut germinet, & fructum faciat, ita gratis terræ mentis nostræ, idest, libero arbitrio infunditur pluvia divinæ benedictionis, idest inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo; qua rigatur voluntas hominis, ut germinet, & fructificet, idest sanatur, & præparatur ut bonum velit, & illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat, & adiuvat.* Hæc Magister.

Ad quartum, Neganda est consequentia: quia voluntas appetitui alligata, nequit illi imperare, neque sequi bonum honestum aut media & finem, appetitu propensa ex peccato in bonum sensibile, quod est objectum inferioris appetitus, nisi per donum gratiæ adjuvetur, quod reddat finem magis delectabilem, quam sit delectabile sensibile retrahens a prosequutione boni honesti, mediorum, & finis. Philosophus autem arbitratus est præsentem statum esse naturæ institutæ, nec mirum, quia alium non cognovit; nec concedendum est illi, voluntatem ex naturali virtute posse habere actum & habitum virtutis & dominari appetitui, quantum ad moderationem, quæ requiritur ad sequendum medium rationis. Nam hæc omnia potest quidem ipsa præstare, sed præventa auxilio gratiæ Dei excitantis, & adiuvantis imbecillitatem ejus, cui est subjecta ob peccatum. Qua

3. dist. 33. 6. *Ad illud de principatu despotico.*

Videndus *Mag.* Hiquæus in com. super *q.* 2. *dist.* 14. 4. sent. *a n.* 66.

de

de cauſa in quodcunque peccatum ipſa laberetur niſi dono Dei fieret, ut ſtaret; ut magis declarabitur *in ſequentibus*.

ARTICULUS VII.

Utrum homo poſſit reſurgere a peccato ſine auxilio gratiæ.

Doctor 2. *diſt.* 28. *utriuſque Scripti*. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 109. *art.* 7.

VIdetur homo citra gratiæ auxilium reſurgere poſſe, & liberari a peccato. Etenim experimento conſtat, res naturales redire ad actus ſuæ naturæ convenientes, cum ſibi dimittuntur, ut patet de lapide jacto ſurſum, & de aqua calefacta, ſubmoto igne; Atqui actus virtutis ſunt naturæ rationali convenientes, ut ſibi diſconveniunt actus pravi vitiorum; ergo tranſeunte actu, quo peccatur, poterit homo ſuis viribus reſurgere, & per contrarios actus juſtificari.

Præterea, Natura affecta infirmitate aliqua poteſt ſuis viribus nulloque adiuta externo medicamine, priſtinæ ſanitati reſtitui, virtute interni roboris morbum depellente. Peccata autem ſunt animi morbi; ergo anima, ut ſe pravitate infecit, poterit inde liberari abſque alterius externo auxilio, eadem ratione qua natura idipſum efficit, ſecundum corpus.

Præterea, Si homo ſublato gratiæ auxilio reſurgere non poſſet a peccato; maxime id eſſet quia culpa & gratia immediate opponuntur: adeo ut nequeant eſſe ſimul, niſi altera a ſubjecto excludatur; hoc autem videtur eſſe falſum, quia nullum eſt inconveniens intelligere hominem carentem culpa, & gratia: Hoc ipſo autem quod quis caret culpa, a peccato reſurrexiſſe percipitur; ergo ſine gratia homo poteſt reſilire a peccato.

Contra, Nemo poteſt ſe ipſum ad gratiam præparare ſine auxilio gratiæ *ex art. præced.* ergo multo minus valet ſuis viribus a peccato reſurgere, quod nonni ſi per gratiam ſanctificantem ab anima depellitur.

Reſpondeo dicendum, fieri omnino non poſſe, ut homo per ſe ipſum a peccato reſurgat priſtinoque *vitæ* ſpiritualis decori reddatur ſine gratiæ Dei auxilio. Declaratio: Siquidem peccatum poteſt accipi pro ipſo actu deformitate ſcatente, eſſe quippe præditus deberet rectitudine, quæ ſibi ineſſe poſſet, & abeſt. Aut accipi poteſt pro reatu, quæ eſt obligatio ad pœnam æternam, legibus divinæ Sapientiæ præſcripta; aut denique ſumi poteſt pro macula, quæ perſtat in anima, abeunte actu peccaminoſo; de qua macula late actum fuit ſupra *q.* 86. *art.* 2. Qualitercunque peccatum conſideretur, ſive intelligatur, impoſſibile eſt hominem ab eo liberari, & reſurgere, ſine auxilio gratiæ divinæ. Nam etſi valeat homo, qui peccavit odio habendo inimicum, elicere actum dilectionis ejuſdem, adiutus auxilio gratiæ actualis: attamen adhuc anima ipſius ſubeſt maculæ, qua infectus eſt per odium proximi; & ad pœnam ſubeundam æternam ordinatus. Is enim reatus non ſolvitur nec commutatur in pœnam temporalem niſi virtute perfectæ contritionis, vel Pœnitentiæ Sacramenti. Utcunque dicatur, a gratia ſanctificante eſt, ut ſecundum legem divinam retractato actu peccandi, qui in peccatore moraliter manet, uſque ad fructiferam pœnitentiam; atque ita anima a fœditate, quam contraxit, emundata, a peccato reſurgat ac priſtinæ integritati reſtituatur; ac proinde citra adiutorium gratiæ Dei, non contingit hominem ſe diſponere nec eniti ut a cœno emergat peccatorum; tali dono tamen prævento ſe pręparare poteſt ad gratiam ſanctificantem, per quam macula excludatur peccati, & ęterna pœna in temporalem commutetur; ſicque a peccato reſurrexiſſe vere intelligatur; & hoc eſt quod dicit Auguſtin. 1. Retract. cap. 9. & 15: *Homo, ſponte, & libero arbitrio cadere poterit, non etiam reſurgere*. Hinc Magiſt. 2. diſt. 27. cap. Si igitur, *Id vero, inquit, inconcuſſe, & incunctanter teneamus, liberum arbitrium ſine gratia præveniente, & adiuvante, non ſufficere ad ſalutem, & Juſtitiam obtinendam*. Ut proinde ad fidei doctrinam pertineat aſſerere, hominem ſine dono gratiæ cęleſtis reſurgere non poſſe a peccatis: Anima enim ſine gratia aliquo inficitur peccato vel originali, vel actuali, a quo liberari non poteſt ſine gratia Dei.

2. diſt. 7. n. 21. Fieri non poſſe, ut homo reſurgat a peccato ſine auxilio gratiæ Dei.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, naturam integram habuiſſe quidem, quo poterat ſtare, & ſine quo ſervare non poterat ſibi datam juſtitiam, & non labi in peccatum; ſed tali Dei adjutorio amiſſo per peccatum, eo redire ſibi non licet propriis naturę viribus; nec ulla ratione liberari a peccato, cujus Serva volens effecta eſt; niſi deſuper auxilium ſibi pręſtetur. Porro res naturales, liberoque carentes arbitrio, naturam, quam a Deo acceperunt integram ſervantes, juxta ipſarum inclinationes operantur.

Mag. 2. *diſt.* 29. *cap. primo*.

Ad ſecundum reſpondeo, peccata eſſe animi morbos, non utcunque, ſed a Deo avertentes, reddentesque hominem peccantem illi inimicum. Verum quia pro ipſius immenſa pietate paratus eſt recipere inimicos in priſtinam amicitiam, ultro offert, pręberque ſupernaturalia auxilia, quibus adiuti poſſint ſecundum legis divinę pręſcriptum ulciſci peccata, & ſuam gratiam promereri, qua demum ab ipſis liberentur peccatis.

Ad tertium, concedo *aſſertum ſolutionis* non fundari in immediata oppoſitione culpę, & gratię; quia iſta non erant immediate oppoſita pro ſtatu innocentię, tunc autem potuit quis extitiſſe in puris naturalibus, tum ſine gratia, tum citra omnem culpam; non ſunt propterea illa extrema immediate oppoſita: nec etiam per comparationem ad potentiam Dei, nam qualem potuit omnipotens condere voluntatem, talem valet eam reparare poſtquam peccaverit. Solutio igitur ſupponit legem illam univerſalem divinę Sapientię, qua ſtatutum eſt, nullo modo remitti offenſam Deo illatam per peccatum, niſi offendens fiat, non tantum non inimicus, ſed etiam amicus ſibi acceptus per gratiam ſanctificantem; quo ſuppoſito impoſſibile, eſt hominem reſurgere a peccato ſine auxilio gratię divinę.

Gratiam & peccatum ex natura rei nō opponi.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo ſine gratia poſſit non peccare.

Doctor 2. *diſt.* 28. *utriuſque Scripti* S. *Thom.* 1. 2. *q.* 109. *art.* 8.

VIdetur in hominis poteſtate repoſitum eſſe non peccare, etiamſi gratia Dei nudatus

tus inveniatur. Etenim juxta August. 3. de lib. arbit. *Nullus peccat in eo, quod vitare non potest*. Si ergo homo subjectus culpæ lethali non potest non labi in peccatum, igitur tunc profecto contra Dei legem faciendo non peccaret; quod nemo dixerit: tametsi ergo gratia quis destituatur, adhuc poterit non peccare.

dist. 25. §. *Ad oppositum.*

Præterea, Si homo sine gratia nequit abstinere a peccatis; igitur voluntas peccatoris amplectens opera flagitiosa, non foret vituperanda; nec laudanda si secus faciat. Sed nec essent monendi peccatores, ut resipiscant, atque ineant contrariam vivendi viam: Atqui dicens vel sentiens voluntatem non esse monendam est exterminandus ab hominum numero secundum August. 2. *de lib. arb.*

Præterea Anselmus *de lib. arbit. cap.* 3. scribit: *Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter se*; sed in iis qui subduntur peccatis manet liberum arbitrium, quod a Deo acceperunt; ergo est in eis potestas non peccandi, etiamsi gratia divina vacui reperiantur.

Contra, Gregorius 25. Moral. cap. 10. *Peccatum opprimens hominem suo pondere mox in aliud trahit*. Et in Homil. idipsum docet, *Peccatum*, inquiens, *quod pœnitentia non deletur, mox suo pondere in aliud trahit*. Homo igitur sine gratia, saltem per aliquod temporis spatium, cavere non potest ab omni peccato.

De his latissime Alensis 3. contra Pelagianos 3. q. 61. m. 1. *Consequenter contra hæreticos Pelagianos.*

Respondeo, Quæsitum posse intelligi de homine, prout fuit a Deo institutus; & de homine, quatenus reperitur in præsenti statu naturæ lapsæ. *De potestate arbitrii hominis in* „ *statu innocentiæ, loquens Mag. 2. dist.* 29. „ *cap. 1. scribit*: *Homo* ante peccatum non cooperante tantum sed etiam operante gratia indigebat; non tamen secundum omnem operandi modum operantis gratiæ. Operatur enim liberando, & præparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat: sed ut præpararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat; „ *& paucis interjectis subiicit Augustini auctoritatem cap.* 106. *Enchiridii*. Quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiæ habendæ vel retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum præberetur adiutorium. Quibus verbis, *inquit* satis ostenditur, quod ante peccatum homo indigebat gratia operante & cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiæ operantis & cooperantis auxilio: habuit tamen, quo poterat stare. *Hæc Magister*.

Monet hic Poncius Doctorem esse intelligendum de gratia sanctificante non vero de gratia actuali. Henr. quodlib. 6. q. 11.

Verum loquendo de natura per peccatum vitiata, propter multa quæ dicit *August. contra Pelagianos*, asserentes, de liberi arbitrii potestate posse hominem recte vivere sine gratia; dicitur in sententia, neminem cavere posse mortale omne peccatum citra gratiam divinam. Sed diversimode hæc sententia explicatur. Aliqui enim ajunt liberum arbitrium posse vitare singula peccata mortalia, non tamen omnia copulative; exemplificantes de existente in navi multipliciter perforata, qui dum unam reparat rimam, per aliam aqua ingreditur, trahens navim in profundum.

Mag. Lychetus exacte declarat hanc . Bonav. Sententiam.

Alii vero rem hanc ita declarandam putant liberum arbitrium, vel potest considerari ante deliberationem, & tempus deliberationis, vel post utrumque, scilicet deliberationem, & ipsum tempus deliberationis; vel tertio, post tempus deliberationis elapsum, non vero post deliberationem habitam. Primo modo ajunt, non posse peccare mortaliter, sed venialiter; secunda in consideratione asserunt, posse vitare omne peccatum mortale post habitam deliberationem. Tertio tandem modo opinantur, non posse cavere mortale peccatum, si in mortali reperiatur, propter defectum intellectus ante tempus deliberandi, propter quod recte deliberabit, licet transeat tempus, in quo haberi potuit deliberatio, & ita tenebatur, quia quando transit conveniens tempus deliberationi, si tunc non deliberet, est consensus interpretativus. (a)

Contra primum modum explicandi arguo. Nam si liberum arbitrium suis viribus potest cavere ab hoc peccato mortali, & illo divisim, dum cavet hoc, cavet omne: & similiter de tempore consequente; & ita semper; ergo si valet semper cavere vel abstinere ab hoc peccato mortali pro nunc & ab illo, simul potest cavere omnia. Assumptum declaratur, quia voluntas nequit habere simul distinctos consensus qui requiruntur ad peccatum mortale, & ad resistendum peccato mortali, & ita dum distincte habet actum resistendi huic peccato mortali nullum aliud velle habet tunc, per quod aliud velle pro tunc mortaliter peccet; maxime cum præservando se ab uno peccato mortali, fit fortior ad resistendum aliis; ergo si tunc potest hoc peccatum cavere, de quo tentatur, multo magis illud potest alias cavere; & ita de aliis.

Quod ait secundus modus explicandi de tempore deliberationis transacto, non videtur probabile. Nam si eo transacto, potest quis bene deliberare, valet ergo non peccare: si non potest bene deliberare; igitur aut erit sine usu rationis, vel excecatus, quorum utrumque est absurdum. Siquidem unum peccatum mortale non reddit peccatum intemperatum generali intemperantia, nec per consequens excæcatum circa omnia operabilia; ergo habere potest rectam deliberationem de multis, de quibus tentatur; etsi subjectus reperiatur uni peccato mortali. (b)

Est ergo dicendum, hominem pro statu naturæ corruptæ liberi arbitrii viribus sine gratia sanctificante & sanante infirmitatem ejus, non posse cavere omne mortale peccatum. Nam quamvis semper præditus sit physica potestate dominativa suorum actuum, valens subinde servare, & non servare divina mandata; siquidem Deus nobis impossibilia non præcepit: proxima tamen potentia ad non peccandum, caret sine gratia; nequit ergo diutius stare manens sub peccato, quin in aliud non labatur; ut ait Gregorius *loco allegato*. Proxima quippe potentia servandi divina mandata ex physica potestate voluntatis, & gratia divina integratur,

(a) Doctor est ejusdem sententiæ cum Henrico, ut tetigimus supra *art.* 4. non impugnat ergo sententiam sed rationem, sive modum declarandi. Argumentum autem hoc procedit (ait Scholiastes) *de potentia physica quæ dicit proportionem virtutis intrinsecæ ad effectum, non tamen de potentia morali, quæ ultra physicam includit amotionem impedimentorum.*

(b) Doctor 4. *dist.* 17. *in fine*, scribit *Multi in Ecclesia per annum, & longiori etiam tempore per Dei gratiam sine peccato mortali se custodiunt, & multa opera perfectionis exercent, de quorum meritis thesaurus Ecclesiæ congregatur*. *Hæc ille*. Dei gratiæ attribuens quod homo non peccet. Eadem habet 1. dist. 41. §. *Contra istud* & 4. dist. 22. q. 1. *art.* 1. *correlario secundo*.

qua vel removentur impedimenta, vel vincuntur; citra hanc nequit homo obsistere ingruentibus tentationibus longo tempore, quin succumbat, quandiu est servus peccati.

Quod & confirmatur. Nam urgente præcepto illo, *Diliges dominum Deum tuum*, sic ut homo teneatur elicere actum dilectionis divinæ aliquando; non enim esse potest semper omissio istius actus præcepti, sine peccato mortali. Voluntate igitur exequente actum ejus præcepti; aut ipsa se disponit de congruo ad gratiam gratificantem sibi oblatam; aut certe non præparat se ad illam recipiendam; si primum non peccat quidem, sed a gratia est, ut liquet; si secundum dicatur, mortaliter peccat. Existente ergo in peccatis, non licet diutius sine lapsu in alia peccata, vivere: quod erat declarandum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, existentem in peccatis posse non peccare, & ideo jure sibi imputari ad peccatum legem Dei transgrediendo. Posse, inquam, non potentia proxima. sed quatenus complecti valet auxilium sibi a Deo oblatum, sicque se disponere ad gratiam gratificantem, qua deinde vincere queat omnia incitamenta ad peccandum.

Ad secundum, patet responsio ex statim dictis: quia per objurgationes & correctiones exterius peccatores perterrefacti, inducunt in animum auscultare internis Dei inspirationibus, & amplecti ex divina misericordia oblata auxilia; per quæ de congruo dispositi dignentur gratia sanctificante, qua servent divina mandata.

Ad tertium dicendum, quantum est ex parte liberi arbitrii, posse quidem servari justitiam; at quando ipsa abest justitia justitiam servari non posse.

ARTICULUS IX.

Utrum ille, qui jam consequutus est gratiam, per se ipsum possit operari bonum, & vitare peccatum absque auxilio gratiæ.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 109. *art.* 9.

4. dist. 6. q. 10. n. 16. §. *Etsi dicas* Videtur, is, qui gratiam est consequutus, per se ipsum posse operari bonum, & vitare peccatum, absque gratiæ auxilio. Etenim nisi homo per gratiam sibi inhærentem, posset bona opera efficere, & peccata evitare frustra ei data esset, ad hunc enim finem Deus sua gratia dignatur naturam rationalem. Imo minor perfectio habentibus gratiam ostenderetur fuisse concessa quam dent virtutes morales: per has enim homo valet vivere secundum rectam rationem, citra auxilium alterius; ergo gratia Dei homo ornatus per se ipsum potest bonum operari, & vitare peccata, absque ulterioris gratiæ auxilio.

1. dist. 17. q. 3. n. 30. Præterea, Per charitatis habitum Spiritus Sanctus animam inhabitat, secundum Augustinum *Epist. ad Dardanum*. Atqui causa prima efficere potest per se ipsam solam quicquid mediante causa secunda operatur; ergo satis est ad bene operandum, & peccata fugienda habitus charitatis animæ inhærentis, sine auxilio alterius gratiæ, Spiritu Sancto supplente quicquid gratiæ actualis auxilium præstare valeret.

1. dist. 17. q. 1. n. 20. Præterea, Asserere hominem gratia divina præditum posse bona opera efficere, & a peccatis declinare nullo alio desuper addito supernaturali auxilio, est contrarium errori Pelagii, qui sentiebat hominem ex solis naturalibus posse adimplere omnia divina mandata; ergo superflue omnino videtur adstrui alia gratia actualis; cum habitualis justis operibus exercendis sit sufficiens.

Contra, Visus integer beneque dispositus non potest in actum videndi, nisi præterea perfundatur lumine; ergo nec anima quantumvis gratia divina prædita sit, potest exerceri in bonis operibus & peccata evitare, si ei divinæ gratiæ desit auxilium.

Respondeo dicendum. Sicuti homo non potest vitam æternam promereri sine gratia sanctificante; ita gratiam consequutum operari bonum non valere, nec a peccatis abstinere, sine gratiæ divinæ auxilio. Declaratio. Habitus supernaturales, ut fidei, spei, & charitatis, disponunt quidem possidentes ad actus illis respective proportionatos, sed nequaquam sunt eorundem actuum prima principia nec sufficientia; ex quo fit ut fides infusa non sit principium sufficiens eliciendi actum credendi; nec charitas desuper data, eliciendi actum diligendi: inclinant tamen illi habitus potentiam, ut cuncurrentibus aliis necessariis, actus bonus habeatur. Nam habitus est quoddam pondus potentiæ inclinans ipsam ad obiectum, sive in finem ex virtute obiecti, cujus est aliquo modo participatio; quemadmodum habitus intellectualis habet aliquo modo in se obiectum præfers sub ratione obiecti intelligibilis; ita habitus charitatis habet quodammodo obiectum in se sub ratione boni diligibilis: propterea ergo hi habitus inclinant, ut dictum est, potentiam eis præditam in actus ipsis proportionatos, sed remote tamen, nec sufficienter sunt principia eliciendi illos, nisi cætera necessaria adsint. Porro quæ necessario requiruntur, ut habeatur actus credendi, & diligendi sunt instructio, & revelatio interius illuminans, concursus Dei per gratiam adiuvantem & excitantem, & attentio potentiæ, ut patet in pueris baptizatis pervenientibus ad usum rationis; qui non nisi ex auditu instruentis habere possunt actum credendi, sperandi, vel diligendi.

De necessitate auxilii actualis Dei ad bene operandum.

4. dist. 6. q. 10. n. 16. ubi videndus Mag. Hiquæus, & super q. 2. dist. 16. 4. n. 70;

1. dist. 17. q. 2. n. 12.

1. dist. 16. q. Un. n. 2.

Deinde, gratia habitualis animæ inhærens, efficit ut ipsa grata acceptaque sit Deo, veluti in oculis ejus pulchra & decora; ex eo autem non sequitur quemlibet actum ex eo procedentem perinde fore illi acceptum atque gratum. Nam alioquin stante tali decore supernaturali in anima, nequiret inde egredi aliquis actus indifferens aut obliquus & subiectus culpæ veniali. Uterque enim horum actuum, ut non depellit ab anima speciem & pulchritudinem gratiæ, ita Deo non esse acceptum, exploratum est. Ergo præterea requiritur, ut actus sit bonus stante gratia in anima, elici juxta inclinationem habitus inhærentis, excitante ac adiuvante auxilio gratiæ actualis. Is ergo qui gratiam est consequutus nequit per se ipsum in bona opera exire, nisi gratia Dei excitetur atque adiuvetur. 1. dist. 17. q. 3. n. 23. & quodlib. q. 17.

Ad argumenta. Ad primum, dictum fuit *in solutione*, habitus supernaturales disponere quidem, & inclinare potentiam eis præditam ad actus eliciendos; sed non esse principia proxima, nec sufficientia illis ponendis; imo oportere concurrere alia necessaria; cujusmodi & præcipue est instructio exterior, internaque illustratio, sine qua nihil prodesset exterior, & auxilium gratiæ excitantis & adiuvantis. Et cum subditur,

sequi

sequi exinde ut virtutes infusæ essent deterioris conditionis ac sint morales, quę sufficiunt ad vivendum secundum rectam rationem. Responsio. Nos existimare morales virtutes non distingui habitu ab infusis, ut supra *q.* 68. *art.* 1. declaratum fuit, atque ita non esse de moralibus aliter sentiendum, ac de infusis; omnes enim virtutes sunt dona Dei, etsi quasdam ipse immediate animæ elargiatur, quasdam vero acquirat homo per actus, sed ad tales actus ipse non posset sine auxilio Dei.

Ad secundum concedimus, causam primam posse sine causa secunda quicquid una cum illa operatur; sed hoc pertinere ad aliam providentiam possibilem; juxta enim præsentem legibus divinæ sapientiæ firmatam, credimus, infundi a Deo habitum charitatis, per quem homo fit templum Spiritus Sancti. Sed ad hoc ut homo juxta ejus habitus inclinationem operetur, opus est ut de ejusdem Spiritus Sancti munere excitetur ad operandum prævia instructione, & revelatione, ut dictum est. Quare concedendum est, Spiritum Sanctum posse actum causare immediate in voluntate, ipsumque etiam acceptare; sed tunc is actus non esset voluntatis nec in potestate ejus, nec credimus ejusmodi actum acceptari a Deo, qui dispofuit actum liberi arbitrii, & qui esset in potestate ipsius fore acceptandum in ordine ad vitam æternam.

Ad tertium dico sic (referente Magistro 2. *dist.* 28. *cap.* 1.) Pelagius non tantum negavit gratiam sanctificantem, qua prædestinati sumus, & sine qua putavit hominem posse adimplere divina mandata, verum etiam non admittebat adiutorium gratiæ divinæ excitantis, & adiuvantis, totam tribuens potestati liberi arbitrii. Hæc late describuntur ab Augustino *libro de Hæresibus cap.* 88. Ubi cum præmisisset, Pelagium negare gratiam, qua eruimur de potestate tenebrarum, nempe sanctificantem: *subdit. Illam vero gratiam Dei sine qua nihil boni possumus facere, non esse, dicunt, nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipso ad hoc tantum juvante nos per suam legem, atque doctrinam ut discamus quæ facere, & quæ sperare debeamus. Non autem ad hoc per donum Spiritus Sancti, ut quę didicerimus esse facienda faciamus. At per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur; charitatem autem negant divinitus dari, qua pie vivitur, ut scilicet sit donum Dei scientia, quę sine charitate inflat: & non sit donum Dei ipsa charitas, quæ ut scientia non inflet, ædificat. Destruunt etiam orationes, quas facit Ecclesia, sive pro infidelibus, & doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum: sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, & perseverent in ea. Hæc quippe non ab ipsa accipere, sed a se ipsis homines habere contendunt*; gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, *dicentes secundum merita nostra dari.* Hæc Augustinus; ex quibus liquet, Pelagium negavisse & gratiam sanctificantem, & auxilium gratiæ actualis, sine qua nihil boni possumus facere; utramque autem gratiam fatetur Ecclesia Catholica; idque adiutorium gratiæ excitantis esse necessarium etiam justis hominibus, declaratum fuit *in solutione.*

ARTICULUS X.

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad preseverandum.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 109. *art.* 10.

Respondeo dicendum, Hominem maxime indigere Dei auxilio ad perseverandum in bonis operibus, usque ad terminum viæ. Nam etsi homo, stante natura in ea, qua fuerit condita integritate, acceperit, quo potuit stare, & non excidere a felicitate, qua erat donatus, ut ex August. asserit Mag. 2. *dist.* 29. *cap.* 1. datum tamen non fuit ei id, quo erat perseveraturus; cecidit enim. Ita multo minus homo, gerens naturam vitiatam, quamvis gratia sanctificante ornetur, habet quo perseveret in gratia usque ad terminum, nisi desuper Dei auxiliante gratia, in bono firmetur, ut non obstantibus ingruentibus tentationibus, ac multipliciter ejus constantiam aggredientibus, victoriam reportet per Jesum Christum, cujus intuitu meritorum, omnia supernaturalia dona in membra corporis mystici descendunt, atque dimanant. Si enim citra auxilium divinæ gratię nequit homo justus bonum operari, & a peccatis declinare, ut dictum fuit *articulo præcedenti*; ergo nec in bonis operibus, usque ad finem vitæ perseverare, nisi de Dei auxiliante gratia id accipiat. Huc facit exemplum Augustini, *Aer præsente lumine, non est factus lucidus, sed fit.* Nemne non negat lumen *esse*, vel fieri ab agente, & factum esse simul; sed intelligit non permanere sine presentia agentis; ita nec creatura rationalis conservatur in gratia, sine divina præsentia: nam ad hoc, ut perstet, conservetque sibi collatum gratiæ donum, ipse eam inducit excitando, atque adiuvando infirmitatem humanam.

(*a*)

4. d. 2. q. 1.

1. dist. 2. q. 6. 6. *Ad secundum principale, quæstionis* 3. n. 35.

(a) Videndi Bonavent. 2. dist. 29. art. 3. q. 1. *Ad quartum* & 3. dist. 36. art. 1. q. 1. *Ad tertium*. Alensis 4. p. q. 26. m. 5. art. 2. 6. *Consequenter quæritur de illa conditione orationis, quæ est petere perseveranter.* Mag. Hiquæus *in com. q.* 2. *dist.* 16. 4. *sent. n.* 70. & *ibidem supra q.* 3. *dist.* 8. *n.* 39. ubi ad scopum præsentis quæsiti pulchre applicat Tridentini doctrinam *sess.* 6. *cap.* 13.

QUÆSTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

ARTICULUS I.

Utrum gratia Dei ponat aliquid in anima.

Doctor 1. dist. 17. q. 1. utriusque scripti
S. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1.



IDETUR gratia non ponere aliquid in anima. Nam sicut se habet actus naturalis ad habitum acquisitum; ita se habet actus habitus infusi, ad habitum infusum: Sed habitus acquisitus tantum facilitat, tribuitque operari delectabiliter, non vero dat ipsam substantiam actus; ergo pariter & infusus præcise tribueret delectabiliter operari, si adesset: Atqui peccator nuper justificatus non experitur facilitatem hanc in eliciendo actum dilectionis divinę. Sic enim ipsi est difficile resistere vitiis, quibus assuevit, & exequi bona opera, sicut cum esset in peccatis. Quousque per pugnam, & victoriam passionum habitum acquisierit. Non est igitur adstruendus aliquis habitus desuper datus ipsi justificato, quia eo delectabiliter operaretur, si inesset.

Præterea, Si ostenderetur voluntati in puris naturalibus existenti bonum supernaturale, haud dubium illud amaret; sufficienter enim esset sibi objectum approximatum, & proportionatum; ergo non requiritur aliquis habitus infusus ad diligendum bonum supernaturale. Assumptum probatur; quia si minus bonum voluntati ostensum potest ab ipsa suis viribus diligi; ergo multo magis & majus, vel summum bonum.

Præterea, Actus ille diligendi, qui de habitu prodiret supernaturali, etiam foret supernaturalis, atque ita immediate crearetur. Supernaturalia enim non producuntur in *esse* per mutationem de aliquo: Si autem per creationem accipit *esse* actus; igitur non præsupponit quidquam suæ creationi.

Præterea, *Habitu contingit uti, cum habens voluerit*: Sed non experitur quis, se posse uti habitu charitatis, cum voluerit. Non enim quoties voluerit, potest faciliter, & delectabiliter elicere actus ferventes amandi Deum sicut patet de contemplativis, qui quandoque experiuntur, se magnam habere delectationem, quandoque vero, etiam æquali, vel majori adhibito conatu, minorem, vel nullam percipere.

Contra, Augustinus *cap. 4. de moribus Ecclesiæ*, pertractans illud ad Rom. 8. *Quis nos separabit a charitate Christi? &c. Charitas*, inquit, *Dei hic dicta est virtus, quæ animi nostri rectissima est affectio.*

Respondeo, dicendum, oportere omnino Dei gratiam esse aliquid in anima, nempe habitum ei inhærentem, ac dantem sibi spiritualem decorem, propter quem etiam quando nihil operatur, est Deo grata, sicque accepta, ut digna reputetur vita ęterna. Declaratio: Nullus dicitur formaliter agere aliqua actione, nisi principium talis actionis sit forma agenti. Hæc propositio accipitur *ex 2. de Anim. tex. 4. & 21.* ubi ex eo, quod anima est, qua vivimus, & sentimus, recte concluditur animam esse debere actum & formam sic agentis. Quoniam igitur meritoria operatio est hominis per voluntatem operantis, id quo meritorie operatur sit oportet forma meritorie agentis. Hoc autem, quo meritorie agit, esse nequit pura natura. Id enim asserebat Pelagius hæreticus, nempe naturam suis viribus posse vitam æternam promereri; ergo requiritur omnino aliquid supernaturale animæ dans ornatum & decorem, eique subinde inhærens. Id autem esse nequit fides, aut spes; cum hæ virtutes maneant in peccatore, nisi contingat contra eas peccari; ergo oportet ut sit charitas. *(a)*

Deinde, nulla actio est in potestate agentis nisi sibi presto sit forma, secundum quam agere queat. Nam si tantum per aliquod extrinsecum, sibi coassistens, quod non est in potestate ipsius agere posse dicatur; ea actio non est in potestate ejus, uti nec coassistentia talis extrinseci cadit sub ipsius potestatem. Sed Spiritum Sanctum coassistere voluntati ad operandum, non est in hominis potestate: quemadmodum universim actio causæ superioris non est in potestate causæ inferioris; igitur si ex sola ejusmodi coassisten- *(b)*

(a) Gratiam habitualem esse ponendam in anima justi, qua dicatur meritorie operari. Est sermo Doctori de potentia Dei ordinaria. Nam in altera providentia, non est necessaria ulla charitas in anima ad meritorie operandum.

Videndus Alensis 3. *p. q. 67. m. 1.* ubi notat, octo esse gratiæ acceptiones.

(b) Putantes sufficere coassistentiam Spiritus Sancti ad animam citra ullum habitum charitatis ad meritorie agendum his rationibus redarguit Scotus. Sed de hoc amplius 2. 2. *q.* 23 *art.* 2. Quod & tenetur communiter ab omnibus Scolasticis, asserentibus quibusdam post Tridentinum *sess. 6. cap. 7.* oppositum esse contra fidem. Sed infra *q. 113. art. 2.* erit sermo *de Justificatione impii*; quæ fit per gratiam animæ inhærentem.

tientia agere valeat, non habens interim formam sibi inhærentem, per quam sufficienter exire queat in actum meritorium, manifeste nec actus meritorius erit in potestate meritorie operantis. Quod rationem meritorii videtur destruere.

Rursum, Si Spiritus Sanctus moveat specialiter voluntatem in actionem meritoriam, sequitur, ea motione creari aliquid in ipsa voluntate, respectu cujus voluntas non habebit aliquam causalitatem, sed tantum erit passive recipiens, quod in ipsa creatum est; igitur vel illud est actus diligendi; unde actus diligendi nullo modo erit a voluntate. Aut certe sit oportet quid natura prçcedens actum diligendi. Illud autem voco habitum; quia perfectio actu prior se tenens ex parte potentiæ habituabilis; quæ profecto est ratio habitus.

Denique, Non minor identitas est Patris ad Filium, ac sit quecunque unio Spiritus Sancti ad voluntatem; quia in eadem natura: Sed propter illam identitatem, non dicitur Pater operari aliquid Filio, sicut patet per Augustinum 7. de Trinit. cap. 1 *Quod Pater non sapit Sapientia genita*; ergo nec multo magis dicetur voluntas aliquid operari propter unionem Spiritus Sancti cooperantis ad ipsam.

Est contrà Alensem, ex actu concludentem habitum 3.*p*.q.61. *m*. 1.

Intelligendum tamen, (quod etiam tactum fuit *quæstione præcedente art* 5.) ex nullo actu, quem experimus, nec ex substantia actus, nec ex intensione ejusdem, nec ex delectatione, sive facilitate in operando, nec denique propter rectitudinem moralem actus, posse nos concludere habitum supernaturalem charitatis nobis inesse. Nam vel actus potest ex sola potentia habere omnia prædicta, concurrente dictamine recto. Aut si habitus reputetur necessarius, posset esse acquisitus. Siquidem amicitia acquisita tantam intensionem tribuere habitui potest, sicut causa secunda cum potentia; & parem proinde facilitatem & delectationem. Et denique sic elici posset rectæ rationi consonus, ut nullam conditionem evidenter apparentem haberet, & qua necessario concluderetur ipsum elici per habitum supernaturalem.

Actum operantis esse Deo acceptú, idest ordinatum ad præmium æternæ felicitatis de habitu inhærentis charitatis est.

Quapropter ultra prędictas omnes conditiones, creditur esse una conditio in actu, estque Deo esse acceptum; & non communi quadam acceptatione, sicuti acceptam habet omnem creaturam; & etiam actum peccato substratum, alioquin haud esset ab ipso, sed acceptatione speciali, qua ordinatur talis actus ad præmium vitæ æternæ reddendæ operanti per ipsum. Qua etiam ratione credimus naturam nostram beatificabilem, justam esse Deo habitualiter acceptam, idest ordinatam ad præmium felicitatis æternæ etsi actu nihil operetur; Propterea ob acceptationem actualem actus eliciti a tali natura, oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens re ipsa a Deo acceptetur, seu ordinetur ad præmium consequendum; & quo actus elicitus ejus acceptetur tamquam meritorius, modo juxta inclinationem inhærentis habitus, eliciatur. Hac siquidem acceptatione non videtur accepta natura in se, vel actus ejus sine aliquo habitu informante. Nam quando aliquis est peccator, non est Deo acceptus, sicuti est quum justus factus est. Non videtur autem Deus aliam volitionem secundum rationem habere de objecto eodem modo se habente: nec etiam actus ut Deo acceptabilis, quamvis detur esse in potestate agentis nisi illud, quo formaliter sic operatur, esset forma ipsius.

Habitus infusus non dat operari delectabiliter; sicut acquisitus.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, charitatis habitum simpliciter tribuere acceptabiliter operari, & etiam habere quandam activitatem respectu actus, veluti causa secunda ejusdem effectiva. Sed non dare potentiæ delectabiliter, & faciliter agere; hę quippe conditiones consequuntur habitum acquisitum, in quantum ab infuso distinguitur, eo quod acquiratur ex frequenter agere.

Voluntas ex se amans Deū dare visum, quare non esset beata?

Ad secundum, concedo voluntatem in puris naturalibus posse habere actum circa objectum supernaturale ostensum, sive clare, sive per fidem; sed nego eum actum fore meritorium; propterea quod non esset secundum inclinationem illius habitus, secundum quem prçcise Deus disposuit acceptare actum in ordine ad præmium retribuendum. Nec etiam in Patria talis fruitio foret beatifica; nec beatus dici posset, qui eam haberet Siquidem non foret ita perfectus, sicut posset haberi a tali potentia, si habitu charitatis ornaretur. Voluntas proinde illa non esset beata, quia non haberet quicquid vellet, eo modo quo velle deberet; deberet quippe velle acceptabiliter diligere, quod profecto non haberet: nec actus ejus ita foret perfectus, uti esse posset in gradu naturæ suæ. Nulla enim potentia habituabilis habere potest actum ita perfectum sine habitu, sicut cum habitu: imo quanto potentia est perfectior, tanto minus exire potest in actum proportionabilem suæ perfectioni, si careat omni habitu; quia ex quo est similis proportio Geometrica duarum potentiarum inequalium ad habitus proportionaliter perfectivos; erit aliqua proportio Arithmetica; & ita simpliciter magis deficit potentia perfectior, si non perficiatur per habitum, quam potentia imperfectior.

Videnda glosa Magistri Lycheti.

Quare actus supernaturalis dici non possit *creatus*.

Quamvis actus primus supernaturalis creetur, non tamen id est verum de actu secundo etsi sit supernaturalis.

Ad tertium dico sic: Actus iste non creatur, proprie loquendo de creatione: Tum quia respectu ejus concurrit aliqua causa secunda active; creatio autem est solius agentis primi, Tum quia hic præsupponitur aliquod receptivum ipsius actus, scilicet voluntas; at in creatione nihil præsupponitur. Quum itaque dicitur: Omne supernaturale creatur: si concedatur de omni actu primo supernaturali; non propterea idipsum sequitur de supernaturali, qui est actus secundus; quia ad hunc concurrit potentia creata: & in ratione activi aliquo modo, & in ratione receptivi; & nihilominus potest dici supernaturalis ratione formæ, sive habitus concurrentis ad ejus productionem, licet non immediate creetur.

Actus elicitus per habitum supernaturalem, an sit naturalis.

Aliter etiam posset responderi, negando actum esse proprie supernaturalem; quia licet habitus prçsuppositus sit a causa supernaturali immediate, eo tamen posito in effectu, est causa naturalis sui actus; atque hinc actus, qui per talem habitum producitur, non est proprie supernaturalis. Ita enim naturaliter potest se habere ad actum suum forma, quæ supernaturaliter producitur, uti se habet ad proprium actum forma, quæ est proprie naturalis; adeout differentia in productione formarum non causat, nec concludit distinctionem earum, ut ad suos effectus respective comparantur.

Cur ex æquali actu non semper est æqualis delectatio?

Ad quartum respondeo, in potestate voluntatis non impeditæ repositum esse, uti habitu charitatis; & voluntate quidem cum equali conatu exeunte in operationem, & habitus æqualiter illi cooperatur; cum habitus ex parte sui agat per modum naturæ. Nec propterea

tamen

tamen semper erit par delectatio consequens actum elicitum (delectatio enim est ab objecto, quod attingitur per actum, & non tantum ab ipsa potentia agente circa objectum) verum quando objectum non est præsens in se, sed in ænigmate, potest ab eodem objecto diversimode delectatio causari, nunc plus, nunc minus: licet actus circa ipsum, & æque intensus semper eliciatur ex æquali conatu.

Sæpe intensius amans Deum minus habet devotionis delectantis. Quod subditur de contemplativis, verum est de devotione, hoc est, de delectatione consequente actum; non autem de ipso actu elicito diligendi; qui quandoque est intensior magisque meritorius, licet inde minor percipiatur delectatio, vel quasi nulla: & quandoque remissiorem actum, & in se, & in acceptatione divina, major concomitatur delectatio ad alliciendum parvulos, quo avidius eant post illud, cujus dulcedinem prægustarunt.

ARTICVLUS II.

Utrum gratia sit qualitas animæ.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thom. 1. 2. *q.* 110. *art.*2.

. dist. 17. q. 3. n. 23. & 27. & 28. Respondeo dicendum gratiam esse animæ qualitatem. *Est enim quidam decor, & pulchritudo supernaturalis animæ collata, ob quam ipsa est accepta in oculis divinæ Majestatis, & etiam actus ejus, modo eliciatur, juxta inclinationem habitus, sive qualitatis illius.* Habet enim qualitas ista, & habitus gratiæ, sicut & quilibet habitus moralis inclinare determinate ad objectum, sive ad finem ex virtute objecti, cujus est aliqua participatio. Nam sicut habitus intellectualis habet aliquo modo in se objectum præsens, tanquam sub ratione objecti intelligibilis: ita habitus appetitivus habet quodammodo objectum in se, sub ratione boni diligibilis; atque ita quemadmodum ille ex virtute objecti mutuatur agere, vel inclinare potentiam ad actum circa ipsum objectum, ita iste virtute objecti suo modo contenti habet inclinare in objectum. Atque hinc habitus magis determinate inclinat in objectum, quam potentia, quia nempe determinatius includit objectum. Causalitatem quoque partialem, quæ habitui attribuitur, accipit is ex ratione, qua objectum dicitur activum respectu actionis; non vero inest sibi ex ratione, qua potentia est motiva; nam habitus vim suam magis accipit ab objecto, quod determinate includit, quam ab ipsa potentia, quam perficit.

ARTICVLVS III.

Utrum gratia sit idem, quod virtus.

Doctor 2. *dist.*27. *utriusque script.*
S. Thom. 1. 2. *q.*110. *art.*3.

Videtur gratia minime esse, nec posse vocari virtus. Etenim sicuti se habet lumen supernaturale respectu virtutum gratuitarum, ita se habet lumen naturale respectu virtutum naturalium: Atqui lumen naturale non est virtus naturalis, ergo nec gratia, quæ est supernaturale lumen, est virtus supernatoralis.

Præterea, Etsi charitas sit omnium virtutum perfectissima; ipsa tamen est res alia ab gratia; igitur non oportet ipsam reponere inter virtutes. Probatio assumpti. Charitas est perfectio simpliciter Deo formaliter congruens. Deus enim charitas in scriptura appellatur, gratia autem non convenit Deo formaliter, sed effective, quatenus causat ipsam in anima.

Præterea, Si gratia inter virtutes foret computanda, maxime inter Theologicas virtutes locum haberet. Sed gratia non est Fides, aut Spes, siquidem hæ manere possunt in anima, per peccatum depulsa gratia sanctificante. Neque etiam charitas, quia gratia prævenit charitatem, ut Augustinus dicit *in lib. de Prædest. Sanctorum*, igitur gratia non est virtus.

Contra, cuicunque convenit diffinitio, convenit & diffinitum, sed diffinitiones virtutis, seu a Sanctis, seu a Philosophis datæ, gratiæ apprime congruunt: ipsa quippe bonum facit habentem, ejusque opus bonum reddit. Ipsa etiam *est bona qualitas mentis, qua recte vivitur* ut ait August. 1. *Retract. cap.*9. Rursum; gratia ex dictis *in præcedentibus*, est habitus, non autem est habitus, quod est vitium, ergo est virtus. Magist. 2. dist. 26. cap. si vero.

Respondeo, quorundam est hic opinio, gratiam non esse virtutem. Ipsa enim est lumen quoddam supernaturale necessarium ad agendum supernaturaliter per virtutes supernaturales; perinde ac nobis opus est lumine naturali, quo exeamus in actus virtutum naturalium. Atqui nemo lumini attribuet rationem virtutis. Itaque opinantur, gratiam esse lumen, vel radicem ad quam sequuntur virtutes. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur virtutes in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, & ad illud lumen ordinantur. Henr. Quodlib. 4. q. 2. & quodl. 9. q. 13.

Verum sententia hæc non videtur probanda. Siquidem tunc fieri non posset, ut fides in aliquo maneret informis. Nam perficere non posset, non manente lumine gratiæ, in ordine ad quod perficit habentem. Sicut nec virtus acquisita potest manere virtus, non perstante habitudine ejus ad illud, quod respicit, ut lumen, idque prudentia est.

Responsio; designari posse gradus in gratia, adeo ut penes gradum inferiorem sit fides, & spes. Secundum vero gradum superiorem obtinet nomen charitatis. Quo supposito inferior potest manere sine superiore, & superesse fides, & spes sine charitate. Contra eadem essentia nequit ita diversimode perficere potentias animæ, ut gratis asseritur. Deinde, ex tali hypothesi tres virtutes Theologicæ manerent in patria; erit enim tunc perfecta gratia, & ita virtutes omnes manere deberent.

Declaratur gratiam esse formaliter virtutem. Est ergo dicendum, gratiam esse formaliter virtutem, quæ est ipsa charitas. Nam quæcunque excellentiæ, & prærogativę inveniuntur a Sanctis Doctoribus attributæ gratiæ sanctificanti, perinde asseruntur congruere charitati, & e converso; Utraque quippe dividit æqualiter inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ, *ex August.* 15. *de Trinit. cap.* 18. & alibi. *Sola Charitas inquit perfectissime unit.* Utraque est etiam forma virtutis, & neutra esse potest informis; Utraque pariter conjungit ultimo fini perfecta conjunctione, qualis esse potest in via. Si igitur gratia, & charitas ponerentur distincti habitus, altera superflueret, quia, Ex Repor. cit.

quia reliqua sufficeret. Quinimo si forent duæ res, cum sint absolute, citra contradictionem, altera posset inesse sine alia, & tunc homo posset salvari sine gratia, vel sine charitate, vel damnari in gratia, vel in charitate existens.

Et fortassis aliud non voluit Magist. 1. *dist.* 27. ubi negare videtur habitum charitatis; forte, inquam, negavit esse a gratia distinctum, per quam Spiritus Sanctus animam inhabitat, movetque voluntatem ad diligendum Deum meritorie, qui habitus est gratia, & ipsa est charitas; eaque inclinatur voluntas in suum actum meritorium, non sic autem eodem habitu, quo Spiritus Sanctus inhabitat, credit omnia, & sperat. At de his amplius 2.2. *q.* 23. *art.* 2.

Distinctio gratiæ & charitatis.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, morales virtutes acquisitas perficere in ordine ad quoddam lumen, quod dici potest prudentia, eaque est virtus, non perficiens in ordine ad aliud lumen, nisi intellectus agentis. Et ita pariter virtutes supernaturales perficere in ordine ad virtutem, quę est charitas, eamque ulterius in ordine ad finem supernaturalem.

Ad secundum respondeo, charitas dicitur, qua habenti eam est Deus charus, respicit enim Deum non sub ratione diligentis, sed quatenus est objectum diligibile: Gratia vero est, qua Deus habet gratum ipsa gratia ornatum. Versatur ergo circa Deum ipsumque respicit, ut acceptantem sive diligentem, non autem dilectum. Non ergo dicitur gratia, quodcumque propter quod Deus diligit, quia tunc essentia Divina in Filio posset gratia nuncupari, quando propter eam diligat Filium. Sed id propter quod Deus acceptat possidentem, ut dignum premio eterno, dignitate: quę sita est in correspondentia meriti ad premium, illud proprie dicitur gratia, atque ita imperfectionem aliquam involuit id, quod est gratia, nam talis dignitas aliquam imperfectionem ponit in digno, quia non est per se beatus.

Id dicitur gratia propter quod habens acceptatur ad gloriam.

Omnis gratia est charitas, non e converso.

Quare concedi potest, licet idem absolutum sit in anima, per quod ipsa diligit Deum, ut objectum, & propter quod a Deo acceptatur speciali hac acceptatione, attamen aliam, atque aliam esse rationem tali in absoluto in quantum diversimode respicit Deum. Et precipua quidem ratio inest sibi, prout est perfectio simpliciter, alia vero eidem convenit, quatenus est perfectio limitata; & ita juxta potiorem rationem appropriate est charitas; at quoad secundam dicitur gratia, atque ita omnis gratia est charitas, licet non e converso.

Veruntamen distinctio hæc rationum, vel non convertibilitas non infert distingui gratiam a charitate secundum formam; ubi in eadem anima concurrunt; Quemadmodum licet sapientia sit perfectio simpliciter, & sapientia talis perfectio limitata, non sequitur tamen distingui secundum formam, ubi una inveniuntur, & si ab invicem distinguantur formaliter. Idem enim quod est in intellectu meo scientia, & quod est acquisitum per doctrinam; & tamen in Deo est sapientia, & non aliquis habitus scientiæ limitatus.

Videnda glossa Magistri Lycheti.

Differunt etiam in ratione connotati; quia illud absolutum potest considerari, ut est habenti principium operandi, qua sub ratione nullam involuit imperfectionem, & potest esse in Deo; & dicitur charitas. Potest etiam considerari, ut objectum Dei est in me, scilicet, ut habet me gratum: sicque est determinans objectum, & gratia appellatur; est tamen idem re.

Charitas & gratia differunt ratione connotati.

Ad tertium, concedimus gratiam esse virtutem illam Theologicam, quæ est charitas, alioquin cum utrique eadem conveniant munia, alterum profecto superesset, si re distinguerentur, altero animæ non inherente. Cum autem hoc afferat Augustinus allatus *in solutione* dicens gratiam prævenire charitatem, aimus, nomine gratiæ significare voluisse dona Dei actualia, quibus anima disponitur, & præparatur ad gratiam sanctificantem, quæ est ipsa charitas.

Qualiter humana voluntas a Domino præparetur.

Ad primum *ad oppositum* est responsio talis *Bonum* positum in diffinitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam: Sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ; sed sicut radici bonitatis in homine. Nos dicimus hoc responsum non subsistere, tum ex dictis *in solutione*, tum respondendo ad primum principale.

Recte monet Poncius in Comm. *quæstionem hanc esse nominalem, excepta controversia, quam involuit de identitate, vel distinctione gratiæ, & charitatis, quam ipse differit expenditque* in Comm. dist. 27. 3. sent. à n. 153. & seqq. *& Mastrius Scotista* q. 6. disp. 7. sup. 2. sent., *& Rada* controv. 14. *Vasquez* 2. p. disp 198. cap. 3. *fere similia dictis Poncii scribit, putans interim utramque partem probabilem, eo quod neutra sufficiens habeat fundamentum auctoritatis, vel rationis Magister Alensis* 3. p. q. 61. m. 2. art. 4. *putat gratiam, & virtutem infusam charitatis, secundum rem, & substantiam, esse unum eundemque habitum. Nam sicut se habet, inquit, esse ad operari, & bene esse ad bene operari; sic gratia, & virtus; sive dicamus esse substantiæ animæ, sive esse potentiæ. Siquidem quo anima, seu potentia sua bene est: est illud quo grata est; quo autem grata est, sive secundum substantiam, sive secundum potentiam, est grata. Quo vero bene operatur est virtus. S. Bonaventura licet* 2. sent. dist. 26. art. 1. q. 5. *docuisset, gratiam proprie inesse animæ per potentias, tamen* dist. sequenti art. 1. q. 2. *putavit gratiam esse habitum re diversum a virtute. Nam dicentes, inquit gratiam nihil aliud esse, quam virtutis habitum, necesse est, ut consequenter asserant, aut omnes virtutes esse unam eandemque uirtutem; aut in uno homine multas reperiri gratias gratum facientes, quorum utrumque est improbabile.*

Verum hæc inconvenientia non tangunt Magistri Scoti doctrinam, ut in textu patet. Cujus etiam sententiam amplectitur Magister Richardus 2. dist. 26. art. 1. q. 1. *Durand* eadem dist. q. 1. n. 7. *Oportet, inquit, quod gratia sit idem realiter cum virtute, non quacunque, sed cum charitate, quæ dat operibus efficaciam merendi. Quod & declarare pergit rationibus Magistri Scoti. Videndi Magister Aureolus* 2. dist. 26. *Mayron* ibidem dist. 27. & 29. *I. de Bassolis exactissime ubi supra* dist. 28. *Præsens etiam quæsitum luculenter expendit Mag. Hiquæus* in comm. super 4. sent. q. 2. dist. 16. 4. 1 n. 59., & seqq. *multiplici scripturæ, & Conciliorum, adhibita eruditione, omnino præindvidendus.*

ARTICVLVS IV.

Utrum gratia sit in essentia animæ, sicut in subjecto, vel in aliqua potentiarum.

Doctor 2. dist. 26. utriusque scripti.
S. Thom. 1. 2. q. 110. art. 4.

Videtur gratia esse in essentia animæ, ut in subjecto, & non in aliqua potentiarum ejasdem. Etenim gratia regeneramur in filios Dei; sed generatio prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias; ergo gratia per prius est in essentia animæ, quam in potentiis.

Præterea, Essentia prius exit a Deo, quam potentia, igitur prius reducitur ad Deum, & non nisi per gratiam. Probatio consequentiæ, tum per Dionysium, *de Cœlesti Hierarchia*, dicentem, res eo modo reduci in Deum, quo modo ab illo exeunt. Tum, quia sicut quælibet creatura habet Deum pro primo efficiente, ita & pro ultimo fine.

Præterea, Essentia est indeterminatior, quam potentia, igitur magis indiget determinari, quam potentia; sed gratia ponitur tanquam formaliter determinans animam indeterminatam; ergo gratia est in animæ essentia, veluti in subjecto.

Præterea, Gratiæ semper est unitus actus ejus, non item potentię, quæ frequenter cogitur feriari ab operatione, ergo gratia haud poni debet in potentia. Probatio assumpti actus gratiæ est gratificare: sed ipsa quamdiu manet semper facit animam Deo gratam; ergo sibi perpetuo unitur actus ipsius.

Præterea, Esto animæ essentia Deo accepta illico intelligatur ac perfusa gratia est; imo acceptæ oportet sint & potentiæ ejusdem, non autem e converso, ergo gratia, quæ est ratio acceptandi, est ponenda in essentia, & non in aliqua potentiarum animæ. Probatio antecedentis: *Gen.* 4. scribitur; *Respexit Deus ad Abel, & ad munera ejus.* Nempe prius ad substantiam, & personam offerentis, & exinde ad actus potentiarum ipsius respexit.

Pręterea, Forma determinans ad agendum magis debet poni in principali agente quam in instrumento. Essentia est principale agens, & potentia sicut instrumentale secundum Anselmum *de concordia cap.* 19. ergo gratia prius & principaliter afficit animæ essentiam, & exinde potentiam.

q. dist. 17. 1. 3. n. 23.

Contra, August. epist. ad Bonifacium: *Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum.* Sed voluntas, sive liberum arbitrium est animę potentia; ergo inibi gratia, ut in subjecto reperitur. Rursus ex gratia incipiunt hominis merita; sed meritum consistit in actu, qui de aliqua animę potentia procedit; ergo gratia sit oportet perfectio alicujus potentię animę. Denique gratia est virtus, quę dicitur charitas, *ex articulo præced.*, sed virtus est habitus, qui primo est in potentia, ergo, & gratia reperitur in potentia aliqua animę, tanquam in subjecto.

S. Thomæ sententia in præsen. articulo, & 2. sent. dist. 26.

Respondeo, aliqui sentientes distinguendum esse inter gratiam, & virtutem charitatis, veluti inter rem aliam, atque aliam; subinde negant grttiam reperiri in voluntate, ut in subjecto: ultro fatentes id verum esse de virtute Theologica charitatis. Quare uti, juxta sic opinantes, gratia est prior virtute, ita subjectum ejus esse oportet prius potentiis. Erit ergo gratia in animę essentia, etsi charitatis subjectum primum sit ipsa voluntas. Rursus, secundum August. de laude charitatis. *Gratia est radix, & vita omnium bonorum.* Et item, *est vita morientium.* Vita autem, & mors pertinent ad essentiam. Denique; *agere* presupponit *esse*, quod igitur dat *agere* naturale, vel supernaturale, dat *esse* tale. Gratia autem prestat animę agere supernaturale; igitur & prebet consimile *esse*. Atqui *esse* est ipsius essentia, & non potentię, est igitur gratia statuenda in essentia animę, tanquam in primo ipsius subjecto, & nullatenus in potentia. (a)

Hęc opinio a nobis probari non potest: quia putamus hypothesim cui innititur, esse falsam. Non distinguimus enim inter gratiam & virtutem charitatis, nisi secundum connotata; vel ut distinguuntur rationes transcedentes, Deo & creaturis communes, a seipsis, ut reperiri intelliguntur cum limitatione positiva in entibus creatis; ut *articulo præcedenti* dictum fuit. Et nihilominus ab illo quæsito abstrahentes, contra opinantes arguimus primo sic: Gratia aut est idem realiter cum gloria; vel est per se dispositio ad illam; ergo per se sit oportet in eodem prorsus subjecto, in quo est ipsa gloria: Beatitudo autem non est per se & primo in essentia, sed in potentia; ergo & gratia.

Posset responderi in sententia quorundam, beatitudinem præcipue esse in essentia, atque inde in potentias redundare, secundum quod sunt ejus felicitatis capaces, magis & minus. Sed potissimum ipsa animæ essentia fit Deiformis, sicut carbo ignitus, ex speciali illapsu Dei. Verum contra hanc opinionem pluribus egimus supra, *q.* 3. *art.* 2. *iterum repetito*. Nam exinde sequeretur, animam esse posse per se beatam omnibus etiam circumscriptis potentiis. Non foret ergo statuenda beatitudo in aliquo actu secundo; neque item in attingendo objectum ultimum. Siquidem non attingitur objectum, ut objectum, nisi per operationem, vel actum secundum; qui animæ convenit ut est potentia: sed de his *loco citato*.

Henr. quodlib. 13. q. 12.

Deinde contra statuentes gratiam in animæ essentia, arguo. Quando aliqua forma est indeterminata ad plura pro sui activa virtute; id quod precise respicit unam actionem determinate, non perficit eam quatenus est indeterminata sed magis prout est potentia determinata, respectu illius actionis. Exemplum: Cum anima indeterminata sit ad plures actus sibi convenientes: sapientia, vel quicunque habitus intellectualis, minime est animæ perficiens, qua indeterminata, sed præcise qua intellectus. Nam si perficeret eam quatenus est indeterminata, secundum activam virtutem ejus; ergo ęque tribueret perfectionem illi respectu cujuscunque actus, in quem anima potest. Similiter si perficeret eam præcise in ordine ad determinatum actum perinde eandem perficeret, ac si tantum esset

Gratia non perficit animam adequate, sed tantum secundum unam potentiam; alias daretur meritum ante actum voluntatis. Hanc eandem rationem ad rē præsentem exaggerat Doctor 4. *dist.* 49. *q.* 2. *n.* 11.

(a) Megister Lychetus, & Poncius respondent ad hæc, charitatem dicentes vocari radicem omnium bonorum, quia sine illa nullum bonum esse potest meritorium de condigno. Sed exinde non sequi, ne apparenter quidem primo subjectari in essentia animæ. Secundum ducitur ad oppositum a Poncio. Ad tertium, negatur gratiam dare animæ aliud *esse* supernaturale præter *esse* supernaturale, quod habet ab ipsamet virtute supernaturali perficiente ipsius potentiam. Dicere autem, quod detur aliquid *esse* supernaturale distinctum ab hoc, est inquit, petere principium, & gratis asseritur.

esset potentia activa determinata ad illum actum & non ad plures indeterminata: Atqui gratia tantum animam perficit inordine ad actum determinatum, qui est actus meritorius, & solius utique voluntatis, secundum Anselmum, *de Concep. Virg. cap.* 4. *& alibi frequenter*, ergo perficit præcise, in quantum anima est illa potentia, cujus solius est actum meritorium elicere. Ea autem potentia est voluntas.

Confirmatur ista ratio: Nam si gratia essentiam animæ perficeret, ut inde posset redundare in actum prioris potentiæ, quæ est intellectiva; igitur actus intellectus, ut actum præcedit voluntatis, esse posset gratificabilis & meritorius. Imo si solus intellectus esset sine voluntate, in essentia illa posset inveniri gratia & meritum. Hoc est absurdum; quia nulla ratio meriti est, ubi nihil est imputabile ad laudem & vituperium. Et nulla ejusmodi imputabilitas intelligi potest, ubi actus non ita sunt in operantis potestate, ut poni queant, & non poni.

Assertum Doctoris, Gratiam per se & primo perficere voluntatem, cujus solius est mereri, & peccare.

Qua propter concedimus conclusionem harum rationum, asserentes gratiæ habitum, qui animæ inest ex sola actione Dei, ipsam elargientis, perficere per se & primo animæ potentiam, & determinatam, scilicet voluntatem; quia sibi datur in ordine ad objectum determinatum talis potentiæ, & etiam ut possit in actum meritorium. Non vero primum perficit essentiam; quia ipsa, qua talis, nullum respicit objectum, nec aliquem actum. Et hoc est quod docet Ansel. *de Concep. Virg. cap.* 3. dicens, *omnis justitia, & injustitia est formaliter in voluntate*. Et gratia profecto quædam justitia est & rectitudo voluntatis. Denique, opposita sunt circa idem subiectum: gratia & peccatum sunt opposita; peccati subiectum est voluntas legem transgredientis, ut dicit Ansel. *ubi prius*; igitur & gratiæ subiectum est eadem voluntas.

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex statim dictis *in solutione*. Quemadmodum mors spiritualis, inducta per peccatum primi hominis, ad essentiam animæ non pertinet, cum in voluntate subiectetur originale peccatum, ut supra, *q.* 83. *art.* 2. extitit declaratum; ita & regeneratio ad vitam spiritualem per gratiam santificantem, non afficit primo animæ essentiam, sed magis potentiam, in qua est iniustitia, pellenda per gratiam.

1. dist. 17. q. 3. Quodlib. q. 17. §. *De secundo aico.*

Ad secundum respondeo, distinguendo consequens. Per prius reducitur ad Deum essentia, reductione illa vel acceptatione generali, qua voluit condere creaturas, diligitque propter seipsum, concedo. Acceptatione speciali, qua ordinat creaturas rationales gratia ornatas ad præmium vitæ æternæ, quæ fit per gratiam, nego. Nam cum ipsa gratia sit proxima dispositio ad gloriam, sit oportet in eadem potentia, per quam primo attingitur objectum beatificum, ut dictum est.

Ad tertium respondeo, gratiam proxime determinare ad operationem gratuitam, eo modo quo ad habitum pertinet determinare. Hac igitur ratione potentia est indeterminata indeterminatione proxima; & essentia est indeterminata ad operandum remote: opus enim sibi sunt potentię ad operandum; ei autem per habitus proxime sunt operativæ.

Gratificare non est agere.

Ad quartum dicendum, quamvis *gratificare*, quod est gratum reddere, significetur active, non proinde ad *agere* pertinere; quemadmodum nec albedinem reddere parietem album, est agere, sed est tantum esse formam parietis.

Ad quintum dico sic: Acceptatio potentiæ sufficit ad acceptationem essentiæ; & non e converso; sicut enim si homo posset videre actum alterius diligendi, utique ea de causa diligeretur totum suppositum: ita Deus primo acceptat actum libere elicitum a potentia; non sane generali acceptatione, qua acceptam habet omnem Creaturam, quia sic primum essentia acceptatur, ut dictum est *ad secundum*; sed speciali acceptatione, qua ordinat sibi acceptum ad beatitudinem: hoc enim modo primum, & potissimum acceptat potentiam, quæ est primo beatificabilis, & per ipsam accepta est ei essentia, cujus est potentia.

Et cum subditur de Abel, & muneribus ejus; dico: actus exterior non acceptatur, nisi quia interior; nec interior, nisi quia potentia cujus est actus vel elicitus, vel imperatus, acceptatur; sed ulterius non resolvitur potentiæ acceptatio in acceptationem alicujus prioris acceptati; quia nihil omnino est prius acceptabile hac speciali acceptatione gratuita, nisi mediante potentia libere agente.

Ad sextum respondeo, posse concedi majorem de instrumento extrinseco, non autem de intrinseco, quod est idem operanti: sic ipsemet operans dicitur instrumentum, inquantum habet rationem determinatam operativam; Nam hoc pacto accipiendo instrumentum, forma determinans actionem debet poni in instrumento, sed non in principali agente, ut ab instrumento, distinguitur, debet poni, nisi forma recipiens actionem.

Ad primum in oppositum respondetur, gratiam comparari ad voluntatem, ut movens comparatur ad motum, & ita profecto se habet sessor ad equum: non autem sicut accidens ad subiectum. Quæ responsio non est probanda. Nam *gratificare*, qui est gratiæ effectus, non est nisi in genere causæ formalis, ut dictum est *Ad quartum*: sessor autem active agitat equum.

Ad secundum dicitur. Gratia est principium meritorii operis, mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis. Contra hoc dictum fuit *in solutione*; quia si virtus charitatis est res alia a gratia; ergo non intellecta, vel non inhærente charitate (quod utique tali in hypothesi impossibile non erit) anima gratia ornata non foret digna vita æterna, & tamen credimus, parvulos baptizatos sine ullo opere meritorio ex eis procedente, salvari per Christi sacramentum.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione gratiæ.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUINQUE.

I. Utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem.
II. De divisione gratiæ gratum facientis per operantem, & cooperantem.
III. De divisione ejusdem per gratiam prævenientem, & subsequentem.
IV. De divisione gratiæ gratis datæ.
V. De comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ.

ARTICULUS I.

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.

Magister Alensis 3. p. q. 63. m. 1. & 2. S. Thom. 1. 2. q. 111. art. 1.

VIDETUR gratia minus convenienter dividi per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. Etenim donum omne datum a Deo sine meritis, est gratis datum: Sed omne donum naturale est ejusmodi; ergo omne donum naturale est gratis datum; dona proinde quæcunque naturalia erunt gratiæ gratis datæ; si gratia convenienter dividi dicatur per membra prædicta.

Confirmatur. Nam Glossa, super illud 1. ad Corinth. cap. 2. *Ut sciamus, quæ a Deo donata sunt nobis. Dedit nobis, inquit, Deus naturam ut essemus, animam ut viveremus, mentem ut intelligeremus, & sine præcedenti merito*; ergo anima, & intelligentia sunt gratiæ gratis datæ.

Preterea, Gratia dicitur donum Spiritus Sancti, quocunque modo accipiatur, sicut dicitur 1. ad Corinth. cap. 12. *divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*: Sed positis donis Spiritus Sancti; adest ipse Spiritus Sanctus ergo tunc ipse homo iis donis ornatus, est Deo gratus; per quodcunque igitur Spiritus Sancti donum homo efficitur Deo gratus, ac subinde, cum gratia quæcunque efficiat hominem Deo gratum, non est dividenda contra gratiam aliquam, quæ hunc effectum non tribuat illi, cui a Deo datur.

Præterea Augustinus 15. de Trinit. cap. 17. *Spiritus Sanctus, inquit, cum datus fuerit homini, accendit eum ad diligendum Deum, & proximum*. Si ergo homo non accendatur per charitatem, non est ei datus Spiritus; ergo gratia dici non debet dividi in membra prædicta.

Contra 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, charitatem autem non habeam*. Gloss. Aug. *Sunt alia, inquit, a charitate per Spiritum munera, sed sine charitate nihil prosunt*: & introducit illud Evangelii Matthæi 13. *Qui non habet, etiam quod videtur habere, auferetur ab eo*. Habet quidem gratiam possidendi nomen christianum sed non habet, gratiam utendi re nominis; & ideo quod habet auferetur, ex quibus liquet, dari revera gratias gratis datas quas *loco citato* enumerat Apostolus.

Respondeo dicendum, revera, aliud esse gratiam gratum facientem, aliud gratiam gratis datam. Hæc autem proprie dicitur *donum infusum rationali Naturæ sine meritis, quantum in se est, disponens ad salutem propriam, vel ædificationem alterius*. Dicitur itaque *donum infusum naturæ*, ad differentiam donorum naturalium, uti sunt ratio, voluntas, ingenium, & alia ejusmodi. *Sine meritis* vero additur, ad differentiam donorum acquisitorum, uti sunt scientia, cæteræque artes, quæ assuetudine comparantur. At *naturæ rationali* additur, quo differre intelligatur ab donis datis corporalibus, & animalibus, quæ primo, & per se dantur naturæ rationali. Dicitur autem *disponere ad salutem*, quo significetur longe distare a gratia gratum faciente, quæ non est sicut dispositio ad salutem quasi distans; sed est ipsa dispositio salutis, quia qui ejus potitur, oppido dignus invenitur æterna salute: imo gratia gratum faciens est ipsa salus, ad quam gratia gratis data disponit. *Ad salutem tandem propriam, vel ædificationem alterius*, dicitur ad explicationem. Nam quædam dona gratis data disponunt hominem ad salutem propriam, quæ sita est in gratia gratum faciente, ut dictum est: sicuti sunt fides informis, & spes sine gratia. Quædam vero ad salutem alterius, ut gratia sermonis, & gratia operationis miraculorum, prophetia, & ejusmodi. Quantum vero *in se est* additur ad explanationem: Nam posito, quod gratia gratis data aliqua supersit in eo, qui est in sua malitia obstinatus, utique propter defectum subjecti, haud disponit ad salutem, ad quam nihilominus ex parte sui induceret, si subiectum idoneum inveniret. Declaratio gratiæ gratis datæ, (a)

Ad argumenta. Ad primum respondeo, nomini *gratiæ* multiplicem subesse significationem. Et prima quidem est communissima, nam eo

(a) Magister Scotus 4. dist. 6. q. 9. n. 11.6. *Item*, scribit: omne donum Dei datum homini, aut est gratum faciens, vel gratis datum. *Sic* intelligendo hoc, quod est gratum faciens: vel actualiter, vel dispositive; quod brevius dici potest, Deus nullum donum dat alicui, nisi propter bonum ejus, vel propter bonum Ecclesiæ; de quibus Apost. 1. *Corinth. cap.* 12. Quæ omnia pulchre declarantur a S. Thoma *hic*.

Nomẽ Gratię multiplicem habet significationem.

eo vocabulo significatur quicquid a Deo gratis datur, quo sensu dona indita, atque naturalia quęque gratiæ dicuntur. Secundo accipitur communiter, & tunc nomine *gratiæ* intelliguntur quæcumque dona naturæ superadduntur, seu ad salutem disponant seu non; sicuti sunt scientię naturales, & speculativæ. At proprię dicitur donum a Deo gratis datum, quod ordinatur ad salutem propriam, vel alterius, sicut fides, & spes informis, prophetię, genera linguarum, gratię curationum, & alia quorum meminit Apostolus 1. *Corinth. cap.* 12. Ex quibus patet ad confirmationem.

Spiritus Sanctus esse in donis suis dupliciter intelligitur.

Ad secundum dicendum Spiritus intelligitur in donis suis dupliciter. Uno modo sicut principium; alio modo sicut donum: & in donis quidem non gratum facientibus, est ipse Spiritus, ut eorum principium; ab ipso quippe sunt. At in donis quæ efficiunt Deo gratam, acceptamque animam illis ornatam, & ab eodem Spiritu sunt, sicque in eis est, ut principium, & præterea ut præcipuum donorum. In illis ergo est per distributionem operationis; in istis vero per participationem suæ sanctitatis, seu per conformationem suæ proprietatis, quę est notio amoris; Et hac ratione dicit Augustinus *epist. ad Dardanum*, Spiritum Sanctum inhabitare quosdam non cognoscentes (ut parvulos) per gratiam sanctificationis: quosdam cognoscentes per gratiam amoris; quosdam vero non inhabitare, licet participes sint suæ cognitionis, & suæ operationis, juxta illud Matthæi 7. *Nonne in nomine tuo prophetavimus, demonia ejecimus, & virtutes multas fecimus?*

Ad tertium respondeo Spiritus Sanctus dicitur Spiritus veritatis, *Joann.* 14., & Spiritus adoptionis, *ad Rom.* 8. ut est Spiritus adoptionis efficit nos filios, & acceptos Deo per donum charitatis, & gratiæ gratum facientis: Prout vero est Spiritus veritatis, facit nos participes suæ cognitionis, vel demostrationis, quod esse potest gratia gratis data, & interim haud gratum faciens, sicut patet in prophetia Caiphæ, & in fide informi. In allegata itaque auctoritate loquitur Augustinus de Spiritu adoptionis filiorum.

ARTICULUS II.

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem, & cooperantem.

Doctor locis in margine citatis S. Thom. 1. 2. *q.* 111. *art.* 2.

Videtur gratia minus convenienter dividi per operantem, & cooperantem. Etenim ex dictis *quæst. præcedenti art.* 1., *&* 2. gratia Dei quoddam accidens spirituale est, vel animæ decor & pulchritudo, per quam fit Deo grata, & accepta: Accidens autem minime agit in subjectum, cujus est, cuique inhæret; ergo minus recte gratia dicitur operans, vel operari.

1. dist. 17. q. 3.

Præterea Cooperari alicui ad inferius agens pertinere videtur, non autem ad principale; atqui gratia principalius operatur in nobis, liberum vero arbitrium minus principaliter, juxta illud Augustini; *gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum*. Liquet autem sessorem esse agens principalius respectu equi acti pro libito sessoris, ergo gratia dici non debet cooperans, sed magis homo dicendus est gratiæ cooperari.

Præterea, Ut divisio sit probanda, tradi debet per membra opposita; Atqui operari, & cooperari non videntur opposita. Idem enim operari, & cooperari potest; ergo minus congrue dividitur gratia in operantem, & cooperantem.

Contra, Magister 2. *dist.* 26. *cap.* 1. Scribit; operans gratia præparat hominis voluntatem, ut velit bonum. Gratia cooperans, & adjuvat, ne frustra velit. Unde Augustinus *in lib., de grat. & lib. arbitr.* Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, ut ergo velimus, sine nobis operatur. Cum autem volumus, & sic volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur, & tamen sine illo, vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera nihil valemus. Hæc ille. Est igitur dividere gratiam per operantem, & cooperantem.

Respondeo dicendum, etsi gratia operans, & cooperans eadem sit: convenienter tamen dividi in operantem, & cooperantem secundum diversa munia, vel effectus, quos impartitur animæ, cui eam Deus elargitur. Quod diserte docetur a. Magistro 2. *loco cit. cap. Hic considerandum est*. Quibusdam, inquiens, non irrationabiliter videtur, quod una, & eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quæ operatur, & cooperatur: Sed propter diversos ejus effectus, & dicitur operans, & cooperans. Operans enim dicitur, inquantum liberat, & præparat voluntatem hominis, ut bonum velit, cooperans vero, in quantum eandem adjuvat, ne frustra velit, scilicet, ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

2. dist. 26. 6. *Ad oppositum V. Item.*

Et *cap.* 1. de re eadem disserens, ait operans gratia est, quæ prævenit voluntatem bonam, ea enim liberatur, & præparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Augustinus *contra Julianum*, ait; Apertam de commendatione gratiæ Apostolus sententiam protulit, cum ait; *non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*. Non enim ideo miseretur Deus alicujus, quia voluit, & cucurrit; sed ideo voluit, & cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, & a Domino gressus hominis diriguntur; ideoque congrue ait; *non est volentis* &c. Non quia hoc sine voluntate nostra agatur, sed quia voluntas nostra nihil boni agit, nisi divinitus adjuvetur. *Non autem ego, sed gratia Dei mecum*. Non ideo dicit, quia nihil boni agebat, sed quia nihil boni ageret, si illa non adjuvaret.

Videndus Bonavent. Comment. ic. xius.

1. Corinth. 15.

Idem in E. pist. ad Bonifacium, quæ est 106.

His *testimoniis* (concludit Magister) *aperte insinuatur, quia voluntas hominis gratia Dei prævenitur atque præparatur, ut fiat bona, non ut fiat voluntas, sed non erat bona, & recta voluntas*.

Ad Argumenta. Ad primum respondeo, gratiam in genere causæ efficientis nihil agere in anima, sicut nec albedo informans subjectum; quare hoc, quod est gratum acceptumque Deo reddere hominem, esto active significetur, non tamen est agere, sed præstare suum formalem effectum subjecto, quod informat.

2. dist. 26. 6. *Ad argumenta V. Ad aliud dico.*

Ad secundum respondetur sic. Cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adju-

vans ad præsuppositum finem: Homo autem per gratiam operantem adjuvatur a Deo, ut bonum velit, & ideo præsupposito jam fine, consequens est, ut gratia nobis cooperetur.

1. dist. 17. q. 3. n. 24. & *seqq.* Nos aliter argumento respondentes dicimus, gratiam libero arbitrio cooperari; tanquam minus principale agens, voluntate principalis agentis locum tenente. Nam ipsa potentia utitur habitu, non e converso. Imo si gratia foret causa prima respectu operationis, ipsa actio non esset libere elicita; siquidem voluntas naturaliter moveretur, quia gratia naturaliter moveret; voluntas ergo agens, quia a principali agente mota, ageret magis per modum naturæ, quam ut causa libera. Est igitur gratia causa minus principalis, ideoque recte dicitur cooperari voluntati, quæ est causa præcipua, & principalis.

Voluntas est causa principalior operis, gratia minus principalis.

Sed ad partem oppositam videtur urgere allata authoritas Augustini, quæ habetur *Epist. ad Bonifacium*. Responsio: sicut in actu meritorio sunt substantia actus cum rectitudine, & ratio meriti; sic habitus gratiæ est quædam qualitas, & ultra relationem, quam habet ad rationem rectam inquantum est habitus bonus formaliter, involuit quoque relationem ad voluntatem divinam, quæ est acceptans habitus ipsius, vel subjecti, cui inhæret. Is habitus secundum substantiam active inclinat ad actum secundum substantiam, idque active, qua in causalitate habitus est causa secunda, & potentia causa prima, sicuti probant jam factæ rationes. Verum intelligendo actum, ut habet rationem meritorii, ea conditio principalius inest sibi ab habitu, & minus principaliter a voluntate. Magis enim acceptatur actus, ut dignus præmio, quia est elicitus a charitate, quam quia de libera potentia procedit, quamvis utrumque necessario requiratur.

Actus qua meritorius principaliès est a gratia, quam a volūtate; quoad entitatem e converso. Eadem habet Magister 2. dist. 27. cap. *cum ergo*.

Et tunc manifeste apparet sensus authoritatis Augustini, *charitas se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*. Et rursus *Voluntas respectu gratiæ pedissequa est, non prævia*. Nam intelligende sunt inquantum actus est meritorius. sed non in quantum est talis actus in substantia.

Ad tertium dicendum, eo probari gratiam esse unam in se, non quoad diversos ejus effectus, ut recte explicatur a Magistro.

ARTICVLVS III.

Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem, & subsequentem.

Doctor 4. dist. 46. quæst. 2. in report. ibidem quæst. 3. S. Thom. 1. 2. quæst. 111. art. 3.

Misericordia Dei alia est præveniens, alia est subsequens.

REspondeO dicendum, gratiam Dei convenienter dividi in prævenientem, & subsequentem, sicuti divina misericordia, alia est præveniens, idest arcens miseriam culpæ, ne insit, alia est subsequens, seu relevans lapsos, ut a miseria liberentur. Declaratio. Quemadmodum nullum bonum evenit, nisi volente Deo, ita nihil mali prohibetur, ne eveniat, nisi nolente Deo inesse: multæ autem miseriæ, & mala factu possibilia impediuntur, & prohibentur fieri, ergo nonnisi nolente Deo hominem tot malis implicari, & miserum esse miseria culpæ, quæ sola miseria est. Et idipsum constat de miseria, quæ jam inest: nam nullum ejusmodi malum tollitur, nisi Deo nolente id ulterius inesse. Atqui mala frequenter auferri per Dei gratiam, persuasum est credentibus remissionem peccatorum; recte ergo dicitur Dei gratia alia præveniens, & præoccupans, ne mala insint, alia subsequens, per quam relaxatur homo a miseria culpæ, cui reperitur subjectus. 4. dist. 22. art. 3.

Et commissa peccata, & non commissa pariter donantur.

Atque hec est doctrina Augustini *lib. 50. Hom. 23.* ubi tractans illud Lucæ 7. *æstimo, quod is, cui plus donavit*, quod Simonis responsum approbatur a Christo subiiciente. *Recte iudicasti*. Vult igitur Augustinus, & commissa peccata condonari a Deo gratiam infundente, & non commissa pariter donari, idest de dono illius esse, ne commissa sint, *nullum est enim inquit peccatum, quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector, a quo factus est homo*. Docet igitur, Dei gratiam aliam esse prævenientem hominem, ne peccet, aliam vero subsequentem, per quam lapsos erigit, emundatque a peccatis, in quæ ceciderunt.

Hoc ipsum pariter ex Augustino tradit Magister 2. *sent. dist.* 26. *cap.* 5. Ipsa tamen, inquiens, eadem voluntas quędam gratiæ dona prævenit. Unde Augustinus *in Enchir. cap. 32.* Præcedit bona voluntas hominis, multa Dei dona, sed non omnia: quæ autem non præcedit ipsa, in eis est & ipsa. Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis: *& misericordia ejus præveniet me; & misericordia ejus subsequetur me*. Nolentem quippe prævenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. cur enim admonemur orare pro inimicis nostris utique nolentibus pie vivere, nisi ut Deus in illis operetur; ut velint? Item cur admonemur petere, ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat, quod volumus, a quo factum est, ut velimus? oramus ergo pro inimicis nostris, ut misericordia Dei præveniat eos, sicut prævenit & nos, oramus autem pro nobis, ut misericordia ejus subsequatur nos. Hęc ille. Psal. 58. Psal. 22.

ARTICVLVS IV.

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.

Magister Alensis 3. p. q. 63. m. 3. S. Thom. 1. 2. q. 111. art. 4.

VIdetur minus convenienter dividi ab Apostolo gratia gratis data, cum 1. *ad Corinth. cap.* 12. ait: *Alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ, alteri fides, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

Præterea. Super illud; *alteri fides in eodem spiritu*, ait Glossa. Vide quod fides inter Dei munera est: non ergo sola charitas, sed charitas cum fide a Deo nobis est. Ex hoc arguitur. Sed charitas cum fide, est gratum faciens; igitur differentię ab Apostolo enumeratæ non solum sunt differentiæ gratiæ gratis datæ.

Præterea, Donum sermonis sapientiæ, & sermonis scientiæ sunt duo munera spiritus *secundum Glossam*. Si ergo universe cognitio, & enumeratio veritatis ordinata comprehenditur donis sapientiæ, & scientiæ, & sermonis sapientiæ, & scientiæ; ergo superfluunt dona gene-

generis linguarum, & interpretationis sermonum.

Præterea, Et fidem, & spem, cæterasque virtutes contingit esse informes, seu inesse absque charitate; & similiter timorem informem, qualis est timor servilis: Sunt autem ea omnia Dei dona gratis data; nec tamen eorum donorum Apostolus meminit; non est igitur prædicta distributio gratiarum gratis datarum sufficiens.

Præterea, Donum gratiæ sanitatum non intelligitur nisi de gratia, qua conferebantur sanitates, citra ministerium medicinę; talia igitur fiebant per miraculum; gratia ergo sanitatum non est alia a dono operationis virtutum.

Rursus idem posset obiici de differentia doni generis linguarum a dono interpretrationis sermonum.

Præterea 1. *ad Corinth.* 12. alio modo distribuuntur gratiæ gratis datæ, *Quosdam*, inquit, *posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos, secundo Prophetas, tertio Doctores, deinde virtutes, exinde gratias curationum, opitulationes, gubernationes, genera linguarum*: & postmodum addit quoque *interpretationem sermonum*. In hac autem serie quædam adduntur dona, quæ non enumerantur in priori distributione, suntque *Apostolatus*, *opitulationes*, & *gubernationes*. Plura etiam omittuntur, quæ erant in alia serie expressa, nempe *fides*, & *discretio spirituum*; ergo videntur, neque in una, neque in alia distributione sufficienter fuisse assignatæ differentiæ gratiarum gratis datarum.

Contra, Apostolus ita has gratiarum differentias distribuit; ergo convenientissime factum esse sentiendum est.

Gratia gratis data triplicis generis.

Respondeo, Gratia gratis data triplex est. Est enim gratia, quæ datur homini propter utilitatem propriam, & tamen non gratum facit, etsi ad id disponat, ut fides informis, spes, & timor servilis. Est rursus gratia gratis data, quæ homini datur ad Ecclesiæ utilitatem, ut sermo sapientiæ, & scientiæ, & ejusmodi. Unde 1. *ad Corinth.* 12. *Unicuique datur* Glossa, *sunt dona*, inquit, *quæ non ad meritum hominis alicujus singulariter dantur, sed ad Ecclesiæ utilitatem*; est denique gratia gratis data ad honorificationem Dei: hinc Glossa super illud 1. *ad Corinth* 12. *& adhuc excellentiorem viam. Prædictæ gratiæ*, ait, *non semper ad meritum pertinent, sed ad honorem Dei ostendendum gentibus* Unde Matthæi 7. scribitur: *Dicunt multi Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, & dæmonia ejecimus? virtutes fecimus?* Dicendum ergo, quoniam Apostolus tractat de donis gratiarum, prout distribuuntur in corpore Ecclesiæ, sicut patet ex 12. 13. & 14. capitibus, ipsum agere de gratiis gratis datis, quæ dantur ad utilitatem Ecclesiæ, seu ad honorificentiam majestatis divinæ. Secundum ergo quod sunt ad utilitatem proximi, & honorem Dei, differenter ponitur assignatio gratiarum ab Apostolo. Sunt enim quædam ad honorificentiam divinæ sapientiæ in docendo proximum; & secundum hoc accipitur illa enumeratio, *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ* &c. Quædam vero ad honorificentiam divinæ potentiæ datæ ad regendum proximum, & secundum hoc accipitur illa, *Quosdam posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos* &c. Quædam ad honorificentiam Divinæ bonitatis datæ ad provocandum proximum ad sectanda opera bona per exempla recta; & secundum hoc accipiuntur illæ, *Si linguis hominum loquar* &c. 1. ad Corinth. 13.

Exacta declaratio primæ assignationis ab Apostolo.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, Apostolum ibi enumerare præcise differentias illas gratiæ gratis datæ, quæ dantur ratione docendę veritatis, seu ad laudem sapientiæ divinæ. Porro ad veritatem docendam tria principaliter requiruntur, nempe doctrina sententiæ veritatis, confirmatio veritatis, & explicatio, vel expositio veritatis. Rursus, sententia veritatis aut est de credendis, aut de operandis, aut de fine credendorum, & operandorum. Seu, aut est de fine, aut de his, quę sunt ad finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, aut sunt operanda, vel credenda. Sermo itaque sapientiæ est de fine, qui constituitur in æterna beatitudine. Sermo vero scientiæ est de operandis; At *fides*, quæ hic accipitur pro sermone fidei, est de credendis. Tria igitur hæc ita accipienda sunt, ut sapientia sit de æternis, scientia de operandis fides denique de credendis. Hic tamen accipiuntur hæc dona, ut sunt in sermone ad docendum, & ideo dicitur, *Sermo sapientiæ* &c.

Veruntamen doctrinæ veritatis necessaria quoque est confirmatio sermonis, unde Marci ult. scribitur. *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis*; atque hinc quadruplex accipitur differentia. Nam confirmatio sermonis fit dupliciter; uno modo per mirabilia operationis; alio modo per mirabilia cognitionis. Rursus mirabilia operationis duobus contingunt modis. Primo ita dicuntur fieri illa, quę excedunt actum naturæ, non autem potentiæ: Secundo quæ excedunt & actum & potentiam. Rursum mirabilia cognitionis duobus item modis eveniunt. Uno modo in cognitione veri, alio modo in cognitione boni. Vel primo in cognitione rerum; Secundo in discretione intentionum. Est igitur gratia ad confirmationem doctrinæ veritatis in opere, quod excedit actum naturæ gratia sanitatum. Est iterum gratia in opere, quod excedit potentiam naturæ, dicta gratia operationis virtutum, idest miraculorum, quæ sunt supra naturam, juxta Glossam: *est & gratia in mirabili cognitione veritatis, sive rerum futurarum*, nempe gratia *prophetiæ*: est item gratia in mirabili discretione boni, ut gratia *discretionis spirituum*.

Quantum vero attinet ad explicationem, seu expositionem veritatis, duo requiruntur ad perfectam explicationem: unum est, ut explicatio veritatis fiat omnibus; aliud, ut fiat de omnibus, quæ pertinent ad eorum salutem. Gratia igitur explicationis veritatis duplex est, nempe *generum linguarum*, per quam omnibus fit explicatio veritatis; & gratia *interpretationis sermonum*, per quam de omnibus fit explicatio veritatis. Ad hoc enim est interpretatio, ut elucidetur obscurus sermo. Evidens est igitur, hic ab Apostolo non enumerari gratias gratis datas, nisi prout dantur ad doctrinam veritatis. Atque ad hanc primam assignationem reducitur numeratio donorum ex *cap.* 14. 1. *ad Corinth.* quæ sunt revelationis, scientiæ, prophetiæ, & doctrinæ. Hæc, inquam, omnia ad doctrinam veritatis ordinantur

Ex quibus patet, non oportuisse numerari inter hæc dona fidem informem, & ejusmodi. Sed *fides*, quæ inter alias gratias computatur, intelligenda est de sermone fidei, ut dictum est.

Ad

Ad aliud, quod obiicitur de fide cum charitate, dicimus, ea, quæ subdun:ur *per Glossam*, non esse sic accipienda *quasi fides* ibi sumatur pro virtute; sed quia exinde sequitur, fidem virtutem, quæ est cum charitate, esse donum Dei. At cognitio fidei est in fide, seu sit cum charitate, seu non sit. Ex quo relinquitur quod fides cum charitate sit donum Dei. Atque ex his patet responsio ad duo alia, quæ subiiciuntur.

Ad ultimum, quod procedit de alia enumeratione gratiarum gratis datarum, dicimus eam assignationem differentiarum dari secundum quod gratiam gratis datam elargitur Deus ad honorificentiam divinæ potentiæ in regimine Ecclesiæ. Quare pro distributione Dei potentiæ secundum gradus dignitatum in donis accipiuntur differentiæ; sunt quippe in Ecclesia dona superioris dignitatis, mediocris, & inferioris. Et quidem superioris dignitatis sunt *Apostolatus* & *Prophetia*: in Apostolatu dignitas suprema potestatis; in prophetia dignitas secunda notitię veritatis. At doctrina mediocris dignitatis sunt in triplici differentia, suntque *Doctrina, virtutes, & gratia curationum*. Nam doctrina donum est ad cognitionem inducendam in alium reliqua vero inserviunt operationibus faciendis in alios; idque dupliciter, nam aut operatio est supra potentiam naturæ, cui operationi præest donum virtutis, aut supra actum naturæ, cui rei regendæ deputatur donum curationis, ut dictum fuit.

Deinde Magister hic edocet, ordinem prioris & posterioris fortiri differentiam atque ordinationem, quæ apud ipsum sunt videnda.

ARTICULUS V.

Utrum gratia gratis data sit dignior gratia gratum faciente.

RESpondeo dicendum, gratiam reddentem hominem Deo gratum & acceptum, & dignum vita æterna sine dubio præstare gratiis omnibus donisque a Deo gratis datis. Quæ est doctrina Apostoli 1. ad Corinth. cap. 13. *Si tradidero*, inquit, *corpus meum, itaut ardeam & si habuero omnem fidem, itaut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Donum igitur gratiæ gratum facientis longissime præstat gratiis omnibus quæ gratis datæ dicuntur; quando his omnibus habitis, modo deficiat charitas, & gratia gratum faciens, nequeat homo perduci ad finem ultimum æternæ beatitudinis. 3. dist. 34.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Causa gratiæ,

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUINQUE.

I. Utrum solus Deus sit causa gratiæ.
II. Utrum requiratur aliqua præparatio, & dispositio ad gratiam ex parte hominis.
III. Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.
IV. Utrum gratia sit major in uno, quam in alio.
V. Utrum homo possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I.

Utrum solus Deus sit causa gratiæ.

Doctor locis in margine citatis. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 112. *art.* 1.

4. dist. 2. q. 1. VIDETUR non solus Deus causare gratiam. Nam Joannis 1. scribitur, *Gratia & veritas per Jesum Christum facta est*. Christi autem nomine significatur suppositum habens naturam divinam & humanam; ergo non solus Deus est causa gratiæ, sed etiam natura humana a Verbo assumpta in suppositi unitatem.

Præterea Magister 4. dist. 1. cap. *Item videre restat*, agens de differentia veteris, & novæ legis Sacramentorum, scribit: eorum differentiam breviter Augustinus assignat; dicens, *quia illa promittebant tantum, & significabant; hæc autem dant salutem*. Non dant vero salutem, nisi per gratiam; ergo ad gratiam causandam concurrunt etiam Creaturæ, quales sunt sensibilia signa, in quibus sunt a Christo Sacramenta instituta. (In exposit. psal. 73.)

Contra, Homini ex naturalibus suis non suppetunt vires attingendi ultimam sui perfectionem, quæ est vita æterna, ergo neque sibi potest comparare gratiam, quæ est ultima dispositio ad gloriam; ergo a solo Deo creatur, atque homini infunditur. 4. dist. 49. q. 11. §. *Ad oppositum*.

Respondeo dicendum, oportere omnino gratiam a Deo solo creari, quando ad ipsam ponendam totius naturæ vires non sufficiunt. Declaratio. Nomine gratiæ, vel charitatis intelligimus quandam qualitatem animæ dantem decorem atque pulchritudinem spiritualem, propter quam grata, acceptaque est in oculis Divinæ Majestatis, atque ad præmium æternæ felicitatis ordinata. Etsi vero citra ullam implicantiam potuisset Deus disponere, acceptaturum se in ordine ad vitam æternam animam ipsam in suis naturalibus existentem, omnesque actus ejus, tanquam dignos æterna beatitudine; attamen videtur aliter disposuisse, nempe non acceptari ab

(1. dist. 17. q. 3. — 2. dist. 7. q. unica. — Videsis Magistrum Hyquæum *in textu quæstionis* 2. *dist.* 16. 4. *n.* 13. & amplius super *q.* 4. & 5. *dist.* 1. 4. ubi exacte præsens quæsitum expenditur.)

ab ipso naturam rationalem, nec ordinari ad vitam æternam, nisi ornata sit illa supernaturali pulchritudine, & decore gratiæ spiritualis; ipse ergo solus valet, & potest eam de turpi efficere pulchram, & reddere sibi acceptam, & gratam, ut prius obnoxia fuerat culpæ originali, & objectum proinde indignationis divinæ.

Ad argumenta. Ad primum respondeo omnium gratiarum, atque donorum a Deo hominibus collatorum causam meritoriam esse, & fuisse Christum, vel ejus passionem prævisam vel exhibitam; at eorundem causam principalem esse Deum immediate ex nihilo illam creantem. Causa enim meritoria non exerit influxum physicum respectu effectus, sed moralem duntaxat: & tamen verum est, quod scribitur Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*, quia intuitu meritorum ipsius, inclinatur Deus ad præstanda quæcunque auxilia ordinis supernaturalis hominibus.

Ubi suprà n. 9. Ad secundum respondeo; etiam veteris legis Sacramenta, uti Circumcisionem, contulisse gratiam subiicientibus se illi, siquidem per ipsam delebatur peccatum originale. Quod vero Augustinus, aliique Sancti dicunt, tantum significasse gratiam, non vero dedisse: causa est, quia novæ legis Sacramenta ampliorem conferunt gratiam digne suscipientibus, ac dederint, quæ fuerunt veteris legis, Nam juste obsequium exhibitum aceptatur ad majus bonum, quam prævisum. Trinitas autem nunc confert gratiam per Sacramenta propter passionem Christi exhibitam, quæ passio, decurrente Mosayca lege, exhibita non erat, sed prævisa & credita ut futura.

ARTICULUS II.

Utrum requiratur aliqua præparatio, & dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Doctor 4. *dist.* 46. *q.* 2. *in Report. ibidem q.* 3. *S. Thom.* 1 2. *q.* 112. *art.* 2.

Quoniam præsens quæsitum expensum fuit supra q. 109. art. 2. & 3. *& amplius* art. 6. *&* [illegible] q. præcedente art. 3. *inibi dictis nihil hic addendum, omnia enim cohærent iis, quæ scribit Doctor* quodl. q. 14. art. 1. §. Ex his *V.* Sed ultra. *Videsis Vasquesium* 1. 2. disput. 199. *& ubi se citat* super 1. p.

ARTICVLVS III.

Utrum necessario detur gratia se preparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

Magister Alensis 3. *par.*, *q.* 61. *m.* 5. *art.* 3. S. *Thom.* 1. 2. *q.* 112. *art.* 3. *videndus* Articulus 3. in incidenti infra quest. 114.

Videtur Deus necessario dare gratiam ei, qui se ad gratiam preparat, faciens quicquid representare potest. Etenim Augustinus super illud ad Rom. 5. *Justificati ex fide pacem habeamus &c.* dicit, Deus recipit confugientes ad se, aliter in eo esset iniquitas: sed impossibile est, in Deo locum habere iniquitatem; ergo fieri non potest, quin ad se confugientes recipiat: Faciens autem quod in se est, ad ipsum confugit; ergo necessario is a Deo in gratiam recipitur.

Præterea Anselmus de casu Diaboli *cap.* 3. dicit in sententia, Luciferum non habuisse perseverantiam, non quia Deus eam non dedit, sed quoniam ipse non accepit, cum tamen Deus paratus esset perseverantiam in bono ipsi tribuere; igitur homini facienti quod in se est Deus gratiam non denegat.

Præterea *Apocalipsis* 3. scribitur, *si quis aperuerit, intrabo, & cœnabo cum illo*. Et Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*. Ex his arguo: impossibile est, summam veritatem mentiri; sed dicit, quod vicissim convertitur ad eum, qui se ad ipsum convertitur, eique aperietur ostium, ut intret; ergo facienti quod in se est dabit gratiam; id est enim converti ad Deum, eique januam cordis aperire.

Contra, Deus elargitur gratiam ex sola liberalitate, & misericordia, dat enim ipsam gratis; ergo potest dare, & non dare gratiam; igitur etsi homo faciat quod in se est, potest Deus ei non tribuere gratiam. Rursus comparatio hominis ad Deum est uti comparatio luti ad figulum *Hierem.* 18. Atqui figulus nulla necessitate compellitur ex luto efformare vas in honorem, vel in contumeliam, sed sua libertate hoc, & illud fingit ex quacunque parte luti; ergo nec Deus tenetur dare gratiam facienti quod in se est. Denique, nullus potest se disponere ad hoc, ut sibi gratia Dei conferatur: siquidem ita se habet in nobis peccatum, quo arcetur lumen divinæ gratiæ, sicut fenestra clausa, ne illuminetur domus; si ergo homo non habet ex se, unde removeat peccatum: ergo nec sibi suppetit aliquid, per quod se disponat ad lumen divinæ gratiæ.

Respondeo dicendum, revera Deum elargiri gratiam omnibus facientibus quantum possunt; sed intelligendum juxta Anselmum *de Concord. prædest. & liber. arbitr.* nos frequenter appellare necessarium, quod nulla vi esse cogitur: & necesse non esse, quod nulla prohibitione removetur. Nam dicimus necesse est, Deum esse immortalem, & necesse est, non esse iniustum; non quod aliqua vis prohibeat esse iniustum; sed eo quod nulla vi effici possit ut non sit immortalis, seu ut sit injustus. Hac distinctione præmissa, dicimus, necessarium in creaturis evenire ex coactione, vel prohibitione, qua res aliqua cogitur, vel prohibetur esse, vel non esse. Hoc necessitatis genus non pertinere ad Deum manifestum est: & nihilominus est in ipso necessitas immutabilitatis. Etsi ergo non cogatur dare gratiam facienti quod in se est, quia nihilominus est immutabilis, & divina bonitas immutabiliter se habet ad donum (a)

(a) Nemo putet, huic solutioni consentanea tradere Doctorem 1. *dist.* 17. *q.* 3. §. *Sed tunc est ulterius dubium*, *n.* 25. Nam ibi agit de merito condigni in ordine ad prœmium, qui actus a gratia inhærente sit oportet; hic vero quæritur de merito congruæ dispositionis respectu gratiæ sanctificantis. Potius ad rem præsentem facit quod scribit 4. *dist.* 14. *q.* 2. §. *Ad hujus intellectum n.* 14. ubi dicit in sententia, peccatorem per attritionis dispositionem, quod est meritum de congruo facientem quod in se est, gratia Dei præveniente adjutum, justificari, seu obtinere a Deo gratiam justificationis: & non asseverat Doctor aliam necessitatem in Deo, nisi illam quæ ex sua voluntate, qua statuit, daturum se gratiam facienti quod in se est, & nullum posse facere quod in se est nisi gratia Dei præveniatur, dictum fuit *[illegible] articulo præced.* Vide Doctorem 4. *dist.* 1. *q.* 1. §. *Dico etiam*, *n.* 31.

num gratiæ respectu volentium eam recipere; concedendum est, homini facienti quantum in se est, Deum dare gratiam, & etiam necessario necessitate immutabilitatis citra omnem coactionem: quemadmodum sol immutabiliter diffundit lumen suum omni volenti illuminari, idest iis, qui bene sunt dispositi ad percipiendum lumen ipsius. Nec aliud probant tria inducta argumenta ad partem affirmativam, supposita doctrina responsionis *ad tertium ad oppositum*.

Ad primum in contrarium respondeo negando consequentiam, Nam hęc est recta illatio: Deus ex sola liberalitate gratiam elargitur; ergo non dat ob merita præcedentia, vel per coactionem, nam liberalitas coactionem omnem excludit: etsi bene cohæreat liberalitas cum immutabilitate.

Ad secundum dicendum, Deus nullam injuriam inferret facienti quod in se est, si ei gratiam non daret; ac propterea quod det gratiam suæ est attribuendum liberalitati; sicut nec luto fieret injuria, si de eo figulus efformaret vas in contumeliam, quia id eveniret juxta naturam, & exigentiam materiæ, quam manibus premit.

Ad tertium concedendum est, neminem posse se sufficienter disponere ad gratiam, nisi Deus ipsum disponat; sed si faciat quod in se est, sequitur dispositio divini adjutorii. Vnde fenestra comparatur actui voluntario, qui est consentire, vel dissentire, tenebra comparatur pec-
1. dist. 17. q. 1. §. In argum. princip. cato; Sicut ergo in potestate hominis non est removere tenebram e domo, nisi amoveat quod excludit lucem, qua intrinsecus irradiante pelluntur tenebræ; ita in hominis potestate non est ab se removere peccatum: at si mutet actum
3. dist. 13. q. 1. §. In argum. princip. suum voluntarium nempe dissensum ad bonum, & consensum ad malum, tunc removet illud, quod est prohibens gratiam: sicut fenestra clausa facit, ne intret lux; & tunc intrat gratia in ipso; atque ita divino adjutorio removetur ab
Quodl. q. 17. §. De secundo. eo tenebra. Removeat igitur liberum arbitrium dissensum ad bonum, & consentiat parate gratiæ: & hoc est quod dicit Bernardus, *Gratiæ solum cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit*.

ARTICVLVS IV.

Utrum gratia sit major in uno, quam in alio.

4. dist. 6. q. 11. n. 3.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 112. *art.* 4.

VIdetur gratia non esse major in uno, quam in alio. Etenim secundum Augustinum 15. de Trinit. cap. 18. *Nullum est isto Dei dono excellentius*, gratia nimirum vel charitate. In quocunque ergo gratia reperiatur, Deus nihil ei conferre potest, quod sit charitate excellen-
1. dist. 17. q. 4. sub initiū. tius; omnibus igitur eundem tribuens effectum uniendi Deo animam charitate preditam, æqualis in eis sit oportet. *Quod enim per superabundantiam dicitur, uni soli convenit*. 3. Top. cap. 15.

Præterea, Eatenus Deus ornat animam hac pulchritudine spirituali, quatenus ipsam diligit, ordinatque ad vitam æternam: Atqui æqualiter omnia diligit, paremque omnibus curam impendit, & providet, sicut scriptum est, *Pusillum, & magnum ipse fecit, & æqualiter est ei cura de omnibus*. Sapientiæ 6. ergo gratia est æqualis in omnibus.

Præterea, Gratia est vita spiritualis animæ, quatenus per ipsam est conjungibilis Deo, ut est objectum beatitudinis. Sed vivere non dicitur secundum magis & minus; ergo nec gratia esse potest major, aut minor in eis, qui ipsa ornantur.

Contra, Magister 3. dist. 13. cap. 1. *Sciendum est*, inquit, *Christum secundum hominem ab ipsa conceptione gratiæ plenitudinem recepisse; cui spiritus datus est non ad mensuram. Sanctis vero datus est spiritus ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperint*. Quemadmodum igitur in Christo, Ecclesiæ capite, est gratiæ plenitudo, qua major esse non potest; ita in membris hujus capitis, gratiam ad mensuram recipientibus, major & minor necessario invenitur. Hinc Augustinus. Epist. 106. *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici*.

Respondeo, quorundam est hic sententia talis. Habitus duplicem magnitudinem habere potest. Vnam ex parte finis, vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior. Aliam vero ex parte subjecti, quod magis & minus participet habitum inhærentem: Ex parte objecti, gratia esse nequit major, & minor conjungit enim ex sui ratione summo bono. At ex parte subjecti, gratia suscipere potest magis & minus, prout nempe unus perfectius illustratur a lumine gratię, quam alius.

Nos supra, *q.* 52. *art.* 1. & 2. agentes de habitibus in communi, pluribus expendimus, quod hic secundo asseritur de subjecto magis & minus participante habitum sibi inhærentem, ut propterea nihil sit ultra addendum. Ab hac propterea abstrahentes hypothesi, inæqualitatem gratiæ aliter declarandam putamus.

Et quidem gratiæ causa principalis est 4. dist. 4. q. 7. videnda Glossa Magistri Hyquæi.
Deus, meritoria vero Christi passio; instrumentalis denique sacramenta per Christum instituta. Respectu causæ principalis esse potest in electis gratia major, vel minor; quia Deus prędestinavit electos ad diversos gradus glorię; quare ad majorem gloriam ordinato conferre potest majorem gratiam, per quam ad gradum sibi prędefinitum attingere queat. Quod vero ad causam meritoriam spectat, hęc efficacius operari potest ad gratiam in uno, quam in alio, vel quia specialius oblata pro uno, quantum ad intentionem offerentis, quam pro alio, vel quantum ad exequutionem in effectu. Primum membrum patet. Nam Christus novit omnia, quę Deus novit scientia visionis, & per consequens scit omnes electos, & ad quem gradum glorię fuerunt prędordinati; ergo pro prædestinato ad gloriam ampliorem, plenius offert passionem suam: pręsertim cum offerat se pro genere humano, ut de eis impleretur divina prædestinatio.

Ad secundum modum quod attinet; Passio Christi efficacius cooperatur pro nobis, qui sumus in lege evangelica, quam pro Patribus in lege Moysi, eo quod passio illa jam exhibita sit, quæ in lege veteri erat tantum prævisa & credita: quare est inæqualitas gratiæ in recipientibus gratiam per Circumcisionem & Baptismum propter inequalem applicationem causę meritoriæ ad istos: & forte etiam in baptizatis ante passionem, & post ejusdem exhibitionem.

Ut vero comparatur gratia ad causam instrumentalem, quia hæc confertur etiam carentibus

tibus

tibus usu rationis, ut parvulis in baptismate; quantum ad istos virtute signi efficacis confertur omnibus par gratia. At in adultis secus est: hi enim per proprios motus esse possunt inæqualiter dispositi; in sacramentis autem Deus confert gratiam ad proportionem dispositionis in suscipiente. Sed de hoc actum 3. *p. q. 69. art.* 8.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, utique nihil esse gratia & charitate præstantius, quia quæcunque, cujuslibet gradus sit, unit summo bono redditque possidentem beatum, & ideo hæc excellentia congruit charitati ad superabundantiam, in eo enim præstat cæteris supernaturalibus donis, quia nullum eorum per se consideratum unit Deo, efficitque beatum,

4. dist. 50. q. 6. n. 12. qui ipsa ornatur. Sed ex eo non sequitur, parem in omnibus reperiri, imo disparis est intensionis, cui inæqualitati correspondet majus & minus præmium; Sunt enim omnes perinde felices, quantum spectat ad essentialem beatitudinem, quæ sita est in visione & fruitione Divinæ essentiæ sub ratione, qua infinita est, ea autem sic est objectum omnium beatorum. Verum non propterea est in omnibus par fruitio, nec etiam par delectatio sequens: licet enim sit de paribus; non tamen pari effectu nec principio ejusdem virtutis, hoc enim integratur ex potentia & habitu supernaturali.

Ad secundum respondeo, dictum fuisse *in antecedentibus*, Deum omnia quidem acceptare generali acceptatione, diligendo ea secundum bonitatem suam, eademque ad seipsum ordinando, ut ad finem omnium; Sed ulterius speciali ordinatione acceptos sibi esse actus meritorios, eos nempe, qui eliciuntur juxta inclinationem sibi inhærentis charitatis. Juxta illam generalem providentiam non procedit præsens quæsitum, sed loquitur de speciali illa providentiæ ordinatione, qua dirigit ad finem supernaturalem intellectuales & rationales creaturas. Est itaque æqualitas in Deo in diligendo omnia, ut

Quodlib. q. 21. Ad firem comparatur actus ad agens, sed comparando actum ad connotata, sicut ad ea super quæ transit est inæqualitas, quia inæqualia bona sunt uno eodemque actu volita, & ordine etiam quodam. Nam primo vult finem; secundo vult ele-

3. dist. 32. §. Tertium patet. ctos, qui immediate attingunt ipsum; exinde vult ea quæ sunt necessaria assequutioni ejus finis, scilicet bona gratiæ; ipsius tamen inæqualitas non est propter bonitatem præsuppositam in objectis, sed ratio est in ipsa voluntate divina, quia sicut ipsa acceptat alia in gradu determinato, ita sunt bona in tali gradu, & non e converso.

Ad tertium respondeo, si vita spiritualis

4. dist. 50. q. 6. In argumentis principalibus. animæ est in unione ipsius cum objecto beatifico, quæ fit per gratiam, quoniam unus est alio eminentior in beatitudine, Apostolo comparante beatorum felicitatem stellis diversimode lucentibus, 1. *Corinth.* 15. & Salvatore dicente *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, Joan. 14. sequitur necessario & disparem esse oportere gratiam in ipsis.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit scire, se habere gratiam.

Doctor 1. *dist.* 17. *q.* 3. §. Ad solutionem.
S. *Thom.* 1. 2. *q.* 112. *art.* 5.

Videtur homo scire posse, se præditum esse habitu gratiæ, vel charitatis. Etenim eadem est ratio de gratia, ac de cæteris habiti- 3 dist. 23. q. unica n. 17.
bus infusis: Sed quis certissime scire potest se *quodlib. q.* 14. *n.* 8.
habere fidem infusam; ergo & charitatem. Probatio minoris: August. 13. *de Trinit. cap.* 1. scribit: *Homo fidem suam tenet firmissima scientia, & certissima; eamque in se videt; clamatque conscientia; quia rerum absentium fides est præsens, & rerum, quæ foris sunt intus est fides, & rerum quæ non videntur, videtur fides.*

Præterea, Pollens scientia, novit, se tali scientia præditum esse. Inconveniens est enim, 3. dist. 24.
habitus præstantissimos inesse nobis, & nos la- n. 12.
tere. Scientiam autem esse donum Dei ipsi Pelagiani fatebantur; secundum Augustinum 1. Magist. 2.
Retract. cap. 9. etsi idipsum negaverint de gra *dist.* 26. *cap.* 1.
tia; ergo pariter qui a Deo recepit gratiam, novit se gratiam habere.

Præterea, Homo in peccatis existens, sine 4. dist. 14.
dubio scit, gratia Dei se excidisse, & ordina- q. 2.
tum esse ad supplicium æternum; ergo priusquam peccasset, vel postquam penituerit, scit se gratiæ Dei redditum, & effectum esse cœlestis regni hæredem.

Contra, Ecclesiastici 6. *Nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore*; ergo nec nosse potest se a Deo amari, & ordinari ad prœmium felicitatis æternæ per gratiam sanctificantem.

Respondeo dicendum, fieri non posse, ut citra revelationem, quis certo sciat, se gratia Citra Dei
Dei præditum esse. Declaratio: Siquidem ine- revelationem
xistentia habitus præcipue probatur ex actibus, neminem
Atqui nullus actus, ad quem charitas vel incli- scire posse se
nat, vel influit, ostendere potest, inesse gra- Dei gratia
tiam illi, qui in hujusmodi actus exit; ergo ne- preditum es-
mo deprehendere valet, se certo habere chari- se.
tatem. Probatio minoris: Conditiones actus Videndus
inferentes habitum, sunt intensio ipsius, delecta- Vasquelius
tio, vel facilitas exeundi in ipsum, & bonitas, 1. 2. *disp.* 200.
vel rectitudo moralis ejusdem. Hæc autem om- *per totum*.
nia, & ejusmodi, inesse possunt actui ex sola Sed & Frassenius
potentia, concurrente ratione recta; vel si rem hanc late,
oporteat adstruere habitum aliquem, is esse pulchreq. ex-
posset acquisitus, & non infusus. Nam habitus pendit *Tract.* 2. *disput.* 3.
amicitiæ per actus acquisitæ potest tantam in- *art* 3 *quæst.* 2. *super* 2.
tensionem tribuere actui diligendi Deum, & *sent.*
proximum, sicut causa secunda cum potentia, & ita de reliquis conditionibus: qui actus etiam ita foret consonus rationi recte, ut nullam haberet apparentem conditionem, unde necessario inferretur, ipsum elici juxta habitus supernaturalis inclinationem. Nec ex eo denique, quod subito mutetur voluntas ad intense, faciliter, & delectabiliter operandum, idque modo consono supernaturali regulæ fidei, inferri potest, inesse habitum supernaturalem, dantem ea omnia. Non, inquam, his ejus existentia ostenditur; quia voluntas valet satis subito moveri quoad actus naturales, qui omnino subsunt potestati ipsius. Dicit enim Augustinus 1. Retract. cap. 22. *Nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas*. ex subita proinde mutatione voluntatis, nequit profecto concludi inexistentia habitus charitatis in eo, qui ita se gerit.

3. dist. 23. & 26.

Atque eadem est ratio de aliis habitibus infusis fidei, & spei. Nam demostrari non potest, eos habitus alicui inesse, nisi præsupposita fide. Uti enim credimus, hos habitus a Deo infundi, ita credimus dari ab illo, & infundi, & perfici per eos supremam animæ portionem, quemadmodum nata est perfici.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Accipiendo fidem, prout dicit habitum generatum, atque inclinantem In aliquid non evidens ex se, tanquam in verum, idque determinate, ut assentit illi tanquam vero, sic potest aliquis scire, se habere fidem, in universum loquendo de fide, uti & scire potest, se scientiam habere, inferendo habitum in se ex suis actibus. Sed non propterea quis novit, aut scire potest, se habere fidem certam determinate inclinantem in verum, adeout sciat, fidem esse veram, & illud, in quod inclinat, esse verum; hoc enim pacto & ratione, nemo in hac vita scire potest, sibi inesse supernaturalem fidem, nisi Deus revelet. Nam minime scire possum, me assentire vero nisi prius sciam, esse verum illud, cui assensum præbeo: Scire autem aliquem articulorum esse verum, impossibile est pro præsenti statu de lege communi; ideo uti credo, Deum esse trinum, & unum, & non scio, nec scire possum illud pro statu isto, ita credo, me habere fidem infusam inclinantem in illud, sicut in verum, quod est in se verum: & ita de cæteris habitibus infusis.

Ut quis sciat fidem suam inclinare in verum, oportet ut sibi prius constet illa eadem esse vera.

Intelligit ergo Augustinus sic fidem videri quo modo concedit, animam semper se nosse; non quod semper sit actus elicitus; Sed quoniam semper est perfecta præsentia objecti actu intelligibilis: unde dicit, *rerum absentium præsens est fides &c.* ita quod in universum illud ad quod habet anima potentiam accidentalem propinquam noscendi, hoc Augustinus dicit eam noscere.

Ex quodlib. cit.

Ad secundum respondeo, dictum esse nuper, quemque ex suis actibus deprehendere posse habitus sibi inhærentes acquisitos scientiæ; sed neganda est consequentia de habitibus infusis; qui citra Dei revelationem, tantum creduntur. Sed dicebatur in argumento, scientiam esse donum Dei, uti & charitatem. Falsum est hoc; quia scientia est supernaturalis, quoad modum; charitas vero nonnisi a Deo potest produci, & infundi animę.

Non licere ex actibus habituum acquisitorum inferre pariter habitus infusos.

Ad tertium concedendum est, quemque scire posse certo, se esse in peccatis, cum labi in peccatum contigerit; Sed negandum perinde, nosse sibi gratiam inesse, cum pœnituerit. Nam homo sui arbitrii potestate labi potest in peccatum, sed non eadem potestate valet inde resurgere, cum id omnes naturæ vires plane excedat: quare nosse quidem potest, quæ in sui continentur potestate, sed non quæ sunt supra naturæ vires, quæ propterea ad fidei objectum pertinent, ut dictum fuit.

Quamobrem quis nesciat se per pœnitentiam certo Dei gratiam adeptū esse.



QUÆ-

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ,

IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ. Et primo de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis. Secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DECEM

I. Quid sit justificatio impii.
II. Utrum ad eam requiratur gratiæ infusio.
III. Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.
IV. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei.
V. Vtrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.
VI. Vtrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.
VII. Vtrum in justificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito.
VIII. De naturali ordine eorum, quæ ad justificationem concurrunt.
IX. Vtrum justificatio impii sit maximum opus Dei.
X. Vtrum justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I.

Vtrum justificatio impii sit remissio peccatorum.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 1. 2. q. 113. art. 1.

4. dist. 1. q. 6. n. 8. §. *Ad secundum*. Additur Tò *primo ex* 4. *dist.* 16. q. 2. ubi vult Doctor Deum prius natura remittere peccatori offensam, quã det gratiam sed vide infra *art.* 8.

RESPONDEO dicendum, impii justificationem esse remissionem pecatorum. Declaratio: Justificatio peccatoris involvit primo unam mutationem privativam, qua de inimico fit non inimicus, & præterea aliam positivam, qua de indigno vita æterna evadit vita æterna dignus; & de non potente meritorie agere, fit potens agere meritorie; ex quo sequitur necessario, esse statuendam in eo, qui justificatur, formam aliquam de novo sibi inditam, qua sit dignus, quare agere queat meritorie; ut latius *articulo sequenti*; est igitur justificatio passiva impii remissio peccatorum, quibus, priusquam justus fieret, obstrictus tenebatur.

Veruntamen arbitrandum non est, justificationem passivam esse motum aut mutationem; neutrum quippe est, prout Philosophus loquitur de motu & mutatione; Etsi aliquid habeat de utroque. Et quidem id de mutatione participat, quod ut forma simplex, & indivisibilis inest subjecto; illud vero de motu, quod in nulla mensura indivisibili inest; sed in tempore evenit, in quo plane a mutatione recedit: At a motu deficit, quia non est fluxus secundum partes formæ, vel mobilis, vel penes media inter extrema; quia hic nulla sunt media; nam inter privative opposita circa aptum natum, nullum est medium.

ARTICULUS II.

Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

Doctor 1. dist. 17. q. 3. S. Thom. 1. 2. q. 113. art. 2.

VIdetur ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, haud requiri gratiæ infusio. Etenim etsi anima peccans, statim excidat a gratia, Deo illam non conservante ob præcedens demeritum; attamen non ita talia extrema immediate opponuntur, ut subjectum sub uno aut altero extremorum necessario reperiatur; imo pro innocentiæ statu esse potuit aliquis in puris naturalibus expers gratiæ & culpæ: ergo cum justificatur impius per remissionem culpæ, non requiritur gratiæ infusio. 2. dist. 28 n. 7.

Præterea, Augustinus super illud Psalmi 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*: *videre*, inquit, *Deum peccata, est ad pœnam imputare; avertere autem faciem a peccatis, hoc est ea ad pœnam non reservare*. Recte ergo intelligitur aliquis adeptus remissionem peccatorum, cum Deus non imputat ad pœnam peccata, quæ commisit: sed gratiæ infusio significat habitum animæ inhærentem & non solam Dei non imputationem ex dictis supra q. 110. *art.* 1 ergo ad remissionem peccatorum non est necessaria gratiæ infusio. 4. dist. 14. q. 1. n. 6.

Præterea, Citra omnem implicantiam Deus potuisset acceptare naturam beatificabilem actumque ipsius acceptatione illa speciali, qua ordinatur ad præmium sibi reddendum, & subinde ut sufficientem cuivis peccato delendo, absque ullo habitu superaddito; ergo talis habitus supernaturalis pro peccatorum dimissione promerenda sine ulla necessitate asseritur. 1. dist. 17. q. 3. §. *De secundo articulo*, n. 29.

Contra, ad Roman. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Non contingit ergo homi- 4. dist. 1. q. 1.

nem justificari nisi Deus ei largiatur gratiam, quam promeruit Christus.

(a) Respondeo dicendum, ad impii justificationem requiri omnino gratiam Dei, per quam de indigno vitæ æternę fiat dignus æterna felicitate acquirenda per merita processura ab eo, qui gratia dignatur. Declaratio: Peccator priusquam pœniteat est injustus; post pœnitentiam vero justus; sicut scriptura universim vocat peccatorem injustum, & liberatum a peccato justum. Ex hoc arguitur: injustitia, cum sit formaliter privatio nequit ab aliquo auferri, nisi sibi detur habitus, quem formaliter privatio excludit; etenim privare aut excludere privationem est habitum ponere; sunt quippe immediate opposita circa aptum natum *Metaphys. text.* 15. Anima est aptum subjectum recipiendæ justitiæ; ergo justificatus, qui de injusto fit justus, recipit habitum justitiæ, injustitiæ seu privationi justitię oppositum, si enim nihil formaliter inesset sibi nunc quod prius non inerat, utique non magis careret privatione nunc quam prius caruit.

Non contingere peccatorem justificari sine gratia. Ezechiel. 12. & 18.

Peccator, dum justificatur, oppido mutatur.

Rursus, Peccator ante pœnitentiam est vita æterna indignus, qua tamen dignus est post pœnitentiam: non est autem dignus, nisi per aliquid sibi formaliter inhærens, cui secundum regulas divinæ justitiæ judicatur rependendam esse vitam æternam, nihil autem tale habuit, dum erat obstrictus peccatis: est igitur aliquid positum formaliter in ipso, per quod dignus censetur æterna felicitate.

Deinde, Deus non acceptat nec ordinat peccatorem ad vitam ęternam. Quæro quid est acceptare ad vitam æternam? Utique non est velle voluntate beneplaciti beatificare pro tunc quia extemplo is potiretur ęterna felicitate est igitur velle istum pro ratione dispositionis, sub qua invenitur, esse dignum tali pręmio cujus antea dignus non erat. Diversitas hæc attribui non potest voluntati divinę, quę cum sit immutabilis, incapax est cujusvis novitatis; igitur id pręcise erit propterea quod aliter se habet ille, qui nunc est dignus beatitudine, qua prius dignus non erat; Nam isto eodem modo se habente voluntas divina vult ipsum eodem modo se habere respectu pręmii retribuendi, aut miseriæ subeundę.

Deus non acceptat ad gloriam, nisi habentem aliquid, quo caret non acceptatus ad eam.

Confirmatur: volitio divina, quę est omnino unus actus in se, non subit rationem oppositorum actuum sive distinctorum, absque ulla objectorum distinctione, aut varietate, vel alteritate; hoc enim *velle* divinum, non est *velle* quoddam beneplaciti, vel *nolle*, nisi illa objecta distinguantur, alioquin contradictoria essent vera nulla intellecta distinctione istam veritatem causante. Cum ergo Deus velit hunc justificatum ad aliquid, ad quod non vult peccatorem; propter quam diversitatem dicitur diligere justos, & odisse peccatores in Scriptura, sequitur manifeste distinctionem hanc rationis ex parte voluntatis divinę necessario exigere distinctionem actualem ex parte ipsorum objectorum, super quę transit. Aliter igitur se habet iste in se; cum dicitur diligi a Deo, vel acceptus ad vitam ęternam: aliter quando odio habetur ab illo, & ordinatur ad supplicium ęternum.

Malachiæ 1. & alibi frequenter.

(a) Conclusionem harum rationum, inquit Scholiastes, tenent communiter omnes cum D.Thoma *hic* & post Tridentinum *sess. 6. cap.* 7. oppositum videtur multis contra fidem, nam definit, justificationem fieri per aliquid inhærens, quod in parvulis saltem erit habitus charitatis.

Denique, si nihil aliud est in anima illius post pœnitentiam, ac antea fuerit; non videtur is aliquo alio modo se habere ad Deum, nec Deus ad ipsum: nam non apparet ibi esse alietas propter mutationem aliquam se tenentem ex parte Dei; ergo supposito, uti necessarium videtur, quod aliqua ratione aliter se habeat ad Deum, & e converso, id profecto erit propter mutationem ipsius; aliquid proinde sibi inerit de novo: hoc autem esse non potest fides, aut spes, quum hæc in Peccatore maneant; ergo sit oportet charitas.

Ad argumenta. Ad primum respondeo concedendo culpam, & gratiam non esse extrema immediate opposita, idque propter causam, quæ affertur; siquidem in statu innocentiæ potuit esse aliquis tam sine gratia, quam absque culpa: imo etiam postquam quis peccavit, posset de potentia Dei ita reperiri; quia qualem Deus potuit fecisse voluntatem, talem potest eam reparare, postquam peccavit: est proinde horum extremorum oppositio reducenda ad legem illam Providentiæ, qua statutum est, nullo modo remitti inimicitiam ex peccato contractam, nisi peccator non modo fiat non inimicus Deo, sed etiam amicus sibi acceptus per gratiam sanctificantem.

2. dist. 28. n. 7. Gratia & peccatum non sunt extrema immediate opposita.

Ad secundum respondeo ex statim dictis; quia eatenus Deus non imputat ad pœnam peccata commissa, quatenus is, qui peccavit, ob dignam pœnitentiam ordinatur ad gloriam: Hæc autem ordinatio fundatur in dignitate gratiæ sanctificantis juxta ordinem divinæ sapientiæ. Sicque peccata non imputantur ei, qui deliquit, quia evasit Deo amicus per gratiam sibi inhærentem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, argumentum procedere de potentia Dei absoluta, secundum quam concedimus, Deum ita disponere potuisse, sed creditur, aliter factum esse. Nam asserere, actum voluntatis ex puris naturalibus esse meritorium appropinquat errori Pelagii. Quia ergo ex Scriptura, & dictis Sanctorum habemus, peccatorem esse vita æterna indignum Deoque inimicum, justum vero dignum gloria & Deo amicum; talis esse nequit, nisi aliquod positivum sibi de novo insit, quo prius carebat, quæ est charitas juxta præsentem Dei providentiam.

Pelagii impium dogma est voluntatem creatam suis viribus posse vitam æternam promereri.

ARTICULUS INCIDENS.

An Deus potentia sua absoluta possit abstergere hominem a macula peccati mortalis, sine gratiæ infusione.

Doctor 1. *d.* 17. *q.* 1. *art.* 2. 4. *dist.* 1. *q.* 6. *§.* Quantum ad primum *in Report. ibidem q.* 5. *& dist.* 14. *q.* 1 *.art.* 2. *& dist.* 16. *n.* 14. *q.* 2. S. *Thom.* 1.2. *q.* 113. *art.* 2. in solutione. *ubi Vasquez* disp. 106. *aliique.*

Videtur fieri non posse, ut emundetur homo a sorde peccati mortalis absque gratiæ infusione. Etenim nequit de anima peccatum deleri, nisi de immunda fiat munda: id autem fieri non potest nisi per aliquam mutationem factam in anima, quæ mutatio utique fit oportet ad aliquam formam positivam culpæ repugnantem & quidem absolutam; nam ad re-

latio-

lationem non est motus, nec mutatio 5. *Physic. tex.* 10. Formam hanc absolutam culpæ repugnantem, gratiam recte appellamus; ergo non contingit intelligere animam immunem a peccato, nisi per gratiam ei desuper datam.

Præterea, In peccato deformitas opponitur gratiæ, ut privatio habitui: Atqui privatio tolli non potest a subjecto, nisi per collationem habitus oppositi, ergo tantum per gratiam anima fit immunis a peccato: Et hoc est, quod ait Augustinus, gratiam scilicet, & culpam opponi perinde, ac tenebræ luci opponuntur in aere.

Præterea, Culpa non potest deleri, nisi auferatur deordinatio sic ut amplius non imputetur ad pœnam; stante siquidem deordinatione, necessario imputatur culpa ad pœnam, per quam ordinetur; nam ipsa manens nequit aliter ordinari, quam per inflictam pœnam; ergo culpa dimitti non potest, nisi deordinatio ejus tollatur: illa autem non tollitur, nisi per gratiam.

Præterea, Si culpa dimittitur, divina offensa remittitur; ergo peccator Deo reconciliatur; ac per consequens a Deo acceptatur; nullus autem a Deo acceptatur sine gratia. Nam si non est inimicus; ergo amicus.

1. dist. 44. n. 3 Contra, Deus non solum agere potest aliter, ac ordinatum sit ordine particulari, sed etiam aliter, quam ordinatum est ordine universali, idque secundum leges justitiæ. Nam tam illa, quæ sunt præter illum ordinem, quam quæ sunt contra eundem ordinem a Deo ordinate fieri queunt potentia absoluta; ergo quamvis de potentia ordinata, quæ attenditur secundum ordinem legis universalis, nequeat peccatum deleri, nisi gratia desuper infundatur, attamen attenta Dei potentia absoluta, quæ extenditur ad omne id quod contradictionem non involuit, citra ullam repugnantiam peccatum tolli potest, esto gratia non conferatur.

Posse mortale peccatum deleri sine gratia collata, per Dei potentiam absolutam. Videndus Mastrius Scotista q. 3. Disput. De Iustificatione super 2. sententi. De his etiam late Doctor 4. Report. dist. 16. q. 2.

Respondeo dicendum, spectata Dei absoluta potentia deleri posse ab anima mortale peccatum absque gratiæ infusione. Cum autem mortale peccatum sit vel originale vel actuale, quoad utrunque singillatim solutio declaratur, & primo de originali sic: Quæcunque sibi invicem repugnant circa idem, mutuo se se excludant oportet circa illud; ergo cui plura repugnant circa aliquod subjectum, profecto id per quodcunque illorum pellitur ab eodem subjecto. Atqui culpæ originali repugnat rectitudo in puris naturalibus, etiam sine gratia. Et quidem de facto patet secundum Magistrum asserentem, hominem ita a Deo conditum fuisse. De possibili autem idipsum concluditur ratione. Nam ex hypothesi quod fieri non possit natura recta rectitudine naturali sine gratia; igitur gratia esset naturalis, licet non naturæ lapsæ, sed naturæ in propria rectitudine institutæ. Nam illud est naturale, quod consequitur naturam secundum se; ergo per solam rectitudinem naturalem, & sine gratia potest culpa ab anima depelli.

Si Natura nō posset esse recta sine gratia, hæc foret ei naturalis.

Est responsio, utique esse potuisse rectitudinem absolute in natura absque gratia: attamen post culpam haud posse restitui, nisi collata gratia. Contra: Forma non habens esse alterius rationis in subjecto, non habet inseparabilitatem aliam atque aliam in quocunque; quia enim est talis forma, & tale est habens eam; ideo est separabilis, vel inseparabilis a quocunque: Atqui formæ non inest esse alterius rationis in subjecto, propterea quod ejus oppositum præcessit in eo, ut patet de frigore & calore circa aquam; ergo forma non habet aliam inseparabilitatem a quocunque per hoc, quod ejus oppositum præcessit in subjecto. Sed rectitudo naturalis, si non præcessisset suum oppositum, posset a gratia separari per se; ergo pariter & separari poterit, cum ejus oppositum præcessit.

Deinde qualem hominem Deus potest creare secundum formam absolutam, talem & præcise potest post culpam reparare secundum formam absolutam, sed in pura rectitudine naturali valet hominem creare; ergo & post culpam reparare. Probatio majoris. Etenim culpa non facit naturam esse aliam in se; ergo nec quin sit capax ejusdem, cujus prius erat capax. Agens autem divinum potest illi imprimere quodcunque, cujus est capax, idque sine omni eo, quod non includitur in ratione ejus, quod imprimitur; & maxime si non inclusum sit posterius ipsa forma impressa; gratia est ejusmodi respectu justitiæ, vel rectitudinis naturalis.

Qualē Deus potest hominem creare, talem potest reparare.

Quapropter concedendum est, Deum de potentia absoluta posse dimittere culpam originalem, non conferendo gratiam, & hoc maxime, cum gratia non opponatur formaliter culpæ originali; nec modo tale peccatum dimittatur per gratiæ collationem, nisi quia gratia includit æquivalenter in acceptatione Divina justitiam originalem, quæ originali culpæ formaliter adversatur.

Gratia non opponitur formaliter culpæ originali.

Atque idem ostendit facta deductio quoad mortale actuale. Ex quo enim remissio culpe & infusio gratiæ, non sunt essentialiter eadem res, utique absoluta Dei potentia possent ab invicem separari. Posset enim in statu innocentiæ in genere humano (& ita factum est in Angelis, qui non peccaverunt) gratia infundi citra culpæ remissionem, quia nulla culpa præcessit. Similiter posset culpa actualis remitti sine gratiæ infusione. Siquidem potest Deus hominem condere in puris naturalibus culpæ & gratiæ expertem; ergo & postquam in mortale peccatum ceciderit, valet & talem reparare, & ita culpam remittere, & gratiam non conferre.

Infusio gratiæ & remissio culpæ non sunt essentialiter eadem res.

Ad argumenta. Ad primum concedo, animam de immunda fieri mundam, mundicia opposita peccato, cui erat obnoxia, si sibi reddatur justitia originalis, quam originalis culpa excludit; seu ea justitia sit donum superadditum naturæ, seu sit naturalis rectitudo, scilicet præcedens omnem peccati deformitatem.

Ad secundum, dicimus, falsam reputari à nobis propositionem de oppositione istius culpæ ad gratiam; imo ita opponuntur justitia originalis, & originale peccatum, non vero gratia, nisi quatenus ipsa in acceptatione Divina æquivalet justitiæ originali; licet nullo modo opponatur originale gratiæ, ut propria & præcisa privatio ejus.

Ad tertium, dubium est, utrum possit non imputari ad pœnam, deordinatione ejus non ablata? Sed hoc concesso, opposita ista deordinatio potest auferri absque collatione gratiæ.

Ad quartum, concedo, dimissa culpa placari Divinam offensam, atque peccatorem Deo reconciliari sic, ut non ordinetur ad subeundam pœnam. Sed non sequi ex eo esse acceptum speciali illa acceptatione, quæ est per gratiam. Homo enim in puris naturalibus est placitus Deo, non tamen acceptus, itaut reputetur dignus æterna vita. Pax enim & reconciliatio non important nisi Deum nolle ulcisci culpam com-

n. illam

missam: Sed acceptari plus dicit, nempe Deum hunc reputare dignum æterna felicitate. Quod etiam inter homines habet locum. Nam possum alicui, qui mihi intulit injuriam, placari, eique offensam remittere, adeout nolim ab illo vindictam exigere, non propterea tamen recipio ipsum in amicitiam specialem, secundum quam ordinetur ad aliquod bonum speciale per me illi conferendum.

ARTICULUS III.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

ARTICVLVS IV.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei?

ARTICVLVS V.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum?

„ HOrum Quæsitorum solutionem pulchre, & solide exhibet, quem subiicimus, Magistri Scoti textus exacte complectens, ac declarans progressum justificationis hominis in peccato existentis, ex quæst. 2. dist. 14. 4. Sent. §. *Ad hujus intellectum a n.* 14. *& seqq.* ubi Magister Hiquæus. Videsis quæst. 1. *dist.* 7. *n.* 2. *Report. a n.* 13. ubi eandem habet doctrinam, explicatque quid intelligat nomine *generalis influentiæ*. Et q. 1 dist. 2.3. sentent. in Reportatis *ad quintum*. Ita ergo scribit.

Peccator in peccatis existens, eo modo, quo dictum est supra *quæst.* 86., peccatum superesse in anima transeunte actu, quo peccatum est. Is, inquam, peccator potest ex naturalibus suis cum communi influentia (qui Dei influxus ut excludit habitum Charitatis inhærentis, ita involvit communia & naturalia auxilia, queis per fidem excitatur intellectus, & movetur affectus ad declinandum a malo, & sequendum bonum propositum in lege, & fidei) potest profecto considerare ab se commissum peccatum ut offensivum Dei, & ut contra legem divinam, & ut aversivum a Deo, & ut impeditivum præmii, & ut inductivum supplicii, & sub aliis quoque ejusmodi rationibus. Quo facto voluntas pro sui indole & potestate, valet ipsum pecatum detestari, & odisse sub aliqua illarum rationum, vel sub pluribus ex eis. Is autem liberi arbitrii motus potest continuari & intendi ante gratiæ infusionem. Fieri etiam potest, ut detestatio hæc sit omnimode circumstantionata circumstantiis moralibus debitis; Verisimile quippe non est, ob maculam ex peccato animę inhęrentem, actum quemcunque detestantem crimen patratum, esse obnoxium alicui defectui in genere moris. Iste autem motus dicitur attritio; estque dispositio, sicut meritum de congruo, peccati mortalis deletionem pręcedens, eaque dispositio sequitur in ultimo instanti alicujus temporis, quo in tempore talis attritio persistit.

[Ex Hiquæo hic & Lychet. 1. dist. 17.q.p. §. *Si dicatur*.]

[Triden. sess. 6. de Justificatione cap. 5. & 6.]

(a) Dubium est autem, utrum is motus liberi arbitrii, insurgentis in commissi peccati detestationem, disponat sufficienter ad justitiam, quum carere contigerit aliqua circumstantia debita, de intellectus inconsideratione, vel voluntatis omissione? sed pro certo tenendum est non sufficere ad justificationem, si scateat alia circumstantia inordinate; quia tunc est actu offendens eum, a quo efflagitat veniam erratorum. Veruntamen supponendo, attritionem esse perfecte circumstantionatam in genere moris, videtur omnino dispositio sufficiens ad justitiam in termino ipsius attritionis acquirendam in termino, inquam, quem Deus præfixit debere esse terminum illius motus attritionis, quam usque tunc vult continuari. Nam vel oportet asserere, peccatorem citra omnem dispositionem de congruo sufficienter ex parte ipsius justificari. Quo posito difficulter admodum declararetur, Deum non esse acceptatorem personarum; aut certe nulla esse potest sufficientior dispositio respectu justitiæ acquirendæ, quam prædicta attritio perfecte circumstantionata in genere moris; adeout in ultimo instanti, ut dictum est, vel aliquo, ad quod Deus determinavit, attritionem extendi oportere, quo sit meritum de congruo ad justificationem, infundatur gratia, per quam simpliciter peccatum deletur.

[Videndæ Commentationes Magistri Hiquei.]

Porro ex hypothesi quod maneat idem motus contra peccatum in *esse* naturę, & moris, qui prius; idem motus, ut antea fuerat attritio, ita evadit contritio in eo instanti; quia tali in momento ipsum gratia comitatur, & subinde eadem gratia formatum; habet enim secum charitatem, quę est forma actus, ut hic loquimur.

Veruntamen in casu sunt distinguenda signa naturę inter actum, ut est talis in *esse* naturę & moris, utque refertur ad charitatem, & inter actum, ut est formatur. Nam in primo naturæ signo est actus talis, in secundo charitas, in tertio actus formatus a charitate jam inherente atque inclinante; atque ita recte intelligitur attritio fieri contritio, citra omnem ipsius actus realem mutationem.

[Attritio sine sui mutatione fit contritio, Adveniente gratia.]

Contra hoc; igitur non per contritionem deletur culpa; si non sit contritio, nisi in tertio signo naturæ, & in secundo deletur; neque etiam aboletur ab anima peccatum virtute contritionis illius, quasi merentis tantum beneficium, quia contritio, ut asseritur, sequitur culpę deletionem. Potest dici: Deus disposuit per attritionem in aliquo tempore, tamquam per meritum aliquod de congruo, in aliquo instanti conferre gratiam, sicque pro ea attritione ut pro merito justificat eo modo, quo justificationem meritum præcedere intelligitur. Et licet non continuaretur idem actus circa peccatum in genere naturæ & moris, ut prius; adhuc in illo instanti infunderetur gratia, eo quod jam præcesserit meritum sufficiens de congruo.

[An contritio præcedat, vel sequatur pec. cati deletionem.]

Quamvis enim intellectus, & voluntas in ultimo instanti cesset a præterito actu, convertentes se ad actum impertinentem, quare non justificabitur iste in ultimo instanti sicut alius habens in eo instanti actum, quem habuit prius? Siquidem ille, qui tali in instanti habet actum, per actum hujus ut in illo istanti non justificatur; sed per actum ut præessit in tempore, & hoc modo habuit alius actum illum. Et secundum hoc diceretur, quod non oportet ad peccati deletionem continuari aliquem actum pœnitentiæ, neque formatum, neque informem, sed tantummodo in tempore præcedere usque ad istum actum pœnitentiæ informem.

(a) Forte tantum petit durationem & intensionem, quando incipit dolor, sine gratia, qua concurrente statim dat effectum, ex ipso Scoto 4. dist. 16. q. 1. §. *Ad propositum* & dist. 20. §. *In, ista*, & *Ad secundum*. *Et quartum*, ubi expresse ait, esse possibilem contritionem in instanti.

Sed

In instanti præmiationis de condigno non potest poni obex; an idem in præmio de congruo?

Sed quid, si in illo instanti ponat obicem? Quemadmodum enim potest se convertere ad actum impertinentem ita potest & contrarium ponere. Diceretur, non posse obicem ponere; cum jam meruerit, ut in eo instanti sibi conferatur gratia, cui doctrinę nos putamus non esse subscribendum. Nam licet non possit quis in instanti præmiationis post meritum de condigno ponere obicem sicque in mortis instanti nequit quis demereri; tunc enim merito suo debet reddi impeccabilitas; tamen quia meruit de congruo, potest ponere obicem in illo instanti, in quo reciperet terminum meriti de congruo, si non esset obex; & sicut in termino meriti de congruo potest non habere illud, quod meruit, quia ponit obicem; ita est verisimile, hunc non consequuturum illud, ad quod talis actus disponit meritorie de congruo; nisi continuet in illo instanti actum similem in genere moris. Et ideo prima via videtur rationabilior, nempe per actum pœnitentiæ informem, sed plene, vel semiplene circumstantionatum in genere moris, deleri peccatum, ut per dispositionem præviam, & meritum de congruo; per actum autem pœnitentiæ, qui est formatus, & dicitur contritio, deletur, ut per actum concomitantem.

Quomodo contritio precedit, & sequitur deletionem peccati.

Et cum arguitur, contritio ut contritio sequitur culpæ deletionem Responsio: Actus, qui est contritio, in eodem instanti temporis præcedit natura deletionem, licet ut contritio, hoc est, ut formatus, sequatur deletionem ordine naturæ; & sic est concedendum, in sensu divisionis, per actum, qui est contritio deleri peccatum ut per dispositionem omnino proximam; nec est inconveniens, imo conveniens apprime est, dispositionem proximam esse simul cum forma, ad quam disponit. *Hactenus Magister Scotus*.

,, Docet itaque Doctor, eique adstipulari videtur Tridentinum sess. 6. cap. 7., oportere hominem subjectum peccatis de auxilio Dei excitantis, moventis, & adjuvantis, per motum liberi arbitrii insurgere in detestationem peccatorum, in quæ lapsus est, eaque execrari atque odisse, & pœnitere denique ejusmodi actuum pravorum; quod a Deo summe diligibili averterint, injuriamque illi intulerint, ut veniam eorum a Deo obtinere queat, & justificari, idest, de impietate, in qua manet, ad justitiam reverti. Porro intervenire debere & fidei motum, idest, peccatorem moveri ad peccata detestanda ex regulis revelatis, etiam in præsenti textu Doctor declarat dicens, considerationem manentis in peccatis, versari oportere circa flagitia, ut *sunt Dei offensiva, transgredientia, Legem divinam, avertentia a Deo, & inductiva æterni supplicii*. Quę utique rationes & motiva non sunt nota nisi per regulas revelatas, ut amplius declarat *Doctor. citatus dist* 14. 4. *sent. q.* 3. Vide quæ notantur infra super *articulum octavum*.

ARTICVLUS VI.

Utrum remissio peccatorum debeat computari inter ea, quæ requiruntur ad justificationem impii.

Doctor locis in margine citatis.
S. Thom. 1. 2. *q.* 113. *art.* 6.

RESpondeo dicendum, ipsam peccatorum dimissionem computari debere inter ea quæ requiruntur ad impii justificationem. Quæ solutio perspicua est ex dictis *art.* 1. de ratione & natura justificationis. Nam peccator quicumque est Deo inimicus, objectum iræ divinæ, & ordinatus ad æternum supplicinm, quippe quem Deus ulcisci velit, quandiu peccatis subjectus invenitur. Justus autem is esse non intelligitur, nisi præcedente quadam mutatione privativa, qua de inimico fiat non inimicus. Hæc autem mutatio peragitur per remissionem peccatorum. Peccatis enim dimissis, per quæ erat Deo invisus, illico evadit illi amicus & acceptus, potens subinde meritorie operari, quod facere prius sibi non licebat. Veruntamen non per illam negativam mutationem hæc ei obvenisse existimandum est; sed magis mediante alia positiva mutatione, qua de indigno vita æterna fit æterna felicitate dignus; & de nequeunte meritorie operari, potens agere meritorie. Hæc vero positiva mutatio, de gratia sibi de novo inhærente procedit, ad quam inhærentem animæ sequitur depulsio peccatorum, ut effectus secundarius illius; ut *articulo* 2. declaratum fuit.

4. dist. 17. q. 1. art. 1.

4. dist. 1. q. 6. n. 8.

Videndus Mayron 4. dist. 1. q. 4.

Pleraque huc facientia tangentur art. seqq.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum remissio culpę, & infusio gratię sit una simpliciter mutatio?

Doctor 4. *dist.* 16. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 113. *art.* 1. *&* 6. *ubi Cajetanus, Vasquesius, aliique Thomistæ*.

VIdetur remissio; seu depulsio culpæ ab anima, & gratiæ infusio, non esse una eademque simpliciter mutatio. Etenim Author de vera, & falsa pœnitentia; *Dolendum est*, inquit, *peccatori, non solum quod peccavit, sed quia se virtute privavit*. Peccare igitur non est formaliter se virtute privare: nec subinde peccatum formaliter est virtutis privatio. Sed si infusio gratiæ, quæ est virtus sit formaliter depulsio alicujus privationis, non alterius erit quam proprię privationis, ergo non est ipsa culpæ expulsio; igitur est alia materia doloris privatio virtutis, & ipsa culpa, ergo per oppositum, expulsio culpę virtutisque restitutio, est alia atque alia materia gaudii.

Magist. 4. dist. 16. cap. 1.

Prĕterea, In moralibus corruptio vitii est alia mutatio ab inductione virtutis; ergo similiter hic. Probatio antecedentis: vitium est quædam qualitas positiva, ut timiditas, vel parcitas non enim omnis carens fortitudine est timidus: sed habens habitum inclinantem ad timendum, nec quicunque liberalitate carens, est parcus, sed qui habitum acquisivit ex crebris actibus parce agendi. Quod etiam est evidens in vitiis; nam extrema inclinant potentias virtualiter ad habitus sibi conformes, sicut media ad actus sibi

bi conformes; Quæ inclinatio non est ex sola privatione. Sed quando sunt formæ positivæ oppositæ, quarum una succedit alteri, sunt aliæ & aliæ mutationes, quia quatuor termini, ut patet in alterationibus a contrario in contrarium.

Præterea, Generatio & Corruptio duæ sunt mutationes propter quatuor terminos, qui sunt duæ privationes, & duæ formæ: sed hic est corruptio peccati, quod infuit, & quædam generatio in esse gratuito, quum gratia confertur; ergo & duæ mutationes.

Præterea, Dispositio, & id, ad quod disponit, non sunt idem; Expulsio culpæ disponit ad gratiæ infusionem. Probatio: Per culpæ depulsionem homo fit non inimicus, per infusionem vero gratiæ est amicus. Sed non esse inimicum disponit ad amicitiam recuperandam; ergo idem omnino non sunt expulsio culpæ, & infusio gratiæ.

Contra, ex hypotesi, quod culpæ expulsio sit alia mutatio ab infusione gratiæ; igitur aut erit mutatio positiva, aut privativa. Non primum, quia positivæ mutationis terminus *ad quem*, est aliquid positivum: illius autem expulsionis terminus *ad quem* positivus non est alius a gratia. Nec privativa ea mutatio dicenda est; alioquin terminus *a quo* foret positivus: constat autem, culpam non esse aliquid positivum. Rursus si sit alia mutatio hæc & illa, utique aliquem ordinem habebunt inter sese prioris & posterioris; nam ordinantur ad eundem finem, & non ex æquo: quia non æque immediate attingunt illum. Sed eas inter adstrui nequit aliquis ordo. Probatio: etenim si culpæ depulsio esset natura prior; igitur in illo priori esset ille amicus; & tamen ita dici non potest hactenus expers gratiæ, citra quam nullus est Dei amicus. Si etiam gratiæ infusio dicatur natura prior culpæ expulsione; ergo tunc esset amicus, quia gratia ornatus: & tamen inimicus, cum interim culpæ subjectus intelligatur.

Hæc argumenta nititur solvere Cajetanus hic. Sed Magister Hiquæus in *Commentario* ostendit, ipsum parum proficere.

Respondeo, ad quæsiti solutionem esto primum dictum: *Infusio gratiæ & expulsio culpæ, seu magis proprie loquendo, remissio culpæ, non sunt simpliciter una eademque mutatio*. Probatio: Idem simpliciter nequit plurificari simul: uniformiter accipiendo identitatem, & plurificationem, puta si realiter, realiter, & si ratione, ratione. Id enim includit oppositum primi principii: Siquidem idem, ut est idem, esset unum & non unum. Atqui culparum remissiones sunt multæ, unica interim existente gratiæ infusione. Ea quippe ratione, qua homo dicitur peccator post actum transeuntem, quo peccatum fuit, est & dicitur peccator a multis culpis postquam in multas lapsus est; & unicuique illarum propria correspondet remissio, cum quælibet remissio esse queat sine alia, si tantum illam culpam commisisset, & non aliam.

Remissio culpæ & collatio gratiæ non sunt una mutatio.

Deinde, Idem non separatur ab eodem, accipiendo uniformiter identitatem, & separationem, puta si realiter, realiter, si ratione, ratione (nam etiam hoc involvit oppositum primi principii, nempe idem simul esse, & non esse) Sed remissio culpæ, & infusio gratiæ ab invicem separari queunt, spectata Dei absoluta potentia ut declaratum fuit supra *art. 2. in incidenti*; ergo non est una, eademque mutatio remissio culpæ, & gratiæ infusio.

Remissio culpæ esse potest sine gratiæ infusione.

Rursus, Culpa & gratia non sunt formaliter opposita, nec formaliter repugnantia. Probatio hujus: Si ponantur formaliter opponi, & formaliter ad invicem repugnare; igitur agens effective, vel defective potens super *esse* unius, perinde posset effective, vel defective super *non esse* alterius; ut universim est verum in cæteris incompossibilibus. Voluntas autem creata potest effective, vel deffective super *esse* culpæ; ab ipsa siquidem culpa procedit; ergo pariter posset effective, vel defective super *non esse* gratiæ; quod plane est falsum. Gratia enim accipit *esse* per creationem, & proinde non desinit *esse*, nisi per annihilationem; Creaturæ autem ut repugnat creatio, ita & annihilatio; versari igitur non potest formalis repugnantia inter culpam, & gratiam. Atqui non est unica mutatio ab aliquo, ut a termino *a quo*, ad aliud, ut ad terminum *ad quem*, nisi illa sint formaliter repugnantia.

Culpa non opponitur formaliter gratiæ. Dictum hoc exactissime expendit Hiquæus in *Commentario* omnino videndus.

Postremo solutionem probo sic: Una mutatio non est ad formam positivam, nisi a propria ejus formæ privatione; culpa, quatenus per ipsam dicitur aliquis peccator, elapso actu, non est propria gratiæ privatio, unicæ etenim gratiæ non est nisi una privatio: complures autem inesse possunt culpæ præterlabentibus actibus, queis peccatum est. Nec valet instantia contra majorem, nempe aliquam mutationem habere utrumque terminum positivum: Etenim hujus, de qua loquimur, mutationis ad gratiam, per se terminus *a quo* est privatio; & per consequens propria privatio termini *ad quem*.

Secundum dictum: *Infusio gratiæ, & remissio culpæ non sunt duæ mutationes reales*. Declaratio: etenim gratiæ infusio mutatio realis est: est enim inter privationem formæ realis, ad ipsam formam, remissio autem culpæ non est mutatio realis; ergo ejusmodi mutationes non sunt ambæ reales. Ad minoris probationem, intelligendum in sententia opinantium, actuale peccatum esse formaliter corruptionem vel privationem alicujus gradus naturæ, aut rectitudinis naturalis, vel cujuscunque positivi proprii, profecto culpæ depulsio foret statuenda in reali mutatione, & positiva, quia eo facto redderetur naturæ illud positivum, quod culpa abstulit. Sed hypothesim hujus opinionis improbavimus supra *quæst.* 58. *art.* 1. 2. 3. potissimum, quia natura intellectualis est incorruptibilis per quamcunque actionem sui; & sicut tota natura, ita & quicunque gradus ejus. Sic etiam si poneretur, maculam aliquam superesse in anima, ob actum transeuntem actualis peccati; quæ per pœnitentiam abstergeretur; pariter poni posset remissio culpæ mutatio realis ab illa culpa ad carentiam ejus, ut supra *quæst.* 86. *art.* 1. & 2. declaratum fuit, post actum culpæ transeuntem, seu interior, seu exterior fuerit, præter injustitiam habitualem, quæ est carentia gratiæ sanctificantis, estque unica in una anima, quantumvis culpæ multiplicentur, non manere aliquam injustitiam actualem propriam, a qua dicatur quis tali peccato obstrictus esse; nam anima non est immediate recipiens ejus obliquitatis, quæ nata est esse in peccato actuali, sed tantum per actum, in quo proxime fit illa obliquitas; ergo post actum transeuntem tantum remanet anima obligata ad pœnam culpæ jam repræsentatæ correspondentem eaque obligatio dicitur reatus ille, qui superest in anima, præterlabentibus actibus, quibus peccatum fuit.

E videns est Doctorem negare superesse aliquid reale in anima post actum peccati, a quo possit esse mutatio realis. Manere tamen ipsum actum *moraliter* declaratum fuit *q. cit.* Videsis Hiquæum *hic, & q. 1. dist.* 14. 4.

His præsuppositis, declaratur minor præ-

acce-

acceptæ rationis: Etenim obligatio ad pœnam pro culpa commissa, non est aliquid reale in anima, post actum præteritum, sed præcise est relatio rationis in objecto volito, qua volitum est; ergo remissio, quæ est ab obligatione ista ad non obligationem esse nequit mutatio realis. Siquidem non intelligitur mutatio realis, nisi sit in terminum realem positivum, aut saltem privativum realem. Antecedens declaratur: Nam sicut volitum a me, per hoc quod est a me volitum, nullam acquirit de novo formam absolutam, vel relativam, sed præcise inest sibi nova relatio rationis, correspondens reali volitioni voluntatis; ita per hoc, quod aliquis est volitus, vel ordinatus ad pœnam voluntate divina post actum peccati, cum culpa non supersit, nisi moraliter; nec aliquid reale positivum, vel privativum; nec aliqua relatio realis super culpam fundata superesse poterit, sed tantum rationis: idque indifferenter accipendo relationem rationis pro objecto volito, sicut pro objecto intellectus. Quia non magis est realis collatio objecti voliti per actum voluntatis ad aliud, quam comparatio objecti intellecti ad aliud per actum intellectus.

(a) Ad argumenta. Ad primum concedendum est, peccatum formaliter non consistere in gratiæ privatione; ut ostendunt aliquæ rationes inductæ ad primæ conclusionis declarationem. Ex quo perspicuum est inductionem gratiæ, & cujuscunque virtutis, formaliter non involvere culpæ expulsionem. At si ex præallegata auctoritate inferatur, oportere gratiæ collationem, & culpæ depulsionem, duas esse mutationes, propterea quod peccare, & gratiam corrumpi duæ sint mutationes, nulla est consequentia: Etenim culpa, ad quam est motus peccati, vel peccandi, non manet usque ad infusionem gratiæ: nec etiam tunc esse posset terminus a quo propriæ mutationis: Sed illa culpa transeunte, manet sola obligatio in isto, ut est objectum secundarium voluntatis divinæ, & illa in justificatione esse nequit terminus a quo alicujus mutationis propriæ.

Ad secundum, patet, quare sunt ibi duæ mutationes in moralibus; sunt enim ibi quatuor termini; duo positivi reales, & duo privativi pariter reales; non ita in casu. Ex quo patet etiam ad tertium de generatione, & corruptione,

Ad quartum de dispositione ad formam, ad quam disponit. Respondeo, remissio hæc privativa, quæ est carentia obligationis ad pœnam, non est aliqua dispositio realis ad gratiam, & ideo ipsa remissio accepta, quasi terminata ad hanc carentiam, non est aliqua mutatio realis. Si ergo accipitur remissio mutatio est dispositio ad eam mutationem, quæ est infusio gratiæ, negandum est, quia remissio non est aliqua mutatio, neque activa, neque passiva, nec rei, nec rationis.

Remissio peccati non est mutatio rationis. Doctor quæst. cit. n. 15.

Quod si argumenta allata pro prima conclusione, urgeantur contra secundam; ut persuadeatur intervenire hic duas mutationes, per hactenus dicta solvi possunt. Quare cum accipitur in prima ratione, quicquid plurificatur in sua entitate tali quali, est aliud realiter ab illo quod non plurificatur in sua entitate; falsum est, nisi sit ens reale; & ideo remissiones, quæ multiplicantur taliter qualiter, sunt entes, quia tantum rationis entia sunt; & infusio gratiæ est una: non sequitur, illas esse alias mutationes ab ista. Sed tantum recte infertur, quod non sint eadem sibi: quia in universum plurificatum in sui entitate tali quali, non est idem non plurificato, accipiendo similem plurificationem hinc inde.

Solutio rationum primæ assertionis, quatenus possunt adhiberi ad probandum, duas mutationes contra secundam. Latius habes hæc pertractata in Report. cit.

Itaque major secundæ rationis, quicquid separatur ab alio in suo *esse*, est aliud realiter ab illo, falsa est, nisi sit in suo *esse* ens reale. Tertia ratio, & quarta non probant pluralitatem istorum, tanquam duarum mutationum, sed tantum, quia illa mutatio, quæ est ad gratiam, non habet pro per se termino *a quo* culpam, quod concedo.

Ad rationes in oppositum respondeo; quemadmodum reatus, sive obligatio ad pœnam, quæ sola manet, transeuntibus actibus quibus peccatur, est ens, & quidem rationis, & sic est ens positivum; & per consequens non reatus, vel non obligatio ad pœnam, est privatio entis rationis. Atque ita ubi est transitus rationis ab obligatione ad non obligationem, ibi est mutatio rationis deperditiva, vel privativa: Sed illa nusquam est, nec in actu voluntatis divinæ, nec in objecto, ut objectum est, nec in objecto ut extra, pro quanto illud objectum est in illo *nunc*, pro quo actus voluntatis divinæ respicit illud objectum; & tunc objectum extra transire a *non esse* in isto *nunc*, ad *esse* in isto *nunc*, est concomitanter mutari mutatione rationis ab obligatione in non obligationem. Cum ergo arguitur; non fit mutatio deperditiva, quia terminus ejus *a quo* non est aliquid positivum; nego. Nec tamen culpa est aliquid positivum, nec ipsa manet; Sed obligatio sequens culpam commissam est aliquid positivum, animæ inhærens;

ARTICVLVS VII.

Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive?

Doctor 4. dist. 14. quæst. 2. in Report. ibidem quæst. 1. & dist. 20. quæst. 1 S. Thomas 1. 2. quæst. 113. art. 7.

Respondeo dicendum, impii justificationem evenire quidem posse in instanti, sed regulariter id fieri successive: Declaratio primi membri. Referente Magistro 4. *dist.* 20. *cap.* . Augustinus scribit: *cum opus sit non hominis, sed Dei fructifera pænitentia, inspirare eam potest quandocunque vult sua misericordia, & remunerare ex misericordia, quos damnare potest ex justitia.* Nam recuperandi Dei amicitiam, & gratiam justificantem impiis duplex de Dei largitate offertur paraturque via: Et altera quidem est pœnitere per interiorem pœnitentiam, sicque per modum meriti de congruo se disponere ad justificationem. Altera vero est, cum Pœnitentia per modum Sacramenti operatur ad eandem. Si ab aliquo in quocunque vitæ instanti, & etiam in vitæ extrema periodo habeatur hæc, aut illa, adest ratio recipiendæ gratiæ sanctificantis animam; & porro recipiet, sicut alius qui longum tempus suæ pœnitentiæ impenderet. Justificatio igitur impii fieri potest in instanti.

Hanc quæstionem pluribus expendit Magister Hiquaus in Comment. q. 2. dist. 14. cit. a n. 97. & seqq. Vide Cavellum in Scholio ad n. 14.

Quod vero ut plurimum quis ut a culpis ex

(a) Subiicit hic Doctor longam dissertationem, an daretur transitus a contradictorio in contradictorium, Deo remittente culpam, & nullum positivum infundente in anima apud ip um vidend m. Cavellus *in scholio* vindicat textum ab apparent co traditione *ex 1. dist.* 30. scilicet in *esse* actuali physico.

exsolvatur per temporis durationem, & motus liberi arbitrii insurgentis in commissa peccata per eorum detestationem, non in instanti perficiatur, argumento est processus ab imperfecto ad perfectum usque ad instans gratiæ infusionis. Siquidem (ut dictum est supra *art*. 5. declarantes justificationis naturam) peccator in peccatis existens post actus transeuntes ex regulis fidei perspectum habet, ab se commissum peccatum esse Dei offensivum, & contra legem divinam, & aversivum a Deo, impeditivum præmii, & inductivum æterni supplicii. Desiderans autem ab his se emundari, pristinæque Dei amicitiæ reddi, incipit detestari, ac execrari sua flagitia, quibus tanta mala sibi accersivit; exinde considerando Dei immensam pietatem, concipit spem deveniendi in numerum filiorum Dei, sicque in Deum convertitur per dilectionem, & in ultimo instanti ejus motus justificatur, Deo infundente gratiam Sanctificantem, sufficienter disposito de congruo; aut si minus dispositus inveniatur, licet sibi ad Pœnitentiæ Sacramentum accedere; per quod plenam consequuturus est peccatorum veniam & remissionem. Quamvis ergo gratia a Deo in instanti infundatur; regulariter tamen motus ille liberi arbitrii excitati ab auxilio actuali Divinæ misericordiæ prævenientis, est successivus, nec in instanti necessariam consequitur perfectionem, quod erat declarandum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum gratiæ infusio sit prima ordine Naturæ inter ea, quę requiruntur ad justificationem impii.

Doctor 4. *dist*. 16. *quæst*. 2. *in argumento principali*; & §. ad rationes in oppositum. *Ver*. Secundum argumentum. *In report*. ibidem. *S. Thom*. 1. 2. *q*. 113. *art*. 8.

Videtur, Deo justificante impium, expulsio culpæ ordine naturæ præcedere gratiæ infusionem. Etenim dispositio quæcunque, secundum naturæ ordinem, prior est forma, ad quam disponit: At qui culpæ depulsio, gratiæ sanctificantis dispositio est. Siquidem quandiu anima est culpæ subjecta, non patet aditus formæ gratum facienti & sanctificanti animam; ergo per prius oportet, culpam expelli, & exinde gratiam induci.

Præterea, Verisimile non est, Deum justificare peccatorem adultum, suique compotem absque ulla dispositione præcedente. Sed si aliqua dispositio adest, justificationem præcedit, ideſt gratiæ vel justitiæ infusionem, alia esse non potest ejusmodi prævia dispositio, quam actus in genere naturæ, & moris perfecte circumstantionatus, quo peccator atteritur & dolet, se in Deum peccavisse; eo autem, ut proxima dispositione & admodum congrua, peccatum ab anima deletur; ergo necessario gratiæ infusio sequitur culpæ deletionem. *4. dist. 14. q. 2. §. Ad hujus intellectum.*

Præterea, Ad opus justificationis impii concurrunt & influunt causæ finalis, efficiens, formalis, & materialis. Et prima quidem est glorificatio Dei operantis adeo mirabile opus, idemque & efficiens largiens gratiam, qua formatur redditurque justa anima, quæ prius injusta erat, Deoque invisa; Materialis denique est anima subjecta peccatis. Sed materialis causa cæteris omnibus presupponitur, preceditque reliquas ordine naturæ; igitur quoniam culpæ depulsio ad idem genus materialis causę spectat hęc ordine naturę precedit gratię collationem.

Contra, etsi gratia, & peccatum ex natura rei non sint immediate opposita, sed tantum de prescripto legum divinę sapientię; ita tamen de facto se habent, ut nunquam una inveniantur, sed ad adventum unius pellatur altera, perinde ac si eorum extremorum natura sic postularet. Sed in physicis, ubi privatio, & forma ejus, immediate opponuntur, per prius est formę inductio, & exinde privationis expulsio; ergo etiam in casu.

Respondeo dicendum, gratię infusionem esse natura priorem ordine intentionis, sed culpam prius aboleri ab anima ordine exequutionis, quatenus hęc duo sunt objecta secundaria divinę voluntatis, per se primo finem, & posterius ea, quę sunt ad finem, ordinate intendentis. Ut vero causa formalis est de ipso suo effectu prior, culpę expulsio de gratię infusione procedit. Ad quorum evidentiam, sciendum, juxta Phylosophum 5. *Metaphys. cap. de priori* & 7. *Metaphys. cap*. 7. quędam esse aliis priora ordine generationis, quędam vero ordine perfectionis: eaque duo genera prioritatis fere e converso se habere. Nam ordine generationis imperfectiora quæque priora sunt. Itaque si expulsio culpę foret aliquod ens, ad gratię infusionem comparata, via generationis prior esset depulsio culpę; sed e converso ordine perfectionis prior dicenda foret infusio gratię; quia immediatior ipsi fini, qui est simpliciter perfectus. Similiter de prioritate consequentię patet, imperfectiora esse priora, sicut animal est prius homine secundum consequentiam; & in universum consequens est imperfectius, quam antecedens. Ea igitur ratione, qua est illatio inter ista, expulsio sequitur ad gratię collationem, non e converso. Non enim sunt opposita immediata ex natura extremorum, sed ex institutione divina; & non sequitur inductio unius ad amotionem alterius, nisi in oppositis immediatis secundum se. Sed qualitercunque sint, & dicantur opposita, magis videtur formalis consequentia ad presentiam gratię non inesse culpam, quam e converso; quia in secundo antecedens nullo modo ponit consequens.

Priora generatione sunt posteriora perfectione

Totum hunc textum optime expendit Mastrius Scotista art. 2. q. 5. disput. de Justificatione 2. sent. qui & videndus.

An gratia magis inferat carentiam culpæ, quam e converso.

Sed nunquid secundum causalitatem expulsio culpę est gratię infusione prior, aut e converso? Respondeo, hęc quæstio est nulla Nam negatio hęc obligationis, quę aliud non est, quam negationis rationis, haud causa esse potest gratię, aut e converso. Ut enim sola voluntas divina ex justitia illam determinat obligationem; ita ex misericordia non obligationem. (a)

Veruntamen gratia, & non culpa, ut sunt objecta secundaria divinę voluntatis, quem ordinem habent ad invicem? Responsio: Ordo quem preseferunt objecta secundaria, ut ad divinam comparantur voluntatem, est iste. Prius volun-

(a) Negat Doctor physicam causalitatem inter hæc, non vero moralem. Negat item causalitatem efficientem, non vero formalem, quo in genere gratia animam sanctificat, & culpam pellit.

Gratia, & privatio culpæ ex natura rei nullum dicunt ordinem; ex Dei voluntate prius volita est gratia.

4. dist. 1. q. 6. n. 9. voluntas illa infinite perfecta vult finem, & exinde suo ordine illi fini propinquiora; atque ita simpliciter prius vult homini, qui peccavit, gratiam, quam non vindicare commissa peccata; quæ est primitas intentionis. Agens quippe, secundum rerum rationem principalius intendit perfectionem, quam carentiam defectus, sive imperfectionis; non intendit enim eam carentiam amovere, nisi gratia perfectionis prius intentæ. At hanc mentem suam agens exequendo, ordine se habet inverso. Quemadmodum enim vult prius hunc mereri gloriam, quam ut compos illius fiat; ita vult, prius ordine exequutionis, sibi non inesse culpam, & exinde inesse gratiam.

Prius exequutione est carentia culpæ, quam gratia, ut duo hæc sunt objecta voluntatis divinæ.

4. dist. 16. q. 2. n. 5. 2. dist. 37. 4. dist. 1. q. 1. in argum. princip. Rursus, peccatum effective non corrumpit gratiam, sed tantum demeritorie. Alioquin creata voluntas sicut effective, vel defective potest ſuper esse peccati, ita perinde posset super non esse gratiæ; cum tamen hæc sit terminus creationis præcise; igitur voluntas creata prius natura avertitur a Deo, & exinde Deus ob ejus demeritum cessat conservare gratiam: prius ergo natura peccatum in anima introducitur, quam expellatur gratia; adeout hæc causalis sit vera, ideo gratia expellitur, quia peccatum introducitur; ergo in impii justificatione, ordine inverso, prius gratia confertur, quam peccatum ab anima depellatur, fitque hæc alia causalis vera; ideo peccatum expellitur, quia gratia confertur.

Ad argumenta. Ad primum, art. 6. in incidenti §. Ad quartum; huic argumento respondentes, diximus, culpæ remissionem haud existimandam esse realem dispositionem ad gratiam, ut propterea dicenda sit mutatio realis. At ut in casu comparatur ad gratiæ infusionem, dictum est, culpam desinere esse in anima ob gratiæ infusionem; dans enim forma hæc suum effectum formalem materiæ, quæ est voluntas creata, subinde esse definit culpa, intantum ut desitio ipsius sequatur ad gratiam, & non e converso. Justificatio enim impii evenire necesse est contrario ordine, ac fiat aversio ab ultimo fine. Unde sicut gratiæ destructionem natura præcedit aversio hominis a Deo, ita reditus ad illum fit contrario modo, nempe prius infunditur gratia a Deo sufficienter disposito, & posterius sequitur depulsio culpæ in eo, qui erat subditus peccatis.

Ad secundum concedimus, oportere in eo, qui justificatur, aliquam dispositionem præcedere, ut art. 5. extitit declaratum: eam vero præcedentem dispositionem aliud non esse, quam actum pœnitentiæ informem, sufficienter tamen circumstantionatum in genere moris: Per hunc enim actum, veluti per meritum de congruo & præviam dispositionem, deletur peccatum; sed per actum pœnitentiæ formatum, qui contritio dicitur, deletur, ut per actum concomitantem. Itaque actus, qui est contritio, in eodem instanti temporis præcedit natura deletionem, licet ut contritio, sicut ut formatus, sequatur deletionem ordine naturæ; adeoque in statu divisionis, & non aliter per actum, qui est contritio, deletur peccatum, ut per dispositionem omnino proximam; idque esse omnino conveniens, ex eo constat, quia proxima dispositio est simul cum forma, ad quam disponit. Quamvis igitur gratiæ infusionem præcedere oporteat actum informem, non una tamen est culpæ depulsio, imo horum peccatorum exclusio sequitur, vel concomitatur actum formatum, sicuti effectus concomitatur suam causam formalem; ut expositum est in solutione.

Ad tertium patet solutio ex dictis: concedimus enim justificationem impii integrari ex gratia sanctificante, & depulsione peccatorum; atque ad tale Dei opus influere causas prædictas atque etiam culpas animæ inhærentes spectare ad genus causæ materialis; sicuti privationes formarum in physicis ipsam afficiunt materiam, quam efficienti causæ præsupponi dubitandum non est. Veruntamen ut frigoris privatio non depellitur a materia, nisi per adventum formæ illi opposita, adeout sit effectus ipsius; ita culpę, quę ad genus pertinent privationum, non excluduntur ab anima, nisi per adventum gratiæ, cui sunt incompossibiles, non ex natura ipsorum extremorum, sed ex dispositione sapientiæ divinæ.

„ Intelligendum juxta doctrinam S. Thomę hic & art. 7. de gratię inherentis, & sanctificantis influxu procedere motum liberi arbitrii in Deum, & postea in peccati detestationem; ex quo fit ut actus contritionis a gratia sanctificante omnino causetur. Quare scribit, etsi prædicta quatuor, quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore simul sint, ordine tamen naturæ unum est prius altero: & inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum, tertium est motus liberi arbitrii in peccatum, quartum vero est remissio culpæ &c. Quam S. Doctoris sententiam pluribus explicat, & propugnare conatur Vasquesius, disp. 211. per totum; ubi cap. 1. iterum, & jam tertio perperam impingit Doctori errorem Semipelagianorum; de qua re dictum est supra. Cœterum processus Doctoris in justificatione impii contrarius est hypothesi S. Thomæ, ut ex contextu ipsius ex scripto supra art. 5. est evidens. Eaque fuit doctrina Richardi 4. dist. 17. art. 1. q. 4 Bonaventuræ, ibidem p. 1. art. 2. q. 2. scribentis; anima per detestationem peccati se disponit ad gratiam dispositione quanta potest; gratia vero adveniens in anima, quia illa detestatio erat quasi dispositio media ad introducendam gratiam, per naturam prius respicit illam, & per illam, culpam delendam. Sic ex comparatione gratiæ ad illam detestationem est contritio, ex respectu ad culpam est remissio; ideo contritio præcedit remissionem per naturam. Hæc ille. Hos sequitur Mayron 4. dist. 15. q. 3. aliique plures, quorum meminit Vasquez loco cit.

„ Sententia ergo Magistri Scoti est, hominem subjectum peccatis Dei auxilio prævenientis, & adjuvantis, considerare ab se commissa peccata, quæ juxta regulas revelatas, Dei bonitatem offendunt, legem divinam transgrediuntur, a Deo avertunt, beatitudine promissa privant, & accersunt æterna supplicia. Ex quarum rationum consideratione, spe & fiducia accepta de misericordia Dei, assurgit in detestationem peccatorum, ex quo disponitur ad justitiam promerendam de congruo. Difficile alioquin foret explicatu. Deum non esse acceptatorem personarum, si citra omnem præviam dispositionem de gratiæ auxilio procedentem, huic elargiri dicatur gratiam sanctificantem, qua liberum arbitrium movetur in Deum, & exin-

„ exinde in detestationem peccatorum, alteri „ vero eadem gratia non detur.

„ Denique processus Doctoris videtur con„ formior Tridentino, *de Justificatione* dog„ mata proponenti; *sess.* 6. *cap.* 7. ut exacte „ declarat Mastrius Scotista *q.* 7. *disp.* 7. *super* „ 2 *sentent.* dilucide, ac solide explicans do„ ctrinam Magistri Scoti, & omnes Vasquesii „ evasiones reiiciens, ac præcludens; qui & „ subinde videndus. Videsis etiam Frassenium „ nuperum scriptorem *super* 2. *sentent. Tract.* „ 2. *disp.* 3. *art.* 3. *q.* 1. multa eruditione adhi„ bita clare explicantem, & defendentem Ma„ gistri Scoti doctrinam.

ARTICULUS IX.

Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.

Doctor locis in margine citatis. S.Thom. 1.2.*q.*113.*art.*9.

RESpondeo, operum divinorum magnitudo attendi potest aut ex parte rerum factarum, aut metiri in ordine ad modum, quo factæ perhibentur. Si facta ipsa divina in se spectentur; quoniam ordine pulcherrimo inter sese & ad ipsum summum bonum inveniuntur ordinata; equidem excellentiora, & præstantiora cæteris illa & reputanda, & dicenda sunt, quæ magis ipsi ultimo fini sunt proximiora, magisque de illius perfectione participant. Cum igitur natura omnis intenta, ac volita sit in ordine ad gratiam & gloriam electorum, utique quæcunque sunt hujus generis, citra omnem ambiguitatem præstant cunctis, quæ pertinent ad ordinem rerum naturas concernentem. Creatio propterea totius mundi sensibilis, atque omnium quæ in cœlo terraque continentur, est opus Dei minus præstans, ac sit unius impii justificatio; hæc enim ad ordinem spectat supernaturalem; ac de gratia Dei procedit, quæ est supra totius naturæ vires, eamque divina misericordia elargitur quibuscunque voluerit. Etsi enim aliqualis dispositio præcedere intelligatur in peccatore, & quantumvis congrua, ipsa nihilominus gratis a Deo datur, quia nulla possumus repræsentare opera, quæ condigna sint tanto muneri promerendo, & ideo justificatio est proprium opus Dei, eique soli attribuendum, & nullis viribus eorum, qui justificantur. Ac propterea Deus misericordiam suam parcendo, & miserando, maxime manifestat, non solum quia præviam dispositionem ad justificationem, quam ponere possumus, ipse donat præveniendo, & adjuvando, & denique sanctificantem gratiam infundendo, verum etiam quia justificans impium ad se ordinat, ponitque in statu possidendi gloriam æternam, & regnandi perpetuo in regno Christi & Dei.

3. dist. 32.

4. dist. 2.q.1.

Verum considerando magnitudinem operum Dei quoad modum, juxta quem res ipsæ conditæ fuerunt, & fiunt: mundi creatio videtur præferenda impiorum justificationi. Deus enim dans esse rebus per creationem, nihil ipsarum præsupponit, nullum coadiuvans requirit, nec materiam exposcit, in qua eadem, quæ creata sunt recipiantur: contra evenit in justificatione. Nam actus ille, quo peccator justificatur, non creatur, propterea quod ad ipsum concurrat causa secunda activa, cum interim creare sit solius agentis primi, nulla alia causa ab illo, influente. Hic etiam præsupponitur aliquod receptivum ipsius actus, eaque est voluntas: in creatione autem, ut dictum est, nullum susceptivum præsupponitur. Quare etsi gratia proprie creetur, per quam quis conteritur ad salutem, non oportet tamen perinde creari actum justificationis, cum ad ipsum potentia creata concurrat, tum in ratione activi tum in ratione receptivi. Dici nihilominus potest is actus supernaturalis ratione formæ, sive subjecti concurrentis ad ejus productionem, esto ipse non immediate creetur. Quæ igitur a Deo proprie creantur, attento modo productionis eorum, majora, ac præstantiora reputanda sunt illis, quæ alio modo & ratione esse accipiunt.

1. dist. 17. q. 3. n. 14.

ARTICULUS X.

Utrum justificatio impii sit miraculosa?

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 1. 2. *q.* 113. *art.* 10.

REspondeo dicendum, impii justificationem haud dici debere miraculosam, quasi tali in facto de Dei omnipotentia miraculum repræsentaretur. Ad cujus evidentiam, sciendum, Augustinum miraculi rationem declaraturum, *de utilitate credendi*, ita scribere; *Miraculum voco quicquid arduum, aut insolitum supra spem, vel facultatem mirantis apparet.* Qua ex notione miraculi, statim deprehenditur, miraculum dici non posse impii justificationem. Siquidem adulto justitiam amissam recuperare satagenti præcipue sperandum est, & fidendum, Deum propter immensam misericordiam sibi propitium fore, seque in numerum filiorum recipiendum esse, si quæ ab se facienda sunt, perficere non omittat. Nam nisi ipse non annitatur sua voluntate adjuta supernaturali auxilio detestari commissa peccata, eo quod offenderint summam majestatem Dei, & injuriam intulerint infinitæ bonitati, eo modo, quo expositum fuit supra *art.* 7. utique non est dispositus, nec aptus justificari per gratiam sanctificantem, quo depellantur ab anima commissa peccata. Justificatio itaque, cum non sit supra spem (nam nisi spes adsit, nulla est justificatio futura in adultis spem concipere volentibus) nec supra facultatem justificari quærentis, cum a Deo miserante evenerit, miraculum fieri, aut factum esse, dici non debet.

Prologi quæst. 2. §. *De octavo*.

Deinde hominem impium ad justitiam reverti, fierique justum, non est supra facultatem naturæ rationalis; uti supra facultatem, & potentiam totius naturæ est corpus mortuum ad vitam revocare per animæ infusionem. Etenim juxta Augustinum 1. de Prædest. Sanctor. cap. 4. *Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium.* Non est autem naturæ corporis, a quo recessit anima, rursus eadem informari, nisi iterato sibi reddatur perfecta organizatio animæ recipiendæ necessaria; est autem potestas passiva in natura rationali recipiendi gra-

(a)

Prologi q. 1. n. 9. 1. dist. 17. q. 3. n. 35.

(*a*) Frassenius tamen *Tract.* 2. *disp.* 3. *art.* 3. *q.* 3. *super* 2. *sent.* persuadere conatur, justificationem esse opus Dei miraculosum. Putamus controversiam hanc pertinere ad nomina, utraque parte rem eandem profitente.

gratiam sanctificantem, citra omnem aliam operationem: quum igitur justificatur, non intelligitur intervenisse miraculum, bene tamen cum mortuus suscitatur, quia ut iterum resurgat, quod cecidit, miraculo opus est, idest, opera illius, qui non alligatur ordini præscripto agenti naturali, qui præter, & contra quem sibi agere non licet. Sed videndus *art.* 7 *quæst*.105. *p. p. ubi in iterum repetito* presens tangitur difficultas.

QUÆSTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS

IN DECEM ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR DECEM

I. Vtrum homo possit aliquid mereri a Deo.
II. Vtrum aliquis sine gratia possit mereri vitam ęternam.
III. Vtrum aliquis per gratiam possit mereri vitam ęternam ex condigno.
IV. Vtrum gratia sit principium merendi, mediante charitate, principaliter.
V. Vtrum homo possit sibi mereri primam gratiam.
VI. Vtrum homo possit eam mereri alii.
VII. Vtrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum.
VIII. Vtrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratię, vel charitatis.
IX. Vtrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.
X. Vtrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICVLVS I.

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo?

Doctor 4. *dist.* 45. *quæst.* 1. *in Report. ibidem, quæst.* 2. *S. Thomas* 1.2. *q.*114. *art.*1.

4.dist.15.q.2. n. 4.



VIDITUR homo non posse aliquid mereri a Deo. Etenim nomine meriti id importare videtur, ut meritum exhibenti debeatur juxta merces, vel præmium. Sed homo nihil omnino obsequii, & honoris potest Deo impendere, quod non debeatur illi ratione creationis, gubernationis, & redemptionis; ergo nulla merces est debita quibuscunque actibus nostris, qui versantur circa Deum; ergo nequit homo quidquam ab illo mereri.

Præterea, Meritum de justitiæ dictamine postulat præmium sibi debitum. Sed inter Deum & hominem nulla esse potest justitia; scribente Aristotele 5. *Ethic. cap.* 11. Domini ad servum nulla est justitia, quia nec ęqualitas; ergo multo minus aliqua est æqualitas & justitia inter Deum & hominem, quippe quę extrema primo diversa sint, & alterum infinitum, alterum finitum.

Confirmatur, Justitia est virtus inclinans ad reddendum debitum. Deus nulli esse potest debitor; imo cuncta, quæ sunt extra ipsum, quicdquid habent, ab illo accepta habent; ergo nec aliquid ponere possunt, cujus intuitu Deus rependere teneatur quidquam.

4.dist.50.q.5. *in argument. pricipalibus.* Contra, Psal. 61. *Reddes unicuique secundum opera sua*; Matthæi 10. de iis, qui mercede conducti erant ad laborandum in vinea magni Patrisfamilias; scribitur; *singuli acceperunt singulos denarios*. Certum est ergo, hominem posse apud Deum mereri; repræsentando nimirum actus illi acceptos, quibus reddatur merces, & prœmium, pro operum exhibitorum ratione; Similiter, & demereri, sic, ut supplicio plectantur actiones Deo invisæ;

Respondeo dicendum, revera hominem posse aliquid mereri a Deo. Ad cujus intelligentiam, sciendum, nomine *meriti* nos significare *actum liberum acceptatum, vel acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo est, quasi debitum ei pro tali merito, vel alteri, pro quo meruit.* Nam licet meritum, vel actum meritorium oporteat esse in potestate ejus, unde procedit, non est tamen necesse, ut perinde sit in potestate illius ad quem terminatur, seu cui meritum applicatur. Ex quo fit, ut unus possit mereri pro alio. Sed hæc explicata habes 3. *p. q.* 19. Est fidei dogma ex Trident. *sess.* 6. *De Iustificat. cap.* 16. 3 dist. 18. 6. *In ista quæstione.*

Illud hic expendendum, quod dictum est in descriptione meriti: *pro quo est aliquid retribuendum illi, in quo est quasi debitum.* Cum enim constet, Deum nemini quidquam debere, nec esse posse debitorem alteri ab ipso, sed tantum bonitati suæ, ut eam infinite diligat, qui fieri potest, ut aliquid in Creatura repertum fundet debitum respectu Dei reddentis prœmium aut mercedem ob tale debitum in Creatura repertum in ordine ad ipsum?

Equidem 1. *p. q.*21. *art* 1, declarantes qualiter justitia sit Deo attribuenda, sicuti Divina Scriptura testatur dicens: *Justitia plena est dextera tua* Psal. 47. diximus, minime esse adstruendam in Deo justitiam commutativam, quæ per se est ad alterum, & versatur circa punitionem, & præmiationem, ut nempe pro meritis quasi commutando, reddantur præmia, & pro peccatis supplicia. Hanc, inquam, justitiam simpli-

pliciter in Deo reperiri nagavimus; quia simpliciter ipsum inter, & creaturam esse nequit æqualitas; etsi esse possit secundum quandam proportionem, sicuti inter dominum, & servum, quemadmodum decere intelligimus dominum liberalem retribuere majus bonum, quàm servus possit mereri, dummodo servus ea præstet, quæ ad fidelem servum pertinet exhibere in utilitatem quamlibet domini sui. At distributivam justitiam simpliciter Deo attribui debere, certum est. Hæc enim respicit quasi naturas, & perfectiones eis superadditas; Nam in Hierarchia universi a Principe Deo distribuuntur perfectiones nobiliores convenientes naturis sublimioribus, & minus nobiles ornantur perfectionibus eis proportionatis,

(a) Quoniam itaque esse non potest simpliciter commutativa justitia inter Deum, & creaturam, his extremis in infinitum distantibus, & propterea æqualitatem excludentibus; super qua æqualitate dati, & accepti necessario fundatur commutativa justitia, evidens est *Tò quasi debitum* in præsenti quæsito, haud importare posse hanc æqualitatem simpliciter, bene tamen secundum *quid*, & ex quadam proportione, qualis est inter dominum, & servum, ut tactum est. Unde Anselmus Prosol. 10. *Cum parcis malis*, inquit *justum est, non quia illorum meritis, sed quia tuæ voluntati, & bonitati condecens est.* Ubi nullum Anselmus agnoscit jus fundatum in quibusvis creaturę operibus respectu retributionis æternæ, sed solum in bonitate, & voluntate Dei elargiri volentis creaturis rationalibus, modo faciant quod ipsarum interest, prœmium quod promereri non potuerunt, nec possunt. Merita ergo quæcunque creaturarum fundant debitum mercedis rependendæ, ut comparantur ad promissiones divinas, & largitatem, & misericordiam Dei dantis, quod suam decet bonitatem, illis, qui præveniente, & adjuvante divinæ gratiæ auxilio, annixi sunt servare pro tempore peregrinationis injuncta mandata.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, omnia, & singula, quæ præstare potest homo in obsequium, & honorem divinæ majestatis, esse debita illi titulis creationis, redemptionis, conservationis &c. Et ideo nihil omnino esse, nec reperiri posse in creaturis, super quo fundetur strictum jus mercedis, ac præmii reddendi pro illo, & propterea negamus, esse inter Deum & hominem justitiam commutativam, quæ super hanc fundatur æqualitatem. Veruntamen cum hoc stare posse, ut adhuc versetur inter hominem & Deum justitia quedam secundum *quid* commutativa, reddens pro factis recte, & ad legis divinæ præscripta, promissam mercedem. Hæc igitur justitia exercetur magis juxta bonitatem, & largitatem dantis, quam recipientis, idest facientis, & repræsentantis quod imperatum est fieri. Is enim nihil omnino dare potest illi, a quo expectat prœmium, & ideo elargiens mercedem, quatenus suam decet bonitatem, si non dare mallet, nulli irrogaret injuriam, quia nihil est acceptum ab eo, unde teneatur.

Doctor loco cit. §. *Ad propositum.*

Sed vide *p. p. q. 21. art. 1.*

Atque ex his patet. *Ad secundum.*

(a) Hoc egregie ex Scriptura, Patribus, & Conciliis declarat Magist. Hiquæus *in Comment.* super *q. 1. dist. 46. cit.* contra suarezium aliter opinantem adversus communem sententiam veterum & recentiorum Theologorum.

Hæc eadem S. Thomas *hic* & *in seqq.* dicens *inter Deum & hominem non esse meritum, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis.*

Ad confirmationem respondeo, Deum simpliciter nemini esse debitorem, nisi bonitati suæ, ut diligat eam: Quicquid autem impendit, aut rependit suis tribuere ob sui liberalitatem, cujus instinctu communicat creaturis, quod earundem natura exigit; quæ exigentia in eis ponitur quoddam justum, quasi secundarium obiectum illius justitiæ, qua suæ bonitati diligendæ inclinatur: Revera tamen nihil est determinate justum, & extra Deum, nisi *secundum quid*, hac scilicet adjecta modificatione, quantum est ex parte creaturæ, sed simpliciter justum est relatum ad primam justitiam, quia scilicet actualiter volitum a Divina voluntate.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam?

Doctor locis in margine adnotatis.
S. *Thom.* 1. 2. *q.* 114. *art.* 2.

Quandoquidem hoc idem quæsitum S. Doctor discussit supra *quæst.* 109. *art.* 5. Cajetanus *in comment. hujus art.* scribit, eandem quæstionem utrobique ab eo disputatam fuisse, ut uterque tractatus, nempe de necessitate gratiæ in *q.* 109., & de merito *in præsenti*, integer esset. At Vasquesius, Ego quidem, *ait*, *non dubito, S. Thomam utrobique egisse de necessitate gratiæ sanctificantis ad meritum; mirum tamen non est, utrobique de re eadem disputasse, sicut in aliis etiam rebus interdum fieri solet.*

Nos pro suscepti instituti ratione S. Doctoris vestigiis inhærentes, eadem ex Magistro Scoto præstare conabimur.

Videtur aliquis sine gratia mereri posse vitam æternam. Etenim unumquodque naturæ suæ propensione ad ultimam sui perfectionem inclinatur, eamque appetit, si potentia appetitiva præditum sit, uti homo: Sed nisi ad illam pertingere posset, spectatis ipsius naturali perfectione & viribus, frustra indita ei fuisset ejusmodi propensio, & incassum desideraret, quod supra ejus vires esset constitutum; igitur apparet, hominem sine gratia mereri posse, ac pertingere ad vitam æternam, quæ est ejus ultimata felicitas, & perfectio. Prolog. q. 1.

Præterea, Etsi potentia habituabilis, una cum habitu in perfectiorem possit operationem, quam sine habitu; attamen carens habitu, in substantiam potest ejusdem operationis, etsi non usque adeo intensæ, idque est evidens, cum ex actibus habitum præcedentibus, ipse acquiratur seu innascatur habitus in potentia, ergo quia homo cum gratia diligendo Deum & proximum mereri potest vitam ęternam, pariter & sine gratia eandem merebitur eosdem actus dilectionis eliciendo, licet non adeo perfectos. 3. dist. 33.

Præterea, Homo cum auxilio actuali sine gratia habituali, & sanctificante, ex suis naturalibus valet diligere Deum super omnia, & plusquam seipsum, ut dictum fuit supra *q.* 109. *art.* 3. Huic actui videtur debita vita æterna, quia gratia sanctificans non inclinat ad aliquid æterna felicitate excellentius; ergo aliquis sine gratia potest mereri vitam æternam. 4. dist. 49. q. 11. §. *Ad oppositum.*

Contra Apost. ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna* Rursus, est perfectionis in natura humana non posse suis viribus tribuere ultimam perfectionem, quæ est anima rationalis, ergo multo

to

to minus præstare poterit ea, quæ pertinent ad ordinem supernaturalem, quæ sunt gratia, merita, & gloria.

1.dist.17.q.3. Respondeo dicendum, spectatis legibus divine sapientiæ de facto positis, fieri omnino non posse, ut aliquis sine gratia sibi inhærente vitam mereatur æternam; Quod sanè est fidei dogma, contra hæresim Pelagii asserentis, hominem sine gratia posse justificari, ac subinde vitam æternam promereri. Ad cujus evidentiam, sciendum actum meritorium esse Deo acceptum speciali quadam acceptatione, propterea quod reputatur dignus præmio reddendo gratia ipsius actus. Speciali, inquam acceptatione, quia Deo omnia prorsus sunt accepta generali illa acceptatione, qua diligit omnia pro ratione uniuscujusque bonitatis, cuncta ordinando ad seipsum, ut ad finem: Sed actum meritorium singulariter acceptat in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro illo. *Meritorium* igitur addit supra actum, relationem duplicem; Et alteram quidem ad voluntatem, ut acceptatam, alteram vero ad illud bonum, ad quod voluntas acceptans meritorium ordinat actum. Neutra autem relatio importata per *meritorium* est realis quia non competit actui ex natura alicujus realis in actu, sed tantum per operationem voluntatis actum acceptantis, vel ordinantis ad præmium.

4.dist. 49.ubi supra.

Quodlib. q. 17. n. 3.

Actus meritorius is est, qui speciali Dei ordinatione acceptatur in ordine ad præmium.

Adhæc *Tò meritorium* connotat, sive præxigit in actu habitudinem duplicem quasi ad duplex principium. Vna est ad voluntatem, ut libere elicientem aut imperantem actum. Nihil enim omnino tanquam meritorium acceptatur, nisi sit in potestate operantis; imo id, quod est commune ad meritum, & demeritum, quod potest intelligi, & significari per notionem *imputabilis*, postulat ejusmodi habitudinem ad voluntatem, ut in sui libera potestate continentem actum. Et nihil profectò alicui imputatur, seu præmio, seu pœna dignum sit, nisi in ipsius potestate contineatur, nec per consequens ut laudabile, vel vituperabile, laus enim quodammodo præmium est, sicuti pœna est vituperium. At alteram habitudinem præseferat oportet idem actus ad formam supernaturalem, qua speciali jam dicta ordinatione ordinetur, & acceptetur ipsa persona, vel potentia operans, eaque ponitur esse gratia, vel charitas. Non enim actus alicujus acceptatur, ut dignus præmio, nisi persona operans præintelligatur accepta, secundum illud Genes. 4. *Respexit Deus ad Abel, & ad munera ejus*. Nempe prius ad Abel, & exinde ad munera ipsius, quia non placet oblatio non dilecti. Vnde sequitur: *Ad Cain vero, & ad munera eius non respexit*.

Regula theologica.

Posteriorem hanc habitudinem adstruendi necessitas, inde apparet, quia cum, ut tactum est, erroneum sit & a veritate penitus alienum affirmare, naturam rationalem per se ipsam, ejusque attentis viribus, posse repræsentare ea, ob quæ speciali modo acceptetur à Deo, & ordinetur ad præmium suis actibus rependendum. Illud necessario & evidenter consequitur, ut id fiat per formam supernaturalem a Deo creatam, & animæ inditam, unde ipsa decorem induta grata, acceptaque fit oculis divinæ majestatis, etiam quando non operatur. Verum non proinde tamen censendus est quilibet actus animæ charitatem habentis perinde a Deo acceptari; quia cum actus ponit indifferentes, aut eos, quibus venialiter peccatur; nec ii sunt Deo grati, nec anima inde charitatem amittit. Quo ergo actus sint Deo accepti, & jure meritorii dicantur, opus est ut ipsi eliciantur juxta inclinationem formæ supernaturalis inhærentis. Ea autem inclinat ad dilectionem Dei, & proximi; ii propterea actus tantum meritorii idest, digni præmio reddendo pro ipsis dicendi sunt. De instinctu ergo charitatis actus procedentes, seu eliciti, seu imperati sint, seu formalis seu virtualis intentio influat in illos, juxta gratiæ divinæ inclinationem positi perhibentur, dignique subinde & laude, & præmio pro eis statuto, ex divina liberalitate, & misericordia.

Necessariam esse ad meritum formam supernaturalem animæ inhærentem.

Non quicunque actus hominis charitate præditi Deo sunt accepti.

Ex quibus manifestum est, nedum impossibile esse quemque promereri sibi posse vitam æternam, absente charitate, (nam citra hanc est tantum acceptatio illa generalis, qua Deus diligit omnia, quæ fecit, atque ad seipsum ordinat, ut ad finem) sed nec etiam, quum animæ inesse intelligitur, singuli actus procedentes ab eo, qui est charitate præditus, esse queunt sic meritorii, aut digni præmio, quod præmium Deus se diligentibus repromittit; quia non omnes omnino juxta habitus inhærentis inclinationem, eliciuntur aut imperantur, ut expositum est. Quod vero gratia ponat aliquid in anima, nec statuenda sit in quadam extrinseca benevolentia, per quam homo dicatur Deo acceptus: quodve ut homo dicatur meritorie agere, oporteat formam supernaturalem esse in potestate libere operantis, videsis supra *art.* 1. *q.* 109., & *art.* 2. *q.* 113. & 22. *q.* 23. *art.* 2.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, plurimum interesse, utrum natura rationalis ultimam sui appetat perfectionem; & an ad eandem suis viribus pertingere ac assequi queat? Quando enim primum concedatur, perperam inde quis secundum inferret, & non solum in casu, sed etiam sistendo in ipsis naturæ operibus. Nam naturæ vires attingunt ultimam corporis organici dispositionem, sed non propterea iisdem viribus natura producere valet animam rationalem, sicuti ab eis corpus ultimam accipit dispositionem. Deinde natura intellectualis naturali quidem inclinatione fertur in bonum illud, a quo potest ultimate perfici, & in eo pœnitus conquiescere; at is appetitus non est aliquis actus elicitus; operatur ergo circa suam felicitatem, eam appetendo, habito ex revelatione, inibi situm esse complementum suæ perfectionis. Sicuti ergo hoc habet ex scriptura, ita eadem veritate docente didicit, naturæ viribus se promereri non posse vitam æternam, sed indigere auxilio gratiæ excitantis, & adjuvantis & præterea sibi opus esse forma, vel habitu supernaturali ad ponendos actus dignos præmio felicitatis æternæ.

Prologi q. 1. & 4. dist. 49. 11. *In solutione principalium argument.*

Ad secundum respondeo, concedendum est, voluntatem non ornatam habitu charitatis habere posse actum diligendi Deum, & proximum eo modo, quo fides ostendit, ea obiecta fore diligenda. Sed negandum, eum actum fore meritorium in via, vel beatificum in patria si sequeretur ad claram, & intuitivam Dei visionem. Ratio primi est, quia non eliceretur juxta inclinationem illius habitus, per quem solum Deus disposuit se acceptare actum speciali illa acceptatione, qua ordinatur ad præmium sibi rependendum. Nec foret item beatificus, quia non polleret tanta perfectione, quanta posset, si potentia habitum haberet. Nulla enim potentia habituabilis potest in actum ita perfectum sine habitu, sicut cum habitu. Non haberet ergo

1. dist. 17. q. 3. 6. *Ad argumenta pro opinione* n. 33. 4. dist. 49. q. 11. n. 10 6. *Teneo ergo*.

go is diligens Deum quicquid potest recte velle; rectissime enim velle deberet, actum suum diligendi esse acceptum, gratumque Deo; Quod non contingit in præsenti rerum ordine, sine habitu charitatis.

Ex quibus patet responsio *Ad tertium*.

ARTICVLVS III.

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

Doctor 1. *dist.* 17. *q.* 3. *num.* 22. *S. Thom.* 1. 2. *quæst.* 114. *art.* 3.

Tho *ubi*.

RESpondeo. Hic ex sententia dicitur. Hominis opus meritorium dupliciter considerari posse. Vno modo prout procedit ex libero arbitrio. Alio modo secundum quod ex gratia Spiritus Sancti dimanat juxta operis substantiam id opus considerando, prout nempe a causis naturalibus procedit, nulla profecto esse potest condignitas ejus ad gloriam, ob maximam inæqualitatem; intelligi tamen potest congruitas quædam ex æqualitate quadam proportionis Congruum enim videtur, ut homini facienti quantum potest ex sui virtute, Deus rependat pro natura suæ immensæ largitatis. Vt autem opus meritorium procedere consideratur ex gratia Spiritus Sancti, ex condigno meretur vitam æternam. Sic enim valor meriti extenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos ad vitam æternam; unde & scriptum est. *Fiet in eo: fons aquæ salientis in vitam æternam* Joan. 4.

Nos dicimus, huic sententiæ, ut per verba significatur, esse subscribendum. Nam etsi de conditionibus actuum liberi arbitrii inferre haud liceat aliquam ipsius dignitatem respectu æternæ felicitatis acquirendæ; Cum quæcunque actus intentio, facilitas, promptitudo, & delectatio sequens eundem, atque etiam rectitudo secundum quamlibet regulam, seu a ratione dictatam, seu ab authoritate præscriptam, perinde inesse queant actibus naturæ viribus elicitis (ut supra expositum fuit) & nullatenus propterea meritoriis: attamen præter ea omnia rectissime credimus unam conditionem sequi actum, estque coram Deo acceptari speciali quadam acceptatione, longe alia, nempe ab illa, qua acceptam habet omnem creaturam, quave etiam actum peccato subjectum acceptat, alioquin non esset ab ipso. Acceptatione ergo propria, & precisa creditur a Deo acceptari actus liberi arbitrii, charitate præditi, atque juxta illius inclinationem operantis, quæ acceptatio non est aliud, quam ordinatio hujus actus ad vitam æternam, tanquam meriti condigni ad præmium. Qua etiam ratione credimus, naturam nostram de habitu sibi inherente justam, esse coram oculis Divinæ majestatis acceptam habitualiter, idest non actu operantem, atque proinde ordinatam ad tale præmium, ut dignum tanto bono, juxta habitualem dispositionem in ipsa repertam. Homo igitur in gratia constitutus, ex condigno mereri potest vitam æternam, ob dignitatem habitus sibi inhærentis; cujus intuitu acceptus est etiam ipse nihil operans, & ordinatus speciali ordinatione ad præmium felicitatis æternæ.

Præter conditiones reales actus, & habitus ad rationem meritorii actus requiritur Dei acceptatio specialis, qua ordinatur natura, & actus ejus ad præmium.

Ob dignitatem charitatis justo inhærentis dignus est vita æterna etiam nihil operans.

Veruntamen illud est amplius declarandum, qua nimirum ratione habitus iste sit causa acceptandi naturam, & actum ejus; itaut dignus vita æterna, & sit, & dicatur? Etenim ratio naturam acceptandi esse videtur sicut quidam decor spiritualis animæ complacens voluntati divinæ; adeout suis habitus intelligatur active se habere ad actum, seu aliter; ex eo præcise quod sit forma ornans, & decorans animam, recte intelligi potest ratio acceptandi naturam; Verum ut actus acceptetur, plus sane requiri videtur, quam quod agens præditus sit forma dante sibi hunc decorem; alioquin tali habitu ornatus haud exire posset in actum indifferentem; nec omnino venialiter peccare; constat enim, utrumque actum haud esse in Deo acceptum, ut ad aliquod præmium ordinetur.

Propterea est asserendum, hunc habitum non modo esse animæ spiritualem decorem, verum etiam inclinare ad actus determinatos, & quidem active in ipsos influendo. Nam alioquin citra ipsum habitum posset haberi actus intensissimus diligendi Deum, idque tam in via, quam in patria: & ita esse anima beata etiam sine charitate; quia in illo instanti naturæ, in quo elicitur actus a principio activo, si sola voluntas in ipsum active influeret, ea foret principium, inquantum activum, æque perfectum sine tali habitu, ac cum ipso, & eadem potentia posset æquali conatu agere, ut patet; ergo perfectissimus actus diligendi, citra hunc habitum, posset haberi.

Declarat hic Doctor sententiam dantem habitu activitatem, esse contrariæ præferendam

Deinde, probatur idem ex eo, quod dicit Augustinus de libero arb. *Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*. Sessor autem active regit, & agitat equum, qualiter vult ex illo etiam, quod scribit Epist. ad Sixtum; *voluntate concomitante, non preeunte, pedissequa, non domina*: atqui voluntas non foret pedissequa gratiæ, si ipsa gratia nullam haberet causalitatem.

Sed undenam habitus charitatis hanc mutuatur activitatem? Respondeo, is habitus, sicut & quicunque alius habitus moralis, determinate inclinat ad objectum, sive ad finem ex virtute objecti, quam virtutem aliquo modo participat. Nam sicut habitus intellectualis habet in se aliquo modo objectum præsens, sub ratione objecti intelligibilis; ita & moralis habitus quodammodo objectum in se, sub ratione boni diligibilis; & ita quemadmodum ille ex virtute objecti accipit quodammodo agere ad presentiam objecti; ita iste virtute objecti suo modo contenti habet inclinare in objectum. Ex quo fit, ut habitus magis determinate inclinet in objectum, quam potentia. Quia ergo objectum dicitur activum respectu actionis, non abs re habitui activa attribuitur causalitas ex ea parte, qua objectum una cum potentia agit in effectum utrique communem; non vero ex parte, qua potentia active influit in productum suum; magis enim habitus vim suam accipit ab objecto, quod determinate includit, quam ex ipsa potentia.

1. dist. 17. q. 3. n. 28. Charitas ab objecto cujus est participatio quædam accipit naturæ vim activam respectu actus eliciti juxta ejusdem inclinationem.

Itaque homo in gratia constitutus, etiam dum nihil operatur, ex condigno est ordinatus ad vitam æternam, propter dignitatem sibi inhærentis charitatis. Operans vero juxta inclinationem habitus, quo ornatur, ex condigno vitam æternam meretur, quia hi actus eliciuntur a voluntate habente charitatem, suntque ab ea, & gratia, ut a causa omnimoda, & adæquata; vel certe ponuntur ab aliis potentiis per imperium voluntatis pollentis charitate.

ARTI-

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum acceptatio divina pertineat ad meriti rationem.

Doctor. 1. *dist.* 17. *q.* 3. §. Sed nunc est ulterius dubium. *In Report. ibidem q.* 2. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 114. *art.* 1. Ad tertium, & in corpore, *& art.* 4. in solutione. *Caietanus* in comment. *art.* 3. *Vasquesius* 1. 2. *disp.* 214. *per totum.*

VIdetur actus elicitus ab habente charitatem, esse complete meritorius per aliquid quod est in merente. Nam actus dicitur meritorius ex eo, quod est in potestate voluntatis libere ponentis ipsum: Sed actio divina, qua actus dicitur acceptari, non est in potestate voluntatis merentis; ergo ad meriti rationem non pertinet acceptatio divina.

Præterea. Priusquam aliquis actus sit a Deo acceptatus, jam ex intrinsecis suis est dignus acceptari; & alius non est ita dignus; igitur antequam intelligatur acceptatus, est aliquid in actu, quo dignus sit acceptari; ergo tunc est in ipso ratio meriti, saltem respectu acceptationis.

Præterea. Si præcipuum, magisque principale in merito esset ex divina operatione, vel acceptatione; adeout hac non intellecta, ratio meriti non haberetur, igitur erit Dei principalius mereri, quam mei, cum principalius in merito sit ex actione divina.

3. dist. 19. §. *Quantum ad sufficientiam.* Contra. Sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, & non e converso, ita meritum quodcunque tantum est bonum pro quanto a Deo acceptatur; ideo ergo est meritum, quia à Deo acceptatum, non autem e converso, quia meritum est bonum ideo acceptatum. Ultimum proinde meriti complementum est in acceptatione divina, ordinante talem actum ad præmium.

Actus meritorii passivam acceptationem pertinere ad meriti formalem rationem. Respondeo dicendum, Dei acceptationem complere *meriti* naturam. Declaratio: Etenim ratio meriti haud habetur complete, nisi habeatur ratio digni, vel digne ordinabilis ad præmium; quæ est Beatitudo; idque digne secundum justitiam retributivam: Sed quicunque actus, etiam de potentia habituata procedens, ex solis intrinsecis agentis, non habet hunc ordinem ad æternam felicitatem. Si enim dicatur habere; igitur Deus non posset ei, qui sic operatus est, non retribuere beatitudinem, nam injuste eam sibi subtraheret: hoc autem est falsum ergo talis ordo secundum justitiam est ex sola voluntate Dei gratuite ordinantis, ac ex sui liberalitate statuentis ipsum; igitur ratio meriti compleri est ex ordinatione voluntatis divinæ, per quam ordinatur talis actus ad præmium.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, relatio in actu merentis fundata atque ad divinam actionem terminata, est de ratione meriti, quæ relatio non est sine actione divina. Et cum dicitur, inde sequi non esse in potestate merentis mereri, sicut nec sub ejus potestate continetur actio illa divina, qua actus ut meritorius acceptatur. Responsio: Actus, qui est meritum, est in potestate mea, supposita influentia generali (de qua actum supra, q. 109. art. 2. 3. & seqq) modo adsit actus liberi arbitrii, & gratia sanctificans animam; at completio in ratione meriti non est in mei potestate nisi dispositive; attamen sic dispositive, ut ex divina dispositione ordinante actum ad statutum præmium, semper sequatur illud completivum ad agere meum: perinde ac semper sequitur animatio ad corporis organizationem factam a causa naturali.

Licet completiva ratio meriti sit Dei acceptatio, tamen in mente nostra est mereri.

Ad secundum, cum dicitur; actus ex se meretur acceptari; Respondeo ut sic consideratur actus, aliam rationem meriti non habet, nisi *secundum quid*, quia non est ordinatio actus ad Beatitudinem, ut ad præmium juste reddendum pro tali actu: Porro concedimus, passivam ejusmodi acceptationem non includi in ratione meriti *secundum quid*; quemadmodum nec requiritur ad rationem meriti de congruo, quomodo attritus meretur justificari. Hic vero sermo de divina acceptatione est intelligendus de acceptatione æterna, qua Deus ab æterno prævidens hunc actum ex talibus principiis eliciendum, voluit ipsum ad præmium esse ordinatum, & ita actu voluntatis suæ eum ad præmium ordinando voluit ipsum esse meritum; qui secundum se consideratus, tali acceptatione sublata, juxta strictam justitiam haud dignus fuisset ejusmodi præmio, spectata intrinseca bonitate ipsius, quam habet ex suis principiis, quod patet. Semper enim præmium est majus bonum merito; stricta vero justitia non reddit melius pro minus bono; recte propterea dicitur Deus præmiare semper ultra condignum meritum; nempe quia ultra dignitatem actus, qui est meritum, præmium rependit. Quod enim is actus sit condignum meritum æternæ felicitati promerendæ, id profecto est contra naturam & bonitatem intrinsecam actus; ex sola itaque est gratuita acceptatione divina. Et fortassis adhuc ultra illud, ad quod de communi lege foret actus acceptandus, quandoque Deus præmiat ex mera liberalitate.

De his etiam Doctor 3. dist. 19. loco cit.

Ad tertium dicendum, quamvis *principalius*, idest, ultimum & completivum in merito sit a Deo, non sequitur tamen, ergo Deus meretur. Etenim meritum est actus potentiæ liberæ, & juxta gratiæ inclinationem elicitus atque Deo acceptus, ut præmiabilis beatitudine, & ita mereri est sic agere; Deus autem non ita agit. Itaque si *Tò principalius* dicatur ultimum completivum, concedatur. Si vero dicatur prima realitas, vel perfectior realitas; negatur. Nam actus est absolutum quid & prius natura hac acceptatione passiva, eaque perfectior in entitate.

Veruntamen ex hac solutione inferendum non est potiorem meriti rationem esse attribuendam actui secundum quod ipse est perfectior in entitate. Nam in actu, ut meritorii rationem præcedit, sunt consideranda substantia ipsius, intensio, & rectitudo moralis. Ultra hæc omnia intelligitur ratio meritorii, eaque est, sic esse acceptum a divina voluntate in ordine ad præmium, vel acceptabile esse, aut dignum acceptari. Quamvis autem præcedentium meritorii rationem causa potior sit ipsa voluntas cum auxilio gratiæ actualis, ipsius tamen passivæ acceptationis actus, prior causa esse non potest voluntas, sed gratia eidem inhærens. Magis enim acceptatur actus, ut dignus præmio, eo quod a charitate eliciatur, quam quia est a voluntate libere elicitus; quamvis utrunque necessario requiratur. Exemplum aptum potest acci-

Potior meriti ratio cui nam attribuenda sit, potentiæ an habitui inhærentis charitatis.

pi ex divisione alicujus continui facta per cultrum: & ipsa sane divisio absolute magis est a potentia dividente quam a cultello, & hinc potentia fortior velocius scindit: Sed tamen prout hæc divisio ad visum comparatur, cui arridet lenitas partium divisarum, magis accutiei ferri scindentis quam potentiæ attribuitur. Ita Deus potuit ordinasse aliquem actum fore acceptandum, quia ad illum inclinat habitus aliquis, ut principium activum ejus partiale, utque principalius ea de causa acceptaretur, quam quia est a reliqua causa partiali; ad quem sensum recte quoque potest exponi relatum Augustini dictum *articulo præcedenti*; *Charitas est sicut sessor ad equum*. Et *voluntas respectu gratiæ, pedissequa est, non prævia*. Id quippe est verum respectu actus, inquantum est meritorius, sed non inquantum est actus in substantia. Nam respectu substantiæ actus voluntas est causa potior, habitus vero causa secunda, sed ad rationem meritorii e converso res se habet ut declaratum est.

,, Merito videri posset, S. Thomam, & ,, Magistrum Scotum eadem sensisse circa præ- ,, sens quæsitum. Et quidem perpendenti ver- ,, ba Sancti Doctoris *locis jam indigitatis*, non ,, aliud significare apparebunt, quam Doctor ,, diserte docet, atque exacte declarat. Verun- ,, tamen *Cajetanus cit.* aliter sentiens nititur ,, solvere fundamenta Doctoris; unde ad argu- ,, mentum adductum *pro solutione* respondet; ,, quia Deus tali in hypothesi injuste faceret, ,, non potest subtrahere gloriam debitam meri- ,, to: non quia debeatur actui absolute, sed gra- ,, tiæ, ex qua fit, ut sit actus meritorius. Id ,, vero, inquit, habet gratia, eo quod talis na- ,, tura sit. Quia igitur Deus nequit agere con- ,, tra seipsum, ideo non potest denegare merce- ,, dem debitam operanti meritorie.

Aliud fundamentum Doctoris tactum responsione *Ad secundum*. De Deo præmiante ultra condignum solvit Cajetanus per hoc, quia liberalitas divina remunerans supra meritum, non adimit merito vim suam. Nam Deus reddens gloriam ut duo ei, qui meruisset unum, non facit quia actus ille meruerit ex stricta justitia gloriam ut unum. Hæc ille.

,, Quantum ad primum, nobis videtur ,, Cajetanus verbis asserere quod reipsa negare ,, intendit. Quid est enim, Deum facere non ,, posse contra *seipsum*, irritas reddendo pro- ,, missiones suas de gloria elargienda certis ho- ,, minum operibus, nisi quod ille instinctu suæ ,, bonitatis, & largitatis, ita ordinavit? Sum- ,, ma propterea ejus rei refunditur in Dei ordi- ,, natione, & promissione de acceptando actus ,, elicitos ex gratia in ordine ad præmium æter- ,, næ gloriæ, & non quod ita sit debitum actui ,, ex intrinsecis suis. Quod addit Cajetanus, ,, competere hoc gratiæ, eo quod talis natura ,, sit, reducit præsens quæsitum ad illam con- ,, troversiam; an gratiæ physice conveniat sta- ,, tuere jus ad gloriam, an solum moraliter, & ,, ex Dei ordinatione? Negativam partem am- ,, plectitur Doctor 4. *dist.* 16. *q.* 2. ubi Magi- ,, ster Hiquæus: & quoties docet peccatum ,, nonnisi demeritorie destruere gratiam, simul- ,, que posse stare de potentia absoluta; *ut* 3. ,, *dist.* 28. *art.* 2. *& alibi*.

,, Ad Vasquesium quod attinet, ponimus in ,, medium quæ habet Magister Cavellus *in Scolio* ,, *ad n.*7. super *dist.* 19.3. Meritum, inquit de- mente Scoti, eatenus est meritum completive, quatenus acceptatum a Deo ab æterno ad tale præmium. Quia alioquin operi bono teneretur Deus ex justitia sine ullo pacto dare præmium: nec præmiaret ultra condignum, si secluso omni pacto daret tantum, quantum operi bono ex intrinseca bonitate deberetur: non dicit solam acceptationem esse meritum, ut ei imponitur, sed illud complere. Contra hoc Thomistæ agunt 1. 2. *q.* 114. *art.* 3. Vasquez ibi *disput.* 214. minns modeste sententiam hanc verissimam, ab ipso non intellectam, quasi hæreticis affinem, impugnat. Sed pactum requiri ad meritum, præter Scotum, & Scotistas, tenent ipse D. Thom. cit. q. *art.* 4. Bellarm. Vega, Valentia &c. & expresse habetur ex Trident. sess. 6. cap. 16. Hæc Cavellus.

ARTICVLVS IV.

Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem, quam per alias virtutes?

Doctor ex dist. 41. 2. *Sent. utriusque scripti &* 3. *dist.* 36. §. de tertio articulo. *S. Thom.* 1. 2. *quæst.* 114. *art.* 4.

RESpondeo dicendum, gratiam esse principium meriti principalius per charitatem, quam per alias quascunque virtutes. Etenim ex dictis supra *q.* 65. *art.* 2. etsi cæteræ virtutes esse queant, & subsistere in homine juxta propriam ipsarum naturam, & formalem rationem seu morales, seu Theologicæ sint in homine non habente charitatem; ipsæ tamen sine illa sunt informes carentes ultima perfectione, quæ est reductio hominis in ultimum finem. Ad hanc quippe reductionem reliquæ omnes virtutes a charitate disponunt quidem hominem, reddentes ipsum habilem, atque idoneum, ut reducatur ad illum, ac ultimo perficiatur; solius tamen charitatis est respicere finem ultimum immediate, & ita alias virtutes ordinare ad id, quo ipsa per se, & primo tendit; aliæ igitur virtutes respicere non possunt finem ultimum, nisi mediante ipsa charitate. Hac igitur ratione dicuntur omnes informes sine charitate, & formatæ per ipsam, quatenus charitas easdem ordinat, & fines earum in finem ultimum; qua utique in ordinatione sita est ipsarum ultima perfectio, licet extrinseca.

Hoc autem supposito, evidens est, principium omnis meriti statuendum esse, atque attribuendum principalius ipsi charitati, non autem aliis virtutibus, a quibus per se consideratis abest omnino ratio meriti, cui rependenda sit vita æterna; ac proinde quoties contingit, hominem mereri vitam æternam per alias virtutes, principalius id ascribi oportere charitati, quæ nisi imperet actus earum virtutum, non est expectanda æterna retributio per ipsos.

Verum intelligi potest, actum procedentem a charitate, vel imperatum per illam, referri in finem ultimum tripliciter. Primo in actu exercito; ut cogitans de Deo, in effectu diligit illum, & vult aliquid propter illum. Secundo in virtute, sicut ex cognitione, & dilectione finis deventum est ad volitionem hujus entis ad finem; quare ex cognitione, & dilectione Dei pertinente ad portionem superiorem, portio inferior considerat talem actum, ut pœnitentiæ, esse

Actus refertur in finem, actu, virtute, & habitu & quomodo.

Videnda glossa Magistri Lycheti.

esse assumendum, & postea illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem, quia nec actu in effectu consideratur, nec diligitur finis; refertur ergo virtute alterius actus, qui pertineat ad superiorem portionem, hoc est dictu: virtute alicujus actus, immediate ordinati ad illum. Tertio modo habitualiter, puta si omnis actus referibilis ad finem manens cum charitate, quæ est principium referendi, dicatur referri habitualiter. Primi & secundi generis actus sunt meritorii. Nam ex charitate, vel eliciente, vel imperante eliciuntur: sunt igitur Deo accepti speciali illa acceptatione, qua ab æterno statuit, esse hos actus acceptandos, ut dignos mercede æternæ felicitatis. De qua actum est supra *art.* 2.

Ita Doctor 1. dist. 17. q. 3. 3. dist. 18. & quolib. q. 17.

At dubium est, an actus, qui tantum per habitum refertur, nec actu, nec virtute ad ultimum finem ordinatur, dubium est inquam, utrum sit meritorius, vel peccatum veniale, nam mortale esse nequit, quia non stat simul hæc culpa cum habitu charitatis? Et quidem videtur sufficere, charitatem inesse operanti ad hoc, ut actus ejus sit meritorius, & acceptus ei, qui gratiam dedit. Ex quo enim secundum charitatem est singulari acceptatione dilectus actus ipsius eadem ratione acceptabitur. Sicut contingere solet, ut supplicatio unius apud aliquem acceptetur; alterius vero non sit perinde accepta; quamvis inter eos non sit differentia in aliquo, quod sit principium activum respectu actus supplicandi; Sed illud tantum interest, quod unus est gratus, acceptusque illi, qui rogatur; alius vero non ita.

Quolib. q. 17. §. *De secundo.*

Pro altera vero parte facit quia habens charitatem potest peccare venialiter, quem actum Deo displicere constat. Verum ad hoc statim diceretur, non esse sermonem de ejusmodi actibus præseferentibus malitiam, & obliquitatem, etsi alias non excludant ab anima charitatem, sed de his a quibus omnis malitia abest, & ad horum acceptationem sufficere videtur, principium acceptationis personæ.

Contra, hoc non videtur probandum; quia ab habente charitatem potest elici aliquis actus indifferens; Non enim aliqua apparet repugnantia, quin aliquem actum eliciat, non ordinans illum nec actu nec virtute ad finem ultimum; hic ergo haud erit meritorius, nec tamen est peccatum: quia nullo precepto adstringitur homo omnem suum actum ordinare in Deum actu vel virtute. Quapropter potest dici, non ex eo esse aliquem actum meritorium, quia procedit ab eo, qui habet sibi inexistentem charitatem; sed ulterius requiri, ut juxta ipsius charitatis inclinationem eliciatur. Deus enim, qui se solum & propter seipsum diligit, potest formam aliquam dare homini Deiformem, cujus intuitu is, qui ea ornatur, speciali ratione diligatur, & subinde opera ipsius, ad quæ ipsa forma inclinat, accepta sint illi speciali acceptatione. Nec videntur intelligi illi actus poni juxta inclinationem charitatis, nisi saltem virtute præcedentis actus alterius, referantur in Deum; minor enim relatio ad meritum non videtur sufficere.

De his late actum supra q. 18. *art.* 8. & 9.

Solutio Doctoris.

Eadem habet 1. dist. 17. q. 3. §. *Ad Quæstionem.*

Intelligendum, Doctorem quolib. 17. cit. *nonnisi actus indifferentes meminisse: alia tamen ratio esse posset de actibus moraliter bonis, qui perinde nec indifferentes sunt, nec venialia peccata, non apparet proinde repugnantia, quia hi dicantur meritorii acceptique Deo in ordine ad præmium ob habitum inexistentem charitatis. Imo ipse Doctor* 2. dist. 7. q. 1. n. 13. *scribit* Modo quilibet vel est in gratia, vel in peccato: si in gratia, & habet actum moraliter bonum; ergo gratia inclinat in illum, & ita est meritorius. *Ubi ipse Doctor loquitur de inclinatione gratiæ habituali. Propter hoc Mastrius Scotista* disp. 7. q. 9. 2. sent' *ut problema expendit, & propugnat utranque partem juxta mentem Procerum nostræ Religionis S. Bonaventuræ, & Scoti. Primus enim asserit, abesse rationem meriti a nostris operibus, nisi actu, aut virtute referantur in Deum; Secundus vero etiam de intentione habituali provenientes actus acceptari. Bonaventura tutiora tradere videtur. Scoti sententia magis pia, ac divinæ misericordiæ apprime consentanea dicenda est. Videndus etiam Vasquez* 1. 2. disp. 217. cap. 2.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Doctor locis in margine adnotatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 114. *art.* 5.

Videtur homo sibi mereri posse primam gratiam. Etenim inter homines quis promereri potest donum jam receptum, eo bene utendo: Sic Dux militiæ dat equum militi, quo gnaviter obeundo opera injuncta, equum ex condigno promeretur. Deus est ultra omnem proportionem homine liberalior; ergo multo magis valet quis primam gratiam susceptam promereri per opera subsequentia.

2. dist. 7. q. 2. §. *In ista quæstione.*

Videndus Alens. 3. p. q. 61. *m.* 5. *art.* 1. & *art.* 2. §. 3.

Præterea, Deus gratiam sanctificantem non elargitur, nisi ei, qui dignus tanto dono invenitur. Nullus autem aliquo dono dignus censetur, nisi ex condigno promeruerit illud; ergo dat Deus homini gratiam justificantem, quia homo illam promeruit. 4. dist. 14. q. 2.

Præterea, Ad Rom. 5. scribitur: *Justificati ergo ex fide.* Fides igitur meretur justificationem. Atqui justificatio ex gratia fit, peccatum expellente, ac gratam acceptamque Deo reddente animam; per fidem igitur quis potest mereri primam gratiam. Quod enim fides meretur, potius redditur, quam donatur.

Magist. 2. dist. 26. *cap. est diligenter.*

Contra, Aug epist. 105., quæ est ad Sixtum: *Quid est*, inquit, *meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis faciat, nisi gratia?* Fieri ergo non potest, ut homo sibi mereatur primam gratiam. Ideo scribit Apostolus 3. ad Rom. *Justificati gratis per gratiam.*

Mag. 2. dist. 27. cap. *quæ ipsa etiam.*

Respondeo dicendum, fieri omnino non posse, ut homo sibi promereatur primam gratiam, qua justificetur. Declaratio. Nam dogma hoc fidei docuit expresse Apostolus 9. ad Rom. *Si enim est ex meritis*, inquit, *jam non ex gratia.* Ubi Apostolus intendit excludere meritum omne ex condigno respectu gratiæ Sanctificantis; quamvis non repugnet gratiæ meritum aliquod congrui in recipiente. Et profecto si ex gratia animæ inexistente procedit omne meritum ejus, idest opus acceptatum a Deo ab æterno, & ordinatum ad vitam æternam, nulla omnino hanc præcedere possunt merita, quibus juste gratia reddatur. Est igitur donum Dei gratis collatum iis, qui tam excellenti munere dignantur; non quia ipsorum justitia illud promeruerit, sed magis datur, ut justi efficiantur.

4. dist. 2. q. 1.

In 3. *principali, & responsione ad illud.*

Quolib. q. 17.

(a) Ad argumenta. Ad primum respondeo utique futurum, ut homo mereatur sibi primam gratiam, si satis esset meritis comparandis previsio recti usus acceptorum; Sic enim Deus prævidens hominem obsecundaturum inclinationibus gratiæ, propterea recte operaturo, gratiam conferret. Hoc autem est plane falsum, quia tunc, ut ait Apostolus, gratia non esset gratia, nam daretur ex meritis. Et quidem si inde a gratia nimirum, merita accipiunt a Deo acceptari, omnino implicatorium videtur, merita posse gratiam præcedere; sic ut illis præcedentibus debeatur, & nequaquam donetur. Quia ergo Deus est homine liberalior, donorum præstantissimum dat non ex meritis, sed de suæ instinctu misericordiæ & liberalitatis; licet ea omnia ex condigno nobis promeruerit Christus Dei, hominumque mediator.

1.dist.17.q.3. Cæterum, hominem ex condigno promereri donum aliquod humanum, non excedit facultatem ipsius merentis. At repugnat perinde posse in gratiam Dei. Ea enim est forma dans spiritualem decorem habenti, per quam est ad vitam æternam ordinatus; quæ omnia procedunt ex speciali ordinatione divina, & excedunt totius naturæ vires.

2.dist.28.n.4. Ad secundum dicimus, satis esse ut homo adultus congrue se disponat ad gratiam sanctificantem, qua propterea adveniente, non præ-

4.dist.46.q.3. supponuntur merita ulla ex condigno. Verum etsi meritum congrui ponere queat homo, nunquam tamen ea exhibebit, nisi excitatus sit, atque adjutus misericordia Dei præveniente, & adjuvante.

Ad tertium dicimus, August. 1. Retract. 1. dist. 41. §. *circa istam Quæstionem.* cap. 23. retractasse ut falsum quod ipse olim scripserat. *Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius est, qui credentibus dat spiritum sanctum.* Et pergit. *Profecto non dicerem, si jam scirem etiam, ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ datur non eodem spiritu.* Utrunque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, *& utrumque tamen datum est per Spiritum fidei, & chari atis.* Quare Magister 2. *dist.* 26. *cit.* ex epistola Augustini 105. tractans verbum Apostoli adductum, *Justificati ex fide*, refert aliud Apostoli dictum, *Justificati gratis per gratiam*, ad Rom. 3. *Hoc enim*, inquit, *ideo dixit, ne fides ipsa superba sit; ne dicat sibi, si ex fide justificari est, quomodo gratis? Non dicat homo ista fidelis, quia cum dixerit, habeo fidem, ut merear justificationem, respondetur ei*, quid habes, quod non accepisti? *Fides enim, qua justificatus es gratis tibi data est. Hic aperte ostenditur, quod fides est causa justificationis, & ipsa est gratia, & beneficium, quo hominis prævenitur voluntas, & præparatur.* Hæc ille merito ergo fidei non redditur gratia justificans animam, sed uti illa donatur, nullis præcedentibus meritis, ita per fidem prævenitur, & præparatur voluntas, ut apta sit gratis a Deo justificari. Nisi enim liberum arbitrium moveatur in Deum ex regulis revelatis, non liberabitur per gratiam sanctificantem a servitute peccati.

(a) 2.dist.5.q.1.cit. Alensis cit.§.3. Cum rex, inquit, dat equum militi, ipse attendit servitium; unde principium movens ipsum ad dandum æquum, est opus, quod præstolatur a Servo. At cum Deus dat nobis gratiam, movens ipsum ad dandum, est sua liberalitas, & non servitium; licet det nobis gratiam ad serviendum sibi, sine quo non possimus illi digne servire, & ideo non est simile.

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam?

Doctor 3. dist. 19. & 4. dist. 2. q. 1. utriusque Scripti. S. Thomas 1. 2. q. 114. art. 6.

Videtur homo posse alteri primam gratiam mereri. Etenim non frustra fiunt oratio- Quodlib. q. 20. §. *De primo.* nes in Ecclesia pro iis, in quos specialiter diriguntur, seu attribuuntur supplicationes; imo pie credimus, tum oranti, modo sit in gratia, tum De hoc quæsito Alensis. p. q. 6 .m.5. art. 1. §. 4. illis, pro quibus funduntur, prodesse. Cum autem Ecclesia orat pro peccatoribus Deo invisis, utique, ut Deus eorum misereatur, orat, utque elargiri dignetur gratiam, per quam ei accepti reddantur, & ad vitam æternam ordinentur. Atqui frequenter & peccatores ad rectam viam revertuntur, & extra Ecclesiam constituti per baptismum Christo incorporantur; ergo potest homo, & de facto alteri primam gratiam promereri pie putatur.

Confirmatur. August. 1. *Retract. cap* 9. Mag. 2. dist. 28. c. 1. agens contra Pelagianos. *Destruunt etiam*, inquit, *orationes, quas facit Ecclesia, sive pro infidelibus, & doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum: sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, & perseverent in ea. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari.* Hæc ille. Igitur orationes, quæ fiunt in Ecclesia, valent ad impetrandam Dei gratiam, qua liberantur ab impietate illi, pro quibus fiunt.

Præterea, Elargienti eleemosynam paupe- 4. dist. 15. q. 2. §. *ad quartum principale.* ribus pro aliquo, debetur bonum spirituale; Atqui fieri potest, ut is, pro quo datur eleemosyna, sit in statu peccati; ergo id bonum spirituale est impetrativum gratiæ apud Deum, qua emundetur a peccato. Meretur igitur eleemosinam faciens primam gratiam pro alio.

Contra, Apostolus 9. ad Roman. *Si enim est ex meritis, jam non ex gratia:* Nullis ergo meritis condignis possumus seu nobis, seu aliis promereri primam gratiam. Rursus Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*: ergo solius Christi merita impetrare possunt primam gratiam; & nullius alterius ab illo. Quare ibidem scribit Joannes: *Gratia, & veritas per Jesum Christum facta est.*

Respodeo dicendum, quamvis spectata 4.dist.15.q.1. §. *De secundo.* Dei absoluta potentia non repugnet, hominem & sibi & alteri primam gratiam mereri, juxta tamen præsentem providentiam, id esse omnino impossibile. Declaratio primæ partis. Nam possibile fuit, Filium Dei non fuisse incarnatum, & per consequens nec passum; & interim possibile fuisset, Deum perduxisse prædestinatum ad beatitudinem, & juste, non tamen excludendo misericordiam. Ergo tunc possibile esset, peccantem pœnitere, sibique gratiam promereri; quia Deus nequit juste peccatorem beatificare, sine prævia satisfactione. Deinde, Christi passio non delet peccata nostra, nisi ut causa meritoria omnis gratiæ, qua gratia emundantur peccata. Est igitur causa secunda gratiæ, quæ non est de essentia rei, imo reducitur ad genus causæ efficientis. Quicquid autem potest Deus per causam secundam efficientem, potest immedia-

mediate; ergo sine illa posset juste, & ordinate remittere culpam, per gratiam inhærentem.

Denique sine merito passionis Christi Deus dare potest primam gratiam cui voluerit. Siquidem summa gratia creaturis collata, data est animę Christi beatissimę & sine omni merito; nam passio ejus seu exhibita, seu prævisa, non extitit meritum ullum respectu gratiæ sibi conferendæ; imo prius prævidebatur gratiam habiturus, quam ejus passio acceptanda. Tali igitur in hypothesi posset homo in peccatis existens, per aliquem actum, alias indebitum, sibi primam gratiam promereri; & etiam alteri, præcedente tam in merente, quam in recipiente gratiam aliqua dispositione de congruo.

3. dist. 20. n. 9. Et si data fuisset cuilibet homini prima gratia sine meritis, sicut modo, licet quilibet sit filius iræ, cuilibet tamen dat Deus primam gratiam sine meritis propriis, qua meremur beatitudinem, igitur tunc potuit quisque meruisse deletionem culpæ. Verum in casu, uti quilibet potest pro alio orare, ita is, qui debito inveniretur solutus, potuisset pro altero gratiam obtinere, per quam justus fieret.

(a) Veruntamen hæc procedunt in alterius providentiæ systemate, utique possibili. De facto tamen, secundum quod quæritur, aliter res se habet; sicut enim nemo sibi primam gratiam potest mereri, ita nec cuicunque alteri, quod & declaratur. Nam homini facto Dei inimico per culpam disposuit Deus non remittere erratum, neque illi aliquod adjutorium conferre, ad ejus culpæ conducens remissionem, & beatitudinem consequendam, nisi per aliquod sibi oblatum obsequium, quod gratius sibi foret, quam offensa illata displicuisset. Tale obsequium, & personam tantopere dilectam non habuit totum genus humanum, quia totum erat inimicum de una, eademque massa perditionis; quapropter disposuit Trinitas personam longe sibi acceptissimam dare generi humano, eamque eo inclinare, ut offerret, atque exhiberet obsequium pro toto genere humano, in ejus reconciliationem cum Trinitate. Hæc persona Christus est, *cui non ad mensuram dedit Deus Spiritum charitatis, & gratiæ*. Joan. 3. Tale obsequium exhibitum Trinitati a Christo in sua passione & morte, est illud, in quo maxima elucet charitas, propter quam obtulit se Christus pro justitia in mortem; ergo Deus nullum adjutorium pertinens ad salutem homini contulit viatori, nisi in virtute hujus oblationis Christi, factæ in cruce; & a persona dilectissima, & ex maxima charitate. Summa enim gratia, quæ fieri potuit, collata fuit animæ Christi, in primo instanti suæ creationis. Atque exinde passio illa extitit, estque meritoria causa ex condigno gratię omnis sanctificantis datę, & dandę homini viatori. Non est propterea possibile, ut homo quicunque alteri homini promereatur gratiam primam, qua justificetur, & adipiscatur vitam eternam.

Quapropter Christus meruit omnibus, qui primam gratiam accipiunt collationem illius, intantum ut nihil cooperetur voluntas nostra, nisi in adultis baptizatis: ubi aliqualis dispositio voluntatis necessaria est, ut suo loco explicatum fuit; idque sane potissimum fuit in merito Christi, quod meruerit, a Deo per peccatum alienos, illi per gratiam conjungi. At quod attinet ad gratiam pœnitentialem, seu medicinalem post lapsum in mortale actuale, etsi Christi meritum sit principale & omnimoda causa meritoria de condigno, attamen aliquid concurrere oportere ex parte recipientis gratiam de congruo ut cordis compunctionem, & detestationem flagitiorum patratorum, dogma est fidei.

Atque eadem ratione obsequium hoc excellentissimæ charitatis exhibitum in Christi morte & passione ab æterno prævisum, causa meritoria fuit conferendi primam gratiam antiquis Patribus, cœteraque supernaturalia dona, quatenus illud repræsentandum certo tempore crediderunt; intuitu ergo fidei credentium in mediatorem futurum, Deus elargiendo gratiam remisit originale peccatum, tempore legis naturæ per sacrificia, in quibus ejusdem fidei protestatio fiebat, & exinde in lege Moysis per circumcisionem; & tandem in lege evangelica per Baptismatis susceptionem.

Ad argumenta inducta de oratione, eleemosynis, & consimilibus operibus repræsentatis pro aliis, dicimus, non esse hic, nisi meritum congrui, ut alteri a faciente applicantur. Siquidem congruum est, ut Deus acceptas habeat orationes, aut eleemosynas impensas a justo pro peccatore, adeout eorum operum intuitu aliqua supernalia auxilia det indigentibus, quatenus eis excitati, & adiuti tandem suam gratiam consequi mereantur. Cæterum dignitas omnis respectu gratiæ sanctificantis, & cæterorum supernaturalium auxiliorum solius Christi meritis attribuenda est. Ipse enim ut Ecclesiæ caput, & Pater futuri sæculi accepit eam gratiarum plenitudinem a Deo, ut de ejus plenitudine omnes accipiant.

Primum in oppositum videtur impetere *secundam partem solutionis*. Quare dicimus, verbum Apostoli eo tendere, ut doceat, gratiam minime habere causam meritoriam de condigno in illo, cui confertur; hoc tamen non excludit in eodem esse causam meritoriam de congruo, & causam meritoriam de condigno extrinsecam; idque maxime si talis causa meritoria extrinseca gratuite sit data illi, pro quo est causa meritoria.

Etsi obiicias: Gratia data pro tali causa condigna exigente tantum prœmium, qualis est gratia, jam gratia non est, quia certis meritis est debita, etsi non meritis eam recipientis. Posset dici sic: In universis operibus Dei non fuit aliquod opus mere gratiæ, nisi sola incarnatio Filii Dei.

ARTICVLVS VII.

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

Magister Alensis 3. p. q. 61. m. 5. art. 2. §. 2. *S. Thom.* 1. 2. q. 114. art. 7.

Videtur homo posse sibi mereri reparationem post lapsum. Etenim juxta Augustinum. *Nihil dignius potest peti, quam si cadat homo, ut postea resurgat*. Sed quicquid digne petitur, merito exauditur a Deo; ergo si homo existens in charitate petat gratiam, qua possit resur-

Negat Vasquez authoritatem hanc apud Augustinum reperiri.

(a) Totum Anselmi processum *Cur Deus homo*. Magister Scotus ut mira brevitate comprehendit, ita clarissime explicat. In subsidium hic prætermissorum Videsis dist. 19. & 20. 3. Sentent. & 4. dist. 15. q. 1. §. *De secundo*. Ut supra fuit adnotatum.

resurgere, si cadere contingat, merito debetur ei; ergo potest eam mereri.

Præterea, Homo sanctus potest alteri mereri gratiam, qua emergat ex peccatorum cœno, ut supponitur; ergo & sibi ipsi poterit gratiam eandem mereri, per quam relevetur, si cadat.

Præterea, Homo qui aliquando fuit in gratia per bona opera, quæ fecit, meruit vitam æternam: & quod majus est, secundum meritorium jus ad præmium, ita viget apud Deum, ut ne quidem per superveniens peccatum extinguatur. Sed eis meritis gloria rependi non potest, sine gratiæ reparatione; ergo videtur quis sibi meruisse reparationem per gratiam.

Contra, Ezechielis 18. *Si averterit se justus a justitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur*; ergo nihil debetur justo postquam peccavit; igitur nec mereri potuit gratiam, per quam ab iniquitatibus resurgat.

Respondeo propter hoc testimonium divinæ scripturę fatendum esset hominem non posse sibi mereri gratiam, qua reparetur post lapsum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Dignitas orationis attenditur, vel quantum ad illud, quod petitur, vel quantum ad id ex quo postulatur. Cum ergo dicit Augustinus, *Nihil dignius potest peti* &c. est intelligendum quantum ad illud, ex quo petitur, & non quantum ad ipsum optatum; Nam is qui hoc modo petit, postulat ex timore & humilitate ne cadat, lapsum in flagitium formidans; sed non est dignior quantum ad illud, quod petitur, sic ut valeat ad resurgendum, si homo labatur, prodest tamen ad facilius resurgendum, quia homo talia orans ac petens, magis est dispositus ad resurgendum in bonum.

Ad secundum dicendum, ex eo quod homo existens in charitate possit alteri gratiam mereri, posse pariter idipsum promereri sibi, si in peccatum labi contingat. Nam quum homo existens in charitate orat Deum, ut det sibi charitatem si in peccatum lapsus fuerit, quo inde resurgere valeat; ratione ejus, quod petit post lapsum, ponitur jam defectus dignitatis in ipso petente; & ideo haud meretur exaudiri. At quando orat pro aliis ad gratiam impetrandam, per quam resurgere queant, abest indignitas in ipso petente, quamvis sit in illo, pro quo petit ut supponitur, & propterea exaudiri meretur; potest igitur alii mereri gratiam, non sibi post peccatum.

Ex Magistro Scoto 4. *dist.* 22. *n.* 7. 10. & 13.

Ad tertium respondeo, utique jus meritorum ad gloriam non desinere per superveniens peccatum; inde tamen fieri ut habenti tale jus non competat actio propter impedimentum peccati, quandiu est inimicus, etsi perpetuo talis sit, perpetuo cessat illa actio. Nec propterea est sibi aliquod jus, aut meritum respectu gratiæ, quam habuit, & per peccatum amisit; quia gratia prior fuit præcise donum Dei: merita autem erant aliquo modo opera hominis; & ideo merita semper sibi sunt talia in acceptione Dei non vero gratia, ut per eam ordinatur ad aliquod præmium, quia habuit eam, sed tantummodo ordinatur, si nunc particeps ipsius inveniatur.

Merita fundant jus in acceptatione divina, non item gratia.

Itaque merita, quibus respondet magnus gradus gloriæ, dum sunt mortificata, non possunt mereri minimam gratiam; alioquin qui cecidisset a magnis meritis, jam meruisset ut resurgeret ab illo lapsu per primam gratiam sibi de meritis illis conferendam. Nec tamen credo merita mortificata penitus nihil facere in acceptatione divina ad primam gratiam dandam huic lapso; quia etsi secundum strictam justitiam iste Dei inimicus non sit dignus de propinquo alicujus gratiæ, & gloriæ; tamen excellens misericordia Dei propter præcedentia merita citius dat gratiam ad resurgendum.

Merita mortificata de congruo prodesse ad gratiam recuperandam.

ARTICVLVS VIII.

Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ, vel charitatis.

Doctor 4. *dist.* 21. *q.* 1. §. Si iste modus. V. ex hoc & *dist.* 22. §. Contra hoc *in utroque scripto*. *S. Thom.* 1. 2. *q.* 114. *art.* 8.

Videtur homo minime mereri posse augmentum gratiæ. Etenim si possibile foret, hominem mereri gratiæ sibi preexistentis augmentum, id profecto aliter fieri non posset, quam per actus meritorios, procedentes nimirum ab eo juxta gratiæ inclinationem. Hoc autem dici non potest, quia non quicunque actus de habitu procedens auget illum, sed tantum actus perfectissimus, ex dictis supra *q.* 52. *art.* 3. quemadmodum nec modicus ignis admotus cacabo efficit aquam calidiorem. Multi autem actus meritorii procedunt ab homine habente charitatem, valde remisse; ergo per tales non augetur charitas, nec eorundem actuum qualitas id promereri videtur.

Præterea, Quodcunque meritum postulat sibi dari determinatum gradum gloriæ, ad quem requiritur ut prævia dispositio determinatus gradus gratiæ; ergo post quemcunque actum meritorium operans magis est dispositus ad eliciendum actus perfectiores. Hoc autem non experimur.

Preterea, Principium omnis meriti gratia est; ea enim fit, ut a Deo acceptetur actus in ordine ad præmium rependendum; Atqui principium meriti non cadit sub meritum; ergo nemo sibi mereri potest gratiæ augmentum.

Contra, Augustin. Epist. 106. *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici.* Nempe per condignum præmium æternæ beatitudinis.

1. dist. 17 q. 14. *a principio*.

Respondeo dicendum, revera hominem in gratia Dei constitutum, de condigno mereri posse, ut sibi inhærens charitas augeatur, & de facto id promereri quoties opera meritoria operatur. Declaratio. Per quodcunque opus meritorium, credendum est, hominem gloriam vel gloriæ gradum mereri; id enim testatur divina scriptura, dicens, reddendam esse nobis mercedem æternę felicitatis, pro ratione operum, quæ fecimus *Psal.* 61. *ad Rom.* 2. & alibi. Gratia autem est dispositio ad gloriam; ergo ut quisque majorem gloriam promeritus fuit ita & gratiam. Fatemur tamen, non illico augeri habitum charitatis, ac quis quodcunque opus meritorium repræsentat; quia remisse agens, non consequitur statim per opus suum gratiam, juxta meritum talis operis, sed tamen danda sibi est, cum beatitudinis factus fuerit particeps. Quapropter expedit quantum possibile est assidue

Homo Deo per gratiam acceptus de condigno promereri potest gratiæ augmentum.

duc in operibus meritoriis sese exercere ; nam quamvis quis remisse agat, singulis tamen actibus correspondet determinatus gradus gloriæ, & gratiæ aliquando consequendæ.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, disparem esse rationem de habitibus a Deo infusis, & per assuetudinem acquisitis. Hos enim profecto non intendit actus quicunque, sed perfectissimus, ut inductum est. At intensio illorum, & augmentum completive pendet ab acceptatione divina. Quia enim Deus voluit actus de gratiæ instinctu procedentes esse ad præmium vitæ æternæ ordinatos, hinc quicunque actus ejusmodi acceptatur ad gloriæ gradum determinatum, & subinde sibi gratiæ gradus computari debetur, quantumvis remisse eliciatur.

Quare dispar ratio sit de habitibus infusis, & acquisitis.

Ad secundum dicimus, non ex actibus deduci debere, nobis habitus inesse supernaturales, sed fide magis teneri, per quam docemur, justos esse Deo acceptos, & per bona ipsorum opera ad vitam æternam ordinatos. Quare ex hypothesi, quod ad quæcunque opera recte facta charitas augeatur, adhuc nihilominus inde tale augmentum non posse probari, quia quæcunque facilitas, & promptitudo, & delectatio subinde sequens, inesse eodem modo possent ex dilectione naturali citra habitum infusum. Veruntamen nos probabile putamus asserere, non ad quemcunque actum meritorium infundi promeritam charitatem ad incrementum, seu intensionem præexistentis; sed in mortis instanti, in quo Deus simul elargitur promeritam gratiam per bona opera, de instinctu præexistentis gratiæ acquisita, quo fit dispositio ad gloriam, eique commensuratam.

.dist. 17. q.

Ad tertium dicendum, utique principium meriti non cadere sub meritum, ut expositum fuit *artic.* 5. Eo tamen principio homini inexistente, fieri posse ut per opera meritoria illud augeatur. Nam iis operibus repromissa est gloria, & tamen quanta ipsa exigunt merita; nequaquam autem esse posset homo beatus, nisi haberet habitum charitatis influentem in actum beatificum tantæ intensionis. Atque hinc fruentium Deo, sine meritis propriis, minor est beatitudo, quam illorum, qui ultra gratiam, quam de meritis Christi in Baptismo collatam, præterea in meritoriis quibuscunque operibus sese exercuerunt.

ARTICULUS IX.

Vtrum homo possit perseverantiam mereri.

Doctor locis in margine adnotatis.
S. Thom. 1. 2. *q.* 114. *art.* 9.

Videtur homo posse sibi perseverantiam mereri. Etenim quisque etsi nequeat primam gratiam promereri, attamen ejusdem gratiæ augmentum sub meritum cadit. Atqui charitate nullum est donum excellentius secundum Augustinum 15. *de Trinit. cap.* 18. igitur est dono perseverantiæ excellentius ; ergo si majus donum posset homo ex condigno mereri, multo magis ad merita ipsius spectabit lucrari minus donum.

1. dist. 17. q. 1. *In argum. principalibus.*

Confirmatur. Donum justitiæ in statu innocentiæ non conjungebat perfectius ultimo fini, ac præstet modo charitas; ergo revera ipsa est præstantior cæteris donis supernaturalibus.

2. dist. 21. q. 1. 1. 2.

Præterea, Ille perseverantiæ donum consequutus intelligitur, qui servans Dei præcepta, & gratiam sanctificantem usque ad finem vitæ non peccat. Sed qui particeps effectus est gloriæ cœlestis omnino peccare nequit; ergo cum præmium vitæ æternæ cadat sub meritis, imo ipsis rependatur operibus meritoriis, etiam usque ad finem vitæ non peccare poterit quis sibi promereri.

Preterea, Illud quod homo instando precibus aliisque bonis operibus a Deo impetrat, sub meritum petentis cadit. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent, ut ait Augustinus de dono perseverantiæ *cap.* 17. ergo eandem promeruere.

Contra, Quicquid homo meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum: sed multi habent opera meritoria, qui tamen minime perseverantiam consequuntur; quam si meruissent, haud permissi essent labi in peccatum; non igitur perseverantia cadit sub meritum, sed a Deo gratis conceditur, ut sibi libuerit.

Respondeo, Aliqui existimantes perseverantiæ donum omne penitus excludere meritum, ita hanc ipsorum sententiam declarandam putant. Homo libero pollens arbitrio, suaque natura ad bonum & malum flexibilis invenitur; ipsam autem perseverantiam in bono a Deo obtinere, dupliciter intelligi potest. Uno quidem modo ex eo quod liberum arbitrium ad bonum determinatur per gratiam consummatam sicuti erit in gloria. Alio autem modo ex parte motionis divinæ, qua homo ad bonum inclinatur usque ad finem. Illud vero cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum, sicut principium; quare perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito, at perseverantia viæ sub merito cadere non potest, quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti. Deus igitur perseverantiæ donum gratis largitur cuicunque illud largitur.

Sententia excludens meritum omne seu condigni seu congrui respectu perseverantiæ doni.

Quæ sententia nobis difficilis videtur, & quidem non contendimus, nullum esse meritum condigni ad donum perseverantiæ promerendum ultro enim id fatemur, sed perinde excludi debere meritum congrui non putamus probandum. Asserimus quidem liberum hominis arbitrium, nisi per Dei misericordiam præveniatur atque adiuvetur, non moveri ad bonum eligendum & prosequendum, & nihilominus respectu gratiæ primæ sanctificantis recipiendæ, non diffitemur posse se hominem congrue disponere, eamque de congruo promereri sic, ut facienti quantum potest, auxiliante Deo, consequatur veniam obtineatque gratiam, qua anima a sordibus emundetur peccatorum, & interim comparatio primæ gratiæ ad Deum moventem non est sicut terminus comparatur ad motum, sed uti comparatur motus ad principium ejus. Quemadmodum ergo prima gratia supponere potest meritum ex congruo in eo, cui donatur, & meritum condigni in alio, qui est Christus, aut passio ipsius; ita & perseverantiam ex condigno meruit Salvator iis, quibus confertur; & tamen non necessario excludit meritum congrui in eo, qui tali munere dignatur, si ad illam recipiendam congrue se disponere sit capax.

Etsi perseverantiæ doni nemo de condigno promereri queat, ad illud tamen a Deo recipiendum congrue se disponere potest.

4. d. 2. q. 1.

Quapropter dicimus, dignitatem obtinendi a Deo donum perseverantiæ ad solum mediatorem Dei & hominum pertinere, de cujus pienitu-

(a) nitudine accipiunt quotquot accipiunt. Sed supponere congruitatem in recipientibus, qui eam exhibendi habent potestatem, ob quam magis hi, quam illi eo dono munerantur. Hanc doctrinam videtur docuisse Augustinus de dono perseverantię, cap. 2. *Cur autem*, inquiens, *perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo? An & ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur, quod scitur, ipsum non dare? Sed ipso non donante esse in hominis potestate. Sicut irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ob hoc gratiæ agantur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit*. Hæc ille: atque eadem quoque prosequitur infra *cap.* 17.

Ad argumenta. Ad primum respondetur, Charitatis augmentum, sicuti & prœmium beatitudinis comparari ad motum liberi arbitrii, tanquam terminum, at perseverantiæ munus comparatur ad illud, ut principium motus,

Nos dicimus, hoc verum esse, ut refertur ad influxum auxilii actualis Dei seu prævenientis seu adiuvantis, citra quem fatemur, non posse hominem justum usque ad finem perseverare in statu justitiæ habitualis, quemadmodum nec aerem manere luminosum, nisi adsit sol lumen effundens, ut diximus, *art.* 10. *q.* 109. & comparando liberum arbitrium ad tale principium illuminans, & adiuvans, fatemur nullum esse meritum, quia descendit, & datur vi illius decreti, quo *Deus vult, omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*, ejus enim intuitu cætera generalia auxilia præparavit: & nihilominus scimus preces, aliaque pia opera de congruo disponere hominem, ut tale munus gratis oblatum, cedat in bonum ejus, cui datur, quem effectum non sunt habitura in alio, qui se ita non disponit.

Ad secundum dicimus, quod præmium vitæ æternæ bonis rependatur operibus dono perseverantiæ esse attribuendum, sine quo nulla est debita merces quibuscunque bonis operibus. Nec tamen tale munus nos posse ex condigno promereri, quia dum sumus in statu viæ, potest liberum arbitrium justitiam excutere; opus propterea sibi est Dei præsenti auxilio quo illuminetur, & adiuvetur ad perseverandum in justitia & sanctitate; ad quod auxilium valet se quidem homo congrue disponere, ut sibi utile sit, esto detur a Deo nullum meritum respiciente in illo, cui gratis confertur.

Ad tertium respondetur; etiam ea quæ non meremur, orando impetramus. Nam & peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes quam non merentur, ut patet per August. *Tract* 4. *in Joannem*.

Nos dicimus, peccatores veniam erratorum petentes a Deo congrue sese disponere ad veniam impetrandam, etsi minime ad talia facienda eos se determinare sentiendum sit, sine Dei auxilio moventis & adiuvantis ipsos ad quęrendam viam rectam, a qua aberrasse persuasum habent. Respectu ejusmodi auxilii prævenientis gratiæ, nullum in eis pręcedere potest meritum, sed mediante illo congrue se ad justificationem consequendam disponunt, adeout in eis primam gratiam præcedat meritum congrui, quod non facit, quin gratis etiam donetur. Ita, & qui in justitia, & gratia sanctificante inveniuntur constituti quod in tali justitia usque ad finem perseverent, mereri minime possunt ex condigno; at auxiliante Deo, dum illud donum a Deo humiliter efflagitant, congrue se disponunt ad ejus assequutionem. Quod est dictu, Deo non cessante homines suis auxiliis illuminare, & adiutorium ferre, evenit, ut qui perseverare in observantia divinorum mandatorum ardenter cupiunt, & poscunt a Deo, ut per gratiam suam id eis liceat, fit inquam, ut talia adiutoria in ipsis suum sortiantur effectum, quia per Dei gratiam se congrue præparare, & disponere annixi sunt.

Ad argumentum in oppositum respondeo, quod merita plurima habentes si a perseverantia excidant per consensum in peccatum, est, quia Deo in effectu auxilianti per influxum suæ gratiæ non attendunt, fiuntque ut jumentum excutiens sessorem: peccans enim abiicit gratiam. Si enim Dei oblato auxilio uti mallent, jam inde fortiores ad resistendum se invenirent, ac de congruo disponerentur ad ulteriora promerenda auxilia, queis tandem victoriam reportarent, exeundo ex hac vita. Præcedentibus ergo meritis non debetur perseverantia de condigno, sed hanc largitur Deus congrue se disponentibus ad illam. 1. dist. 17. q. 3.

ARTICULUS X.

Vtrum temporalia bona cadant sub meritum.

Doctor locis in margine adnotatis. S. Thom. 1. 2. *q.* 114. *art.* 10.

Videtur temporalia bona cadere sub meritum. Etenim quod rependitur veluti justitiæ prœmium, cadit sub meritum. Sed ejusmodi sunt temporalia bona; Hæc enim promittebantur servantibus legem datam per Moysen, uti promittuntur bona æterna obtemperantibus Christi mandatis in lege evangelica præscriptis; ergo temporalia bona computanda sunt inter ea, quæ pertinent ad meritum. Deuter. 28. & *frequenter*. 3. dist. 40. §. *Quantum ad secundum articulum*.

Præterea, *Exodi* 1. narratur, obstetrices Ægyptiorum de humanitatis affectu servasse contra imperium Regis pueros Hebræorum, ob idque Regi imponentes, Deo acceptas fuisse, atque inde mercedem consequutas esse; igitur tale ipsarum opus extitit meritorium, & reipsa mercedem retulerunt. 3. dist. 38. *In argum. princip.*

Preterea, Actus moralium virtutum Deo sunt accepti, utpote conformes universali rationi, quod est Verbum Dei in excelsis, & etiam quia displicere illi constat actus oppositos vitiorum. Sed non semper ejusmodi virtutum actus sunt meritorii vitæ æternæ; ut cum exhibentur ab his, qui destituuntur charitate, & gratia; ergo quia Deus est largissimus remunerator bonorum,

(a) Perseverantiam cadere sub meritum congrui. Quæ videtur esse doctrina Tridentini *Sess.* 6. *cap.* 13. idem docet hic Vasquesius, existimans, S. Doctorem solum exclusisse meritum condigni; quod certum est. Quod si auferatur donum perseverantiæ ad auxilium actuale divinæ præsentiæ assistentis homini justo, ne ab justitia excidat, juxta exposita supra *q.* 109. art. 10. tunc perseverantia donum omne prorsus meritum excludere constat, quoniam tale auxilium gratis omnino conceditur; & forte hæc est mens S. Doctoris, in qua etiam Scotus consentit. Cajetanus *in Comment.* videtur statuere perseverantiam in eo, quod gratia habitualis manuteneatur a Deo, & non interrumpatur; quod utique verum est, sed hæc non est prima causa. Superest enim quærendum, cur in uno magis, quam in alio non interrumpatur? Constat enim, hominis voluntatem primo deficere. Quoties ergo non deficit, ab Deo auxiliante est, ipsa, obsecundante divino adjutorio, fit, ut in gratia sanctificante persistat. De dono perseverantiæ videndus Poncius *in Comment.* q. unica, dist. 27. 3. a numero 243. & seqq. Frassenius super 3. *Tract.* 2. *disput.* 1 *art.* 2. *q.* 3.

rorum, illis aliqua bona rependit, & non æterna; ergo temporalia. Cadunt igitur talia bona sub meritum.

Contra, Temporalia bona communia sunt justis, atque injustis: Quæ autem cadunt sub merito, non sunt communia omnibus, sed solum conveniunt, atque rependuntur piis hominibus; ergo temporalia bona non pertinent ad ea, quæ cadunt sub meritum.

Magister 2. nt. dist. 26. ap. *si vero* Videndus Aensis Coll. 8. Articulo 4. q. 2. Respondeo, Genera bonorum distinguens Augustinus 1. *Retract. cap.* 9. scribit; Virtutes, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiæ vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Item virtutibus nemo male utitur. Cœteris autem bonis, idest mediis, & infimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis, est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Hæc Augustinus. Veruntamen hic nomine temporalium bonorum non virtutes significare intendimus, quibus nemo male uti potest, sed ea duntaxat, quibus recte, & male uti possumus, quæ propterea indifferentia bona dicuntur, uti sunt vita corporalis, prospera valetudo, divitiæ nobilitas, viribus pollere, aut pulchritudine, dignitates, & principatus inter homines, & alia id genus, quæ minima bona appellat Augustinus, quia sine his recte vivi potest. Cum ergo quæritur, an hæc sub merito cadant sic, ut aliquis per sua bona opera sibi ejusmodi bona promeruerit? Attendendum, utrum auxilio sint ei ad illa exhibenda, per quæ præmium consequatur æternum, hujusmodi sunt opera virtutum. Siquidem, juxta dicta *articulo* 2. illud tantum est apud Deum meritorium, per quod homo meretur acceptari speciali illa acceptatione, qua ordinatur ad mercedem sempiternam consequendam. Quisque ergo

Quodlib. q. ult. *ad finem.* bene utens ex se indifferentibus bonis, certum est, eadem sibi fuisse collata, ut præmium meritorum, seu præsentia sint, seu futura, Deo tamen perspecta, actuque cognita. Nam aliquando plus prodest adversitas, quam prosperitas, secundum Boetium 4. *de Consol. Prosa* 4. De recte ergo rationis dictamine utentes his bonis, data sunt ipsis, ut per ea consequantur præmium sempiternum. Contra vero iisdem abutentibus, exhibita sunt, non quidem, ut in facinora facilius prolaberentur; sed ut inde saltem excitarentur ad amorem beneficentissimi largitoris, quamvis ipsorum culpa fiat, ut inde eorum acceleretur, vel augeatur perditio sempiterna.

3. dist. 32. 6. *Tertium patet.* Sermo iste supplendus est ex his, quæ de Prædestinatione disserta fuerunt 1. *p. q.* 23. *per totum.* Quo autem hæc elucidius declarentur, atque intelligantur, sciendum Deum, cum rationabilissime velit, quamvis uno eodemque actu, ut tamen is intelligitur transire super diversa objecta ordinate, primum velle finem, in quo est actus ejus perfectus, & voluntas beata. Secundo transire super illa, quæ immediate ordinantur in ipsum, prædestinando nimirum electos, qui immediate ordinantur in ipsum, volendo, eos diligere idem objectum secum. Tertio velle quæ sunt necessaria ad attingendum hunc finem, suntque bona gratiæ, atque seriem beneficiorum illorum, quibus certissime salvantur, quicunque salvantur. Ac postremo ordinare remotiora quæque ad eundem intentum finem, ut mundum sensibilem ad inserviendum electis. His ita digestis, atque ordinatis, evidens est, bona temporalia, quæ circumstant electos, volita esse, ut sint ipsis in ministerium, eisque utantur in ordine ad æternam eorundem felicitatem, quæ sicuti cadit sub meritum, imo in effectu rependitur ut præmium meritorum; ita & ea omnia, quæ ad ejusdem conducunt assequutionem.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, viventibus sub lege Mosayca interdum promissa quoque esse bona sempiterna, licet frequentius temporalia commoda eis pollicita sint. Ut enim erat populus rudis, ita per sensibilia, & temporalia manuducendus erat ad percipienda spiritualia & intelligibilia. Quare si temporalibus bonis juxta dictamen rectæ rationis uti voluissent, haud dubium, in præmium meritorum præsentium, aut futurorum data esse, sicque Patriarchas prædivites extitisse constat, quibus profecto divitiæ cesserunt ut media consequendi æternam salutem; inde enim potuerunt sese in operibus misericordiæ exercere aliaque emolumenta proximis præstare, quæ opera eis meritoria fuere. 1. dist. 2. q. 3.

Ad secundum respondeo, dici posse, Obstetrices illas habuisse bonum motum pietatis, propter quem præmium aliquod consequutas esse; unde scribitur, Deum ædificasse eis domum. Quod videtur extitisse merces temporalis, propterea quod per mendacium, quo Regi imponendum putarunt, demeruerunt, ne remunerarentur præmio æterno. Vel probabilius potest dici, cum ipsarum mendacium fuerit officiosum, quia utile saluti parvulorum ex Judæis progenitorum, nullique nocumentum aliquod afferens, Deum remunerasse eas pro bono motu pietatis, ac insuper contulisse vitam æternam; cui consequendæ impedimento esse nequiit mendacium illud, involuens tantum veniale peccatum. 3. dist. 28. n 14.

Ad tertium dicendum, actus moralium virtutum repræsentari non posse, nisi de auxilio gratiæ Dei excitantis, atque adjuvantis naturam nostram ad malum inclinatam; itaque grati, acceptique Deo sint oportet, ob rationem allatam. Etsi ergo ii actus sint dona Dei, concedendum est tamen, largissime remunerari non æterno præmio, sed mercede aliqua temporali, ut dictum est de obstetricibus, *prima responsione*. Non est enim ejusmodi in actibus ratio meriti simpliciter, sed tantum *secundum quid*; & ideo eis non debetur, nisi bonum *secundum quid* ad quod bonum pertinent omnia præsentis vitæ commoda & bona, quæ indifferentia recte dicuntur; quæ propterea cadere nequeunt sub meritum simpliciter, quod solum ad æternam felicitatem ordinatur, sive acceptatur. Quod si quis ad eum finem iis bonis utatur, tunc ipsa spectare probantur ad ordinem seu seriem eorum beneficiorum, quibus certissime salvantur quicunque salvantur: ac proinde eadem sub ratione meriti proprie accepti, cadere certum est. August. de Civit. *cap.* 2. & 15. In Supplem. ad 3. *p. q.* 4. *art.* 4.

Atque ex his patet, qualiter bona ex se indifferentia justis atque injustis perinde exhibita in præsenti vita, de dictamine rationis rectæ ordinantis illa ad finem æternæ felicitatis, justis sint causa lucrandi merita ad beatitudinem consequendam, injustis vero evadant occasiones promerendæ citius æternæ damnationis.

APPENDIX

Complectens quæcumque reperiuntur a voluminibus Magistri Scoti, & ad *secundam secundæ partis* Sancti Thomæ pertinere probantur.



PROLOQUIUM



TAMETSI omnem pene Magistri Scoti Theologicam doctrinam Quinque Tomis *digesserimus ad normam methodi, ac dispositionis Summæ Angelici Doctoris, pleraque tamen colligentis manum subterfugisse constat. Hæc igitur per racemationem legere animus est, & (sicuti perfatos meminimus) commodum aptare Quæsitis* Secundam Secundæ partis *S. Thomæ concernentibus. Haud multa equidem erunt, quod Doctor approbans quæ ab Alensi, & Aquinate diligentissime, luculentissimeque* de Virtutibus, & Vitiis in particulari *expensa sunt, in paucis aliquid addendum, aut aliter sentiendum censuit. Quæcumque tamen in* Scoti *voluminibus sparsim, & quasi per* Satyram *excussa reperiuntur, hic, veluti in quadam Appendice* ad p. 2. *illius doctrinam assequi cupidis, congruo superinducto ordine digesta occurrent, uberiores fructus plena manu collecturis* ex Summa Virtutum Magistri Alexandri, *quam substituendam pollicebamur loco* Secundæ Secundæ *Aquinatis; cum ea S. Theologiæ pars, utique utillima ex Scriptis* Scoti, *ut par erat, colligi & confici non potuerit.*

QUÆSTIO I.

DE FIDE

IN DECEM ARTICVLOS DIVISA.

Circa virtutes igitur Theologicas, primo erit considerandum de Fide; secundo de Spe: tertio de Charitate.

Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit, prima quidem de ipsa fide: secunda de donis intellectus, & scientiæ sibi correspondentibus: tertia de vitiis oppositis: quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero, primo erit considerandum de ejus objecto: secundo de ejus actu: tertio de ipso habitu fidei.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DECEM.

I. Utrum objectum fidei sit veritas prima.
II. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, idest res, aut enunciabile.
III. Utrum fidei possit subesse falsum.
IV. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.
V. Utrum possit esse aliquid scitum.
VI. Utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.
VII. Utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.
VIII. De numero articulorum.
IX. De modo tradendi articulos in Symbolo.
X. Cujus sit fidei Symbolum constituere.

ARTICULUS I.

Utrum objectum Fidei sit veritas prima.

Doctor 3. dist. 23. q. unic. & dist. 25. q. 2. & Prologi q. 1. §. Ad quæstionem igitur. S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 1.



VIDETUR veritas prima haud esse fidei objectum. Etenim si ponatur fides infusa respicere primam veritatem ut revelantem articulos, & causantem assensum de iisdem, & non sit aliud de quo est fides ut de objecto, profecto nunquam aliquis fidelis sua fide assentiretur huic, *Deus est trinus & unus*. Nam eatenus quisque assentiretur illi, quatenus est quid a prima veritate revelatum. Quæro igitur quomodo assensum præsto, & credo id fuisse a Deo revelatum? Siquidem assensum præbens huic *Deus est trinus & unus*, eoquod a Deo sit revelatum, magis assentior huic, *id esse a Deo revelatum*, sicuti assentiens conclusioni propter principium, magis probat ipsum principium.

Responsio: Huic propositioni *Deum esse unum & trinum est a Deo revelatum*, assentio ex fide acquisita. Contra, igitur fides infusa in esse, & in faciendo adhærere alicui articulo, dependet a fide acquisita, sicut a principio; nam astrui non potest id præstari & inesse nobis per scientiam. Siquidem. *Deum revelasse Ecclesiæ se esse unum & trinum*, non est sic notum ex terminis ut sciri queat, plusquam ista, *Deus est trinus, & unus*.

Præterea, formalis ratio objecti habitus realis esse non potest relatio rationis: sed revelatum fuisse Trinitatem Personarum subsistere in naturæ unitate, ultra Deum trinum, & unum, non dicit nisi respectum rationis, sicuti esse cognitum, ultra rem, quæ cognoscitur, non importat nisi respectum rationis; igitur si assensum præbens Deo trino & uno, quia id revelatum est, formalis ratio objecti cui assentio per habitum realem est ens rationis; quod plane est inconveniens; cum habitus realis, sit oportet & realis formalis ratio objecti, quemadmodum potentiæ realis objectum formale esse nequit nisi reale; adeoque revelari passive cum sit res rationis, non potest esse formalis ratio tendendi in hoc *Deus est trinus & unus*.

Præterea, Eis quibus primo articuli revelabantur, satis fuit fides acquisita ad firmiter assensum præstandum omnibus illis; igitur & alii posteriores pari firmitate credere poterunt, eaque vera esse, quæ ipsis proponebantur ad credendum. Consequentia probatur, quia secundum August. super illud Psalm. 71. *Suscipiant montes pacem populo, & colles justitiam*; inferiores illuminantur per superiores, & non magis illuminant superiores illuminante ipsos.

Probatio antecedentis: Ex puris naturalibus includendo habitum acquisitum, potest quisque assensum præbere omnibus assertis, & revelatis ab aliquo: quia ex puris naturalibus potest sibi persuasum esse, narrantem & revelantem sibi talia, esse veracem, eique proinde indubie fore credendum: sed ex puris naturalibus credit homo, atque assentitur huic *Deus est verax* & magis quam omnes homines, idque scivisse ac assensum præbuisse eos, quibus primum revelatio facta est, & ita cæteros omnes; igitur fide acquisita ex puris naturalibus potest homo assentire omnibus revelatis a Deo; adeoque præter fidem acquisitam non requiritur necessario causa firmiter assentiendi aliqua alia fides.

Confirmatur, Nam etsi aliqua scientia ob sui difficultatem, ut Geometria sciri nequeat ab isto homine propria inventione; attamen ex

ex quo inventa est, potest homo iste ex naturalibus suis eam addiscere: ergo eadem ratione, quamvis homo naturali lumine nequeat devenire in notitiam hujus *Deus est trinus & unus*, postquam nihilominus est revelatum alicui, valet alius, & ille etiam, cui revelatum est, firmiter assentiri, & adhærere revelatis per fidem acquisitam.

Præterea, Fides infusa certior sit oportet fide acquisita; alioquin frustra assereretur. Atqui videtur esse minus certa, quemadmodum conclusio est minus certa quam principium, ex quo suam certitudinem mutuatur. Sed huic, Deus est trinus & unus assentio fide infusa, si ponitur, quia hoc est a Deo revelatum. Id autem fuisse revelatum, credo, quia Joannes, aut alius Apostolus dixit, hoc sibi fuisse revelatum. At si audissem eum asserentem id esse sibi revelatum, credidissem illi fide acquisita, credendo scilicet ipsum esse veracem, & nihil falsi affirmare velle; igitur & modo credo fide acquisita ex auditu scripturarum vel lectione esse Apostolis revelatam Trinitatem personarum in Essentiæ unitate; adeoque tota firmitas, quæ fidei attribuitur infusæ, est a fide acquisita; ergo non videtur ponenda fides infusa, cujus sit versari circa primam veritatem.

Prologi q. 3. n. 7. & 15. Contra, Illud est objectum primum habitus, in quo continentur virtualiter omnia, circa quæ habitus versatur. In Deo continentur omnia credibilia, & necessaria quidem ut nata sciri per cognitionem illius Essentiæ, ut *hæc*: contingentia vero ut cognoscibilia per intuitionem unionis extremorum primæ contingentis, quæ est, *Voluntas Dei vult*; ergo Deus ut hæc essentia sit oportet primum subjectum fidei. Qua vero revelans primaque veritas dicens, ejusdem formale objectum.

3. loco cit. 6. *Ad quæstionē n. 10. & 6. Aliter potest poni*.

Respondeo, Pro solutione esto primum dictum: Fides infusa respicit Deum pro objecto primo, de quo sicut de objecto formantur aliæ veritates, quæ continentur in articulis mediatius vel immediatius, secundum quod ipsum, hac aut illa ratione respiciunt. Declaratio: Siquidem omnia & singula credibilia ad ipsum Deum per se mediate vel immediate reducuntur, ergo ipse Deus est primum, & adequatum objectum fidei infusæ inclinantis ea prædictum ad firmiter assentiendum omnibus quæ in divina Scriptura continentur. Nulla est enim Scripturæ pars, in qua non eluceat saltem Dei providentia circa genus humanum, ejusque misericordia, & justitia in punitione malorum.

Prologi q. 3. 3. item lateral 6. *Aliter tamen ponitur Ad secundum & tertium*.

(a) Secundum dictum, Deus qua veritas prima revelans credibilia, ac testimonium perhibens ita omnia se habere ut ipse fatur, est ratio formalis objecti fidei. Declaratio: Etenim ex dictis 1. *p. q.* 1. *art. item* 1. Omnino oportuit hominem viatorem instrui per supernaturalem doctrinam consequendo fini, ad quem suapte natura ordinatur, necessariam; alioquin ignoraret media a divina voluntate statuta, quibus tantum potest quis ad possessionem ejus finis pertingere. Nam quoniam objectum supernaturale, non est motivum intellectus creati, nisi per voluntatem ipsius, posita quacumque actione potentiæ intellectivę, & concurrentibus objectis naturaliter agentibus, complures necessariæ complexiones ei erunt neutrę, nec ipsis assensum pręstare poterit, ut oportet, quia veritas determinata earum ipsum lateret, nec potest naturę viribus sciri eas esse veras vel falsas. Hinc agens supernaturale supplens vicem ejus objecti revelare voluit veritates articulorum fidei, circa quas fides versatur infusa, quam Scripturæ, & Patres testantur dari a Deo, ejusque esse donum, neque inesse nobis. Hęc autem fides infusa in aliquo similis est fidei acquisitæ. Nam quemadmodum per fidem acquisitam quis præstat assensum dictis alterius, quia credit veracitati asserentis illud esse verum, sic de infusæ fidei instinctu fit, ut assentiamur revelatis a Deo, eoquod indubie ac firmiter credamus Deo, vel veracitati Dei asserentis illa. Et quia quod Deus asserit, supernaturaliter revelat, ideo fides assentiens talibus revelatis, quia assentit veracitati revelantis, est habitus supernaturalis: revelat autem credibilia, quando infundit habitum. Ex quo patet, fidem non accipere certitudinem revelatorum ex objecto, sed unice ab veracitate testis revelantis, atque asserentis rem ita se habere. Necessario propterea quæcunque ita creduntur sunt cum ænigmate & obscuritate, quia habens fidem non credit articulum esse verum ex evidentia objecti; sed propter hoc, quod assentit veracitati infundentis habitum, & in hoc credibilia revelantis. *Per fidem cernuntur credibilia in ænigmate.*

Perspicuum est etiam, qualiter una sit fides omnium credebilium. Siquidem cum non respiciat is habitus ipsa credibilia sub propriis eorum rationibus, sed quatenus sunt a Deo revelata, una, eademque fide quisque in omnia tendit credibilia, cujuscumque sint rationis, credens ea omnia esse vera propter testantis auctoritatem, & veracitatem. Si enim habeo habitum, quo credo te esse veracem, per eundem habitum credo hęc, quæ asseris esse vera; quantumcunque esserta sint diversarum rationum; quia illis non assentior, nisi per accidens per hoc nempe quod assentior veracitati tuę, ideoque assensum pręsto illis, quatenus a te asserta sunt. Ita in fide infusa; nam credibilibus a Deo revelatis assensum præbeo, quia assentio Dei veracitati, & ita fides una circa omnia credibilia versatur, ut revelata a Deo, non autem ut dictum est, proprias respicit rationes creditorum. Atque ita ipsa credibilia, seu Deus, in quo omnia mediatius vel immediatius continentur, est fidei infusę objectum quod creditur, seu materiale, ut ajunt, qua vero idem Deus est veritas prima revelans, & testimonium perhibens de veritate creditorum, est formalis ratio, sub qua fides supernaturalis circa Deum versatur. *Unius rationis fides respicit credibilia diversarum rationū.*

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Id in quo revelatio fundatur, refertur ad terminum per relationem, ut Pater ad filium per paternitatem; at ipsa paternitas non per aliam refertur relationem, sed per se ipsam. Nam cum aliquid est denominative tale, & aliquid formaliter tale, standum est in secundo. Et ita in casu, de quo argumentum procedit. Firmiter credimus *Deum esse trinum & unum*, quia Deus asserit seu revelat. Non itaque per aliam revelationem credo esse revelatum, sed quia est revelatio. 2. dist. 1. q. 4. n. 16.

Verum contra hoc facit instantia, quæ subiicitur. Nam non scio esse revelatum, nisi ex fide humana, qua assentior hominibus asserentibus revera id fuisse a Deo revelatum; ergo fidei infusæ certitudo accipit suam firmitatem a fide huma-

(a) Secunda Conclusio, prima veritas revelans credita est ratio formalis, vel objectum formale fidei. Cavellus in Scholio super. *n.* 14. *dist.* 23. *cit.* indigitat loca Scripturarum quibus astruitur fides infusa.

humana, cui repugnat subesse falsum. Respondeo, nullum esse inconveniens fidem infusam prærequirere fidem acquisitam, non quasi causam dantem sibi firmitatem & certitudinem, sed veluti occasionem, aut conditionem, sine qua non contingit fidem infusam in actum exire, ut patet de pueris aqua baptismatis renatis, & alioquin Ecclesiam pollere auctoritate infallibili proponendo credibilia est unum credendorum. Itaque simplices audientes Ecclesiæ Pastores, aut legentes in libris ab Ecclesia approbatis, hæc, & illa fuisse revelata, tenentur firmiter assentiri, nec fides acquisita est causa talis indubii assensus, sed conditio quædam necessario prærequisita.

Ad secundum respondeo, Etsi *esse* cognitum formaliter importet quendam rationis respectum, nihilominus connotare realem actum intellectus attingentis objectum. *Esse revelatum* eodem modo se habet. Nam revelatio facta a Deo Prophetis, & Apostolis, extitit realis actio, quæ, ut formaliter dicitur revelatio importat respectum rationis; at is respectus non est formalis ratio objecti fidei, sed magis veritas prima afferens, & certificans de veritate articulorum fidei.

3. dist. 34. & qq. Miscel. q. 6. n. 9. Ad tertium respondeo, falsum esse eos, quibus revelata est Scriptura divina per fidem acquisitam credidisse vera esse quæ ipsis revelabantur; imo illi habuerunt certitudinem longe præstantiorem fide acquisita, atque etiam infusa. Et sane cum nemo credat nisi volens, ut ait August. tract. 26. *in Joannem* fides perficit quidem intellectum, sed relate ad voluntatem. At revelatio prima facta Prophetis, & Apostolis, non suberat imperio voluntatis, ut patet *Num.* 22. & 23. de Balaam cui displicebat pronunciare felicitatem Israelitis, & tamen non poterat aliter sentire, aut facere, *Non possum* inquiens, *aliter loqui nisi quod Deus dederit*. Porro certitudo Prophetiæ, vel revelationis futurorum firmitas, inde oritur, quod Deus interius loquens Prophetis, ipsi notitia experimentali cognoscunt Deum eis loquentem, ac tangentem animam ipsorum prout sibi libuerit. Cum autem sit causa omnium potentissima, sic tangere potest, ut Propheta nedum intelligat id, quod sibi revelatum est, sed etiam principium, a quo tangitur mens per experientiam virtutis motivæ in tali motu; talis ergo cognitio fuit in iis, qui Sacram Scripturam literis mandaverunt, saltem quoad illa quæ scribuntur de principali intentione, cujusmodi sunt quæ spectant ad consequendam salutem, seu sint credibilia, seu agibilia.

Ex quibus liquet eos, quibus primum revelatio facta est, minime credidisse per fidem acquisitam imo firmissime adhæsisse revelatis tum quoad significationem illorum, tum quoad principium revelans, per notiam experimentalem, ac proinde certiorem ipsa fide infusa, quæ nititur jam facta revelatione, & progreditur in actum credendi accepta occasione ex fide acquisita, qua & didicit Ecclesiam pollere infallibili auctoritate proponendi credibilia, esse unum ex credendis. Cum ergo dicitur ex puris naturalibus non excludendo habitum acquisitum potest quisque assensum præbere omnibus revelatis; quia si assentit dictis hominis veracis, multo magis Deo revelanti, idque cognosci potest citra fidem infusam.

Ad ultimum respondeo, omnino necessariam esse fidem acquisitam adhoc, ut quis exeat in actum credendi supernaturalia revelata, quod & testatur Apostolus ad Rom. 10. *quomodo* inquiens *credent ei, quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo prædicabunt nisi mittantur?* adeoque fides, idest, actus credendi est ex auditu, auditus autem ex prædicante; nequit proinde aliquis credere, nisi audiat prædicantem sibi credibilia; ex eo autem non recte concludi fidem acquisitam esse infusa certiorem, aut hanc ab illa dependere, nisi veluti a conditione, vel occasione. Siquidem exterior prædicatio, sive revelatio nihil prodesset sine interna inspiratione, revelatione, & motione Spiritus Sancti interius tangentis animam & illuminantis intellectum, & flectentis voluntatem ad imperandum actum fidei; oportebat ergo credentibus proponi credenda per Prædicantes verbum Christi pro præsenti statu in quo per sensibilia devenimus in cognitionem intelligibilium; sed nisi presto fuisset interna motio, nihil eis ea prædicatio profuisset. Quare minus sequitur fidem acquisitam esse dicendam infusa perfectiorem; nam illa conditio vel occasio est acquirendi fidem infusam; hæc igitur se habet ut forma respectu dispositionis ejus; hoc subinde titulo oportet ut perfectior sit, & dicatur. Non resolvitur proinde fides infusa in actum fidei acquisitæ, sed in Dei veracitatem attestantis, & revelantis Ecclesiæ credibilia; etsi Ecclesiæ sit proponere hanc Dei revelationem, cui prudenti discursu assentimur; quoniam Catholica Ecclesia maxime damnat mendacium, & ideo credendum est ipsi, de instinctu Spiritus veritatis, asserenti hæc, & illa Deum revelasse; etsi id satis non sit, nisi, ut dictum est, Deus interius ut causa efficiens moveat animum ad credendum illis, quæ nobis revelare dignatus est. (a)

1. dist. 16. q. Un. n. 2.

Doctor 3. dist. 23. 6. *Aliter potest poni*. Atque ex his sequitur, non esse subscribendum dicentibus fidem infusam immediate respicere Deum in se, ut objectum primarium, omnesque articulos in illo inclusos, ut objecta secundaria; adeout Deus non sit fidei objectum, quatenus est veritas prima revelans ac testimonium perhibens revera hæc & illa ita se habere; sed magis ratione Deitatis in qua credibilia omnia continentur, & includuntur. Non videtur inquam sententia hæc approbanda; Nam tunc totus assensus fidei esset ab habitu infuso; igitur ceteris, quæ concurrunt ad actum credendi in esse primo concurrentibus, sequitur necessario actus credendi: sed posito aliquo nunc baptizato, cui occurrant phantasmata illorum terminorum simplicium, nempe mortis, resurrectionis, quoniam potentia est prædita habitu necessario inclinante, objectumque est in phantasmate præsens, sequitur necessario actus credendi in mortuorum resurrectionem. Idvero est plane falsum nam

(a) Doctrina hæc Mag. Scoti, evidens est consideranti gesta SS. Martyrum, & progressum Apostolicæ prædicationis. Etenim cum illi dirissimis subiicerentur tormentis, & interim Deus eorundem intuitu complura repræsentaret miracula, præ multitudine Gentilium inspectantium, pauci admodum credebant, cæteris, quorum nempe Deus non tetigerat Corda, præstigia ea esse miracula arbitrantibus. Sanctorum vero Apostolorum prædicatio Evangelii per Orbem universum pertransit, sed tantum illi revelationi Verbi Dei fidem adhibuerunt, qui ad vitam æternam fuerant præordinati. Videndus Mast. Scotista Disp. 6. super 3. Sent. q. 1. art. 3. & 4. Aliique Recentiores Scholastici difficultatem hanc exacte expendentes. Praeclare de his Augustinus *Tract.* 3. *super Epist. Primam B. Joan. prope finem*.

nam non magis is assensum præstabit illi complexioni tunc, quam ante, nisi prius edoceretur de illo articulo, quod sit credendus, propterea quod Deus veritas prima revelavit fore omnino aliquando ut mortui omnes resurgant, de iis quę in corpore gesserunt, judicandi.

Latius adhuc a Doctore reiicitur hic modus dicendi quem Scholastes vocat difficilem, & ingeniosum.

Videndi Mag. Lychetus supra hunc *textum & Ma. Scotista loco supracit.*

Deinde, Si fides infusa præbeat talem assensum per modum naturæ inclinans potentiam in actum, cum termini articulorum apprehendi queant ante omnem actum voluntatis, sequitur hominem firmiter assentiri posse credendis ante omnem actum voluntatis, quod negat August. supra allegatus dicens, *cetæra potest homo nolens, credere autem nonnisi volens*. Sequitur etiam credere quemque posse sine fide acquisita, quia habitus perfectus, qualis est habitus a Deo infusus, non eget alio per quod non prę sentetur ejus objectum. Opinio autem illa dicit, per habitum fidei supernaturalem, esse prę sentia tum objectum primum, nempe Deum in quem primario tendit; tum objecta omnia secundaria, scilicet fidei articuli, in primario objecto inclusi; opus igitur non erit prædito fide infusa, alio habitu fidei acquisitæ, vel actu ejus; cum per infusam satis sint sibi præsentia omnia, quæ credere oportet.

ARTICULUS II.

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enunciabilis.

Doctor 3. *dist.* 23. §. Ad Quæstionem *vers.* quod autem *n.* 15. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 1. *art.* 2.

Una eademque est S. Thomę & Scoti circa præsens quæsitum sententiam.

QUoniam est adstruendus habitus fidei infusæ, nedum propter gradum in actu, exinde perfectiore, ac si de habitu fidei acquisitę tantum procederet; verum etiam propter assensum, nam is assensus non est omnimode a voluntate. Est proinde fides infusa respiciens Deum pro objecto primo, de quo sicut de objecto formantur alię veritates, quæ continentur in articulis mediatius, vel immediatius, secundum quod ipsum sic vel sic respiciunt.

ARTICVLVS III.

Utrum fidei possit subesse falsum.

Doctor quodlib. q. 14. §. de primo *versic.* ex his *& q.* 17. §. *Contra Conclusionem* 3. dist. 23. §. *Aliter potest poni, &* §. *Ad Quæstionem vers. contra hoc ultimum* S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 3.

VIdetur fidei infusæ posse subesse falsum. Etenim non contingit fidem infusam impellere intellectum ad credendum, nisi adsit & fides acquisita ad assentiendum eidem credibili inclinans. *Fides enim* (teste Apostolo ad Rom. 10.) *est ex auditu*; *Auditus autem per verbum Christi*. Atqui fidei huic acquisitæ potest subesse falsum; ergo & infusæ.

Declaratio: Quotiescunque ad eundem actum concurrunt regula infallibilis, atque fallibilis actus minime infallibilis censendus est. Quemadmodum ex duabus præmissis, quarum altera necessaria sit, reliqua contingens, utique non sequitur conclusio necessaria; nam quod ex pluribus dependet esse nequit potioris conditionis quocunque illorum; Cum igitur quicunque actus credendi dependeat a fide acquisita movente; si illa sit fallibilis, nunquam actus elicitus tali pollebit conditione, ut sibi falsum subesse non possit.

Præterea, Exinde fidei infusæ nequiret subesse falsum, quia per ipsam quisque assentitur adeo firmiter, ut nequeat non assentiri, vel aliqua ratione dubitare de eo, quod revelatur. Atqui eadem est ratio de fide acquisita, qua stante nequit homo non præstare assensum, vel dubitare de eodem objecto; alioquin simul starent adhæsio, & dubitatio & ita opposita, quod est falsum; ergo aut utrique fidei potst subesse falsum aut neutri.

Contra, Ratio tendendi in aliquod creditum fide acquisita, est veritas testis asserentis; is testis potest fallere, & falli, non item Deus credibilia revelans.

Respondeo dicendum fieri non posse, ut fidei infusæ quicquam falsi subsit: Ad cujus evidentiam supponendum est, habitum fidei infusæ immediate creari a Deo ad ornandum, & reformandum intellectum per peccatum deformatum; ad quem licet homo se disponere queat ex naturalibus suis cum communi generalique Dei influentia prævenientis sua misericordia, & adjuvantis impotentiam naturæ intellectualis: non tamen ex naturæ intrinsecis, nec etiam concurrentibus quibuscunque causis naturaliter motivis intellectus, ad eam potest attingere, sed solus Deus, ut dictum est, illam infundit, qui non est causa naturaliter motiva alicujus intellectus causati. 4. dist. 14. q. 2.

In quonam conveniant fides acquisita, & infusa

Veruntamen animavertendum, in eo convenire fidem infusam atque acquisitam, cum comparantur ad actum credendi, quod quando insunt eidem animæ unus idemque actus credendi elicitur juxta inclinationem habitus utriusque; Nam quum sunt duæ formæ, quæ naturaliter inclinant ad actum in eodem operante, utraque quantum est de se, necessario, & semper inclinat ad actum: & ideo quotiescunque actus elicitur de utriusque inclinatione procedit; & si per hoc, quod est actum credendi inniti fidei huic, intelligatur actum elici secundum inclinationem ejus, plane fatendum est actum credendi inniti utrique fidei.

Et ita evenire sentiendum est in particularibus revelationibus.

At in pluribus differre certum est. Nam primum in eo differunt, quod fide infusa non inhærente, elici potest actus credendi per fidem acquisitam, non vero si illa solummodo adsit, hæc vero nequaquam. Nam hæreticus unum tantum fidei articulum negans, fide infusa caret; siquidem fides infusa stare non potest cum hæresi in quocunque articulo; ergo credens cæteris articulis fide tantum acquisita credit. At contra de solius fidei infusæ inclinatione nequit quis elicere actum credendi. Nam puer rite baptizatus, si inter infideles nutriretur, nullam interim audiens de credendis doctrinam, nec aliquando ullum actum credendi rectum haberet. Et ratio est, quia fides infusa inclinat ad credendum ea, quæ non habent evidentiam ex terminis, nec includunt aliquam evidentiam connexionis terminorum, si termini ipsi apprehendantur ex sensibus.

Et ita evenire re sentiendum est in particularibus revelationibus.

Quæ intelligenda sunt juxta cursum legis communis; etenim Deus fidei infusæ assistendo posset movere intellectum ad præstandum assensum illis, ad quę fides infusa inclinat, sed tunc non ex sola inclinatione ejus habitus actus elicetur, sed propter motionem divinam.

Alia

Alia differentia est, quia non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive juxta illius inclinationem elicere actum, bene tamen sentio atque experior me assentire per fidem acquisitam, credendo Doctori dicenti hæc & illa esse firmiter credenda. Nam si perciperem me habere actum juxta fidei infusæ inclinationem, sciens etiam de tali influxu procedere non posse actum, nisi determinate verum, utique intelligerem actum meum esse non posse falsum, & præterea perciperem actus objectum haud esse posse falsum; atque ita infallibiliter cognoscerem illud esse verum; quod sane nemo experitur in se, ut credo, quantumcumque quis utraque fide pollere dicatur, atque de utriusque inclinatione assensum præstet credendis. Tantum igitur credimus universim tendentem in aliquod complexum juxta fidem infusam, in eo se non posse errare; at quando quis secundum eam tendat, nec ipsemet credens novit, nec alius, nec quisque certo experitur.

Cur fidei infusæ nequeat subesse falsum. Vltima differentia exhibens rationem solutionis est; quia fides infusa nequit inclinare in aliquod falsum; Etenim inclinat virtute luminis divini cujus est participatio, & ita nonnisi ad illud, quod est conforme illi lumini divino; actus igitur credendi in quantum innititur isti fidei, nequit tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur assertioni alicujus testis, cui non repugnat deficere, & errare circa asserta; adeoque fides ejusmodi dare non potest actui credendi, in quantum sibi innititur eam infallibilitatem cui falsitas ulla subesse nequeat; frequenter tamen abest ab eo falsitas, quum scilicet testis, cujus assertioni innititur, est verax. Et dixi *frequenter*, quia Deo immediate revelanti posset quis credere credulitate acquisita, nisi aliud non sit verum revelari a Deo, quam actum credendi, vel noscendi causari immediate a Deo in illo, cui fit revelatio.

Quotiescunque tamen ad idem inclinat fides infusa, & acquisita, tunc necessario acquisitæ abest falsum; non quasi necessitas hæc ab ea sit, sed ob infusam concurrentem cum ipsa ad actum eundem. Innititur ergo actus credendi fidei infusæ tanquam regulæ certæ, & omnino infallibili, a qua est ut actus falsus esse non possit; at acquisitę innititur tanquam regulæ minus certæ, quia per ipsam actui haud repugnaret falsitas, aut tendere circa falsum objectum.

Acquisitâ fides nequit tendere in falsum, infusa concurrente. Ad argumenta. Ad primum respondeo, ad quodcunque inclinat lumen fidei infusæ, propterea quod sit participatio quædam luminis divini, illud est determinate verum; si autem ad idem inclinat & aliud, quod quantum est de se posset & in falsum inclinare, non utique ab illo alio est, in quantum tale, sed ab isto lumine haberetur, ac tali in actu ulla sit deceptio, omnisque error absit.

Videnda glossa Magistri Lycheti sup. dist. 23. 3. cit. Ad secundum respondeo, fidem infusam dari a Deo propter actum primum; perfectionem enim, quam ab ipsa accipit intellectus, nulla alia forma posset dare; & præterea propter perfectionem gradus actus secundi, quem gradum habere nequiret intellectus cum fide acquisita solum.

ARTICULUS IV.

Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

Doctor 3. dist. 24. q. vn. S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 4.

Videtur fidei objectum esse posse aliquid visum. Nam Joan. 20. legitur dixisse Salvatorem post resurrectionem ad Thomam non credentem ipsum resurrexisse; *Quia vidisti me Thoma, credidisti*. Igitur ille Apostolus simul habuit de Christo certam notitiam intuitivam, & fidem similiter.

Præterea, Petrus, & Joannes viderunt Christum Crucifigi; sed unus articulus est de Christo homine Crucifixo; igitur simul habuerunt notitiam intuitivam, & fidem de eodem objecto: non est enim dicendum eos fidei fuisse expertes, quia idipsum quod credebant, viderunt; igitur objectum fidei esse potest aliquid visum.

Contra, Apostolus ad Hebræos 11. *Fides est argumentum non apparentium*. Quæ igitur apparent, & videntur non spectant ad fidei objectum.

Respondeo dicendum, revera illa quorum species attinguntur non credi, nec pertinere ad fidei objectum; quod est latens & obscurum, juxta illud Apostoli 2. ad Corinth. cap. 5. *Per fidem enim ambulamus, non per speciem*. Ubi Glossa, *modo per fidem tantum illuminamur*. Et ad Hæbreos 11. *Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium*. Ex quibus evidens est, fidem ex sui ratione inclinare in verum latens. 3. dist. 31. q. Un. §. Respondeo.

Ad argumenta. Ad primum respondet Gregorius Homil. 26. quæ est in octava Paschæ. *Thomam aliud vidisse, aliud credidisse, vidit enim hominem & credidit Deum*.

Sed contra hoc est secundum argumentum; Nam revera Petrus & Joannes viderunt illum hominem crucifigi, & tamen de hoc est fidei articulus. Si tenetur quod omnium articulorum est una fides, potest dici, eos Apostolos habuisse fidem, de aliis articulis, atque ita fore ut crederent ipsum esse Crucifixum, etiamsi id non aspexissent; Sed ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc, nec quoties mortem Christi recogitabant, habuerunt fidem de Christi Crucifixione, sicuti nec dum viderunt intuitive; habebant tamen habitum fidei, quo & illum articulum credidissent, si coram non aspexissent.

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita.

Doctor 3. dist. 24. Prol. quæst. un. Report. q. 2. S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 5.

Videntur ea quæ sunt fidei esse posse & scita. Etenim ad eandem conclusionem probandam potest quis habere demonstrationem, & syllogismum dialecticum; diversa enim esse possunt media probandi eandem conclusionem, & simul; igitur de eodem esse potest scientia & opinio. Si enim causæ sunt in eodem compossibiles pariter & effectus; igitur scientia & fides esse simul possunt in eodem, quia minus repugnant, quam scientia, & opinio.

Præ-

Præterea, 1. *Ad Corinth.* 12. distinguens Apostolus dona collata membris Christi, dicit, *Alii datur scientia, alii fides*. Sed scientia, quam dicit Paulus aliam esse a fide, non est nisi Theologia & scientia Sacræ Scripturæ; igitur præditus Theologia habet scientiam ut distinguitur contra fidem; Atqui scientia hæc non modo fidem non evacuat, verum etiam nutrit, roborat, atque defendit dicente Augustino 14. de Trinit. cap. 1. *Huic scientiæ tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur*; igitur scientia Theologica simul stat cum fide estque de iisdem, circa quæ versa- fides.

Præterea, Sicut se habet lumen naturale ad objectum sibi proportionatum, sic lumen supernaturale ad objectum sibi proportionatum: Sed intellectus noster in lumine naturali acquirere potest scientiam de cognoscibilibus lumine naturali; igitur & intellectus in lumine supernaturali fidei, potest habere scientiam de cognoscibilibus in illo lumine. De credibilibus autem est fides; ergo valet homo una habere scientiam & fidem de credibilibus.

Præterea, Nullus est, cui non sit magis notum Deum non posse falli nec fallere, quam hominem in lumine naturali decipi non posse in judicando de aliquo cognoscibili: Sed aliquis ductu luminis naturalis habere potest judicium certum, sufficiens subinde ad scientiam alicujus conclusionis Geometricæ; igitur & valet quis adipisci judicium certum in lumine superna- turali de aliquibus credibilibus, quod judicium satis sit ad scientiam. Atqui de credibilibus est fides; igitur simul de eodem esse potest fides, & scientia.

Præterea, Prima principia sunt immediata & necessaria, & nota ex evidentia terminorum apprehensorum: Sed in credibilibus sunt aliqua principia simpliciter prima, & immediata; etenim in credibilibus non est procedere in infinitum, sed stare oportet in aliquo primo, vel aliquot primis, & quidem necessariis. Cum igitur prima sint nota ex ipsa evidentia terminorum apprehensorum; & ex principiis sic notis possit haberi scientia, deducendo ex illis conclusiones; subinde una erunt scientia & fides de objectis eisdem.

Præterea, Divina Scriptura procedit arguendo, definiendo, & dividendo sicut aliæ scientiæ; igitur & ipsa scientia reputanda est. Assumptum declaratur; Nam Paulus 1. *ad Corinth. cap.* 5. arguit, *si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit*; Sed Christus resurrexit; igitur mortui resurgent. Et Joan. 1 cap. 4. *Diligamus nos invicem, quoniam ipse prior dilexit nos*.

Contra cognitio omnis, vel conclusio, quę potest deduci ex credibilibus revelatis, est obscura atque ænigmatica de communi lege; igitur talis cognitio de tali conclusione, non attingit ad illam cognitionem perfectam, quæ est de re ex evidentia cogniti objecti, cujusmodi est cognitio scientialis; igitur cognitio illa, & scientia una consistere non possunt.

Scientiam proprie acceptam & fidē simul stare non posse. Idipsum docet S. Thom. hic.

Respondeo dicendum, haud scita esse posse illa, quæ fide tenentur, uti sunt credibilia revelata; nempe ad differentiam illorum credibilium, quibus credo ex testimonio alicujus non revelantis aliquod supernaturale, sicuti credo Romam esse, & alia id genus. Ad cujus evidentiam sciendum est; hic nobis esse sermonem, & intelligendam fore assertam Conclusionem de scientia proprie accepta, quam describens Philosophus, 1. *Post.* tex 5. ait, *Tunc scire opinamur unumquodque simpliciter, & non sophistico modo, qui est secundum accidens* (quo excluditur dubitatio omnis, atque incertitudo) *cum causam arbitramur cognoscere* (nempe causam necessariam) *& quia illius est causa*, idest, per applicationem principiorum ad conclusionem, qua ratione subdit, scientiam demonstrativam procedere ex primis, & veris, & notioribus, causisque conclusionis; sicque accipiendo scientiam, impossibile est de eodem, & circa idem versari simul scientiam & fidem. Siquidem, quorum est fides non apprehenduntur termini in particulari sub propriis rationibus, adeoque principia haud esse queunt nota ex evidentia rei; igitur nec conclusio erit scientifica; alias tota Geometria, & fides de iisdem objectis starent simul.

Scientiam impropriè acceptam stare posse cum fide.

Etsi autem hoc pacto accepta scientia, sit incompossibilis cum fidei actu, non item cum habitu fidei, ut dictum est *art. præcedenti*, veruntamen accipiendo scientiam, prout notitia aliqua cum firma adhæsione dicitur scientia, optime cum fide cohæret, imo fides ipsa est scientia, qua firmiter adhæremus testimonio alieno, non solum revelanti supernaturalia, verum etiam illa, quæ non sunt ordinis supernaturalis: de qua re August. 11. *de Civit. cap.* 2.

Similiter adhuc potest esse scientia sive assensus, nedum per credebilitatem adhærendi testimonio alieno, sed insuper esse potest, sicuti assentitur veritati scitæ, licet non ex eisdem causis, scilicet evidentia necessaria. de quo assensu loquitur Philosophus 6. *Ethic cap.* 4., *&* 7. scribens, habitibus intellectualibus dicere aliquem determinate verum, atque ita uni parti assensum præbere, sicuti quis assentit conclusioni demonstratæ; atque ita fides, qua aliquis alteri parti contradictionis assensum præstat, scientia dicenda foret juxta Philosophum; & si esset de speculabilibus, ad scientiam reduceretur; si de agibilibus ad prudentiam; si de factibilibus ad artem. Hoc igitur pacto fides infusa, & scientia de revelatis simul stant. Sed ista non est scientia prope accepta, de qua dictum est *in solutione*.

Divisio habitus, qui possit stare cum fide.

Ad cujus pleniorem intellectum & declarationem sciendum est, una cum fide stare posse alium habitum a fide, utique acquisitum ex sensu litteræ scripturæ revelatæ; & qualis sit iste, habitus primo videndum; deinde qualis sit ille qui acquiritur exponendo scripturam, explicando conclusiones, quæve contraria apparent dissolvendo. Ac tandem qualis habitus fuerit in Prophetis tradentibus Sacram Scripturam.

Quæ traduntur in Canone Bibliæ non sunt tradita per modum scientiæ demonstrative.

Ad primum quod attinet, asserimus notitiam, quam habet aliquis de his quæ traduntur in Canone Bibliæ, non esse traditam per modum scientiæ demonstrativæ, mutuando nimirum eam notitiam de intellectu literæ ab aliquibus principiis, ex queis demonstrative inferatur. Quæ fuit expressa Augustini sententia 18. *de Civit. cap.* 41. *in fine* ubi loquens de traditis in scriptura, scribit: *illa commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret*. Habet igitur quis habitum de sic traditis in sensu literæ,

non sane scientificum, uti descripta est scientia, sed habitu, quo immediate assentitur omnibus & singulis, & non uni propter aliud de his, quæ traduntur in scriptura: Quinimo si quædam ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis, quia sic probata: sed cuilibet dicto in Canone expresso assensum præstat, non quia probatur, sed propter auctoritatem, Dei ratione cujus assentitur immediate omnibus traditis in Divina Scriptura.

Habitus exponendi, vel explicandi, aut defendendi Sacram Scripturam, stat cum Fide.

Verum habitus seu habilitas exponendi Divinas Scripturas, explicandi conclusiones, easdemque defendendi, stat cum fide, talique habitu pollens potest esse major in Ecclesia. Is igitur aut exponit Scripturam per Scripturam, nempe unum textum per alium, & obscurum per manifestum; sicque non habet majorem certitudinem de Scriptura exposita, quam de exponente; de qua expositione loquitur Augustinus 11. *de Civit. cap.* 19. & propterea talis exponens numquam habet scientiam proprie.

Aut certe per alias scientias naturali lumine acquisitas exponit; Et tunc profecto conclusio non est præstantior in certitudine, ac altera præmissarum, quæ minus certa est; sicut in omni mixtione conclusionis certitudo est certitudo præmissæ minus certæ. Cum autem præmissa desumpta ex Scripturis non sit evidens ex terminis, sed credita; utique nec conclusio erit demonstrata generans scientiam ex terminis, quamvis gignere possit alium habitum a fide. Et idipsum sentiendum est de solutione contrariorum; Nam solutio tanta pollet certitudine, ex quanta procedit in accipiendo; si enim accipiatur de Scriptura, eam habet certitudinem, quam diximus: Si aliunde, ea prædita est certitudine, quæ acquiri potest ex Scriptura, cui innititur; numquam tamen certitudine pollet ex evidentia terminorum: Si quis autem habeat intellectum exponendi moraliter ad ædificationem, is bene pollet explicatiore intellectu, quam qui scit sensum literæ tantum, sed nunquam in tali expositione poterit aliquid ostendere ex evidentia rei, quæ non occurrit, nec acquiri potest.

(a) De his infra 175. art. 1. & 2.

Aimus tertio, eos, qui Sacram Scripturam nobis tradiderunt, ut Prophetæ, & Apostoli fuere, habuisse habitum præbentem revelatis omnibus firmum assensum, quo habitu ab eis excludebatur dubitatio omnis, non tantum contraria, sed etiam accessoria, aut contigens, qualis dubitatio stare potest cum fide, sicuti est hæc, *An Deitas sit in Filio per voluntatem*. Probatio: Quicquid potest Deus facere mediante causa secunda effectiva, potest & immediate per se ipsum repræsentare. At qui, si res ipsæ, de quibus Scriptura loquitur, pertractatque, forent clare apprehensæ, gignerent certam, indubiamque notitiam; eaque quia evidens esset, scientia jure dicenda foret; Deus autem, non movente obiecto intellectum, valet ita causare ejusdem obiecti notitiam certam, ut nulla subsit dubitatio de veritate illius; ergo talem habitum credendum est indidisse Prophetis, cæterisque qui Sacram Doctrinam scriptis tradiderunt, nempe talem assensum præbentem quo stante, non poterant non assentiri veritati, quæ eis revelabatur, aut per prophetiam tradebatur. Illa nihilominus certitudo, haut erat evidens ex evidentia rei; alioquin contradictio esset notitiam hanc simul cum fide cohærere. Extitit nihilominus certitudo illa firma omnem penitus excludens dubitationem, sicuti est certitudo scientialis, quę causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, esto ex iis principiis causata non fuerit; sed aliunde mentibus Prophetarum impressa supplente quicquid fieri potuisset per ipsos terminos apprehensos. Extitit tamen in eis præstantior certitudo, ac sit fidei, quia fides, ut dictum fuit, non excludit omnem dubitationem, sed aliqua est compatibilis cum fidei certitudine.

Ad argumenta. Ad primum respondeo; quoties contingit ut effectus sint in aliquo incompossibiles, causas eorum una esse incompossibiles oportere in causando, nequeuntibus simul causare; nam altera ipsarum causante, altera profecto nihil efficere poterit, a fortiori causa repetita. Cum igitur scientia, & opinio sint simpliciter incompossibiles in eodem circa idem objectum, si cuique insederit primum opinio superveniente demonstratione, opus est ut præcedens opinio de re eadem esse desinat. Tali ergo in casu effectus numquam erunt simul, nec causæ illæ proinde simul causabunt.

Ad secundum patet ex dictis. Nam quis utique habere potest habitum sciendi exponere, explicare, atque etiam defendere divinas Scripturas; sed non propterea dicendus est una cum fide præditus esse scientia proprie dicta.

Ad tertium dicendum procedere de illis, qui aut habuerunt, aut habent habitum, quo assentiuntur veritati revelatæ, eo certitudinis gradu, quo quis in lumine naturali assensum præstat principiis primis, vel conclusioni ex eis deductæ, citra omnem dubietatem; verum talem certitudinem infuisse ex evidentia objecti, negamus. Et tametsi lumine naturali intellectus probari queat Deum nec falli posse, nec fallere; attamen nec sciri, nec probari potest ab aliquo Deum infudisse nobis lumen supernaturale, in quo lumine haud falli possumus circa ea, quæ nobis revelata sunt; id enim præcise credimus. Nam ex sola Dei voluntate pendet infundi alicui tale lumen. Quod nihilominus necessarium esset, ut in lumine supernaturali haberetur scientia ex evidentia rei.

Ad quartum concedimus, in credibilibus esse aliquod primum & immediatum & necessarium, nempe, Deum sub propria ratione esse unum in essentia, & trinum in personis. Et quidem unum in essentia sub ratione hujus entis; at ad

(a) Notandum, Magistrum Cavellum *in Scholio ad num.* 17. putare rem hanc esse difficillimam explicatu, qua nempe ratione habitus Prophetis infusus non sit habitus ipse fidei infusæ; Nam ad actum fidei requiri videtur, inquit, quod innitatur Divina auctoritate credita, non evidenter nota in ipso assensu; Cum ergo notitia habitus Prophetis infusus, obscura sit innitens testimonio dicentis, quoniam res ipsa in se non videtur, difficile admodum erit ostendere, quomodo hæc notitia non sit fidei. Subiiciens exinde modum evadenti hanc difficultatem.

Verum Magister Vvadingus *in Scholiis super q.6. q. q. Miscell.* Doctoris, obicem hunc non perpendit, ex ipso textu Magistri Scoti optime omni exclusa dubitatione. Nam difficultatem hanc sibi ipsi Doctor obiicit solvitque excellenter de more plurimis differentiis in medium productis fidem inter infusam, & Prophetiam; quæ videri possunt apud ipsum, sed satis erit illud breviter tetigisse, quod Prophætę scientia experimentali de tactu omnipotentissimę Majestatis divinæ attingunt, quæ ipsis revelantur ita se habere, & non tantum hoc, sed insuper certo tenere per scientiam experimentalem Deum ad eos loqui; qui vero credunt etiam fide infusa tantum assensum præbere dictis illorum certo tenentes ad eos Deum locuutum. Sed vide *præcit. quæst.* Doctoris. Fortassis senten. Doctoris verbis tantum differret ab doctrina Magistri Henrici de lumine medio inter visionem gloriæ, & fidem infusam præsertim ut exponitur a Cavello, ut videre est *in Scholio supracitato*.

ad illam necessariam propositionem immediatam nos minime attingere posse, quandoquidem nec terminos sub propriis rationibus concipere valeamus, sed tantum secundum conceptus universales utique in illis propriis conceptibus virtualiter inclusis & complicatis. Nam Trinitatem intelligimus, quatenus abstrahitur a trinitate in numeris, vel in rebus corporalibus per numerum deductis. Et pariter Deum concipimus, non sub propria ratione ejus in se, sed in conceptu entis primi, & causę primæ, & sic de cæteris conceptibus. Sed ad conceptus proprios Dei in se, Deitatis, Trinitatis personarum, & naturæ unitatis, non pertingimus in via clare nec confuse; sed intelligimus in communi quid essentia, quidve persona, exinde credentes in summa Deitate esse tres personas, & unam essentiam in tribus. Est igitur in credibilibus aliqua propositio immediata, & prima in se, sed illam attingere non possumus, oporteret ut exinde conclusionibus deductis, scientificam notitiam acquirere possemus.

Ad ultimum respondeo, argumentum est de aliqua re faciens fidem de ea, quæ alias erat dubia; ideo in argumento proprie dicto consentitur conclusioni ob argumentum ejusque evidentiam. Sed si Paulus dixisset præcise illud, *mortui resurgent* tantum credidissem ei tunc, sicut modo; nec est majoris firmitatis illa conclusio, quam si simpliciter narrasset eam. Similiter sicut credo conclusioni, vel consequenti, sic & antecedenti, & e converso. Ut enim credo mortuos resurrecturos, ita credo Christum a mortuis resurrexisse; etenim omnis certitudo quæ habetur de Christi resurrectione, & mortuorum non est alia quam fidei certitudo.

Quod additur de dicto Joannis nihil est; Nam id exaggerat Apostolus ad movedum animos nostros ad Christi dilectionem. Quod enim Christus dilexerit nos primo, id nobis per fidem est persuasum. Quare si quis habet certitudinem de conclusione, non tamen majorem, quam de principio. Hinc cum principium non cognoscatur ex evidentia rei, nequit scientiam habere de conclusione. At pollens habitu ultra fidem eo assentitur omnibus & singulis, quę scribuntur in Canone, & nulli uni propter aliud; quia etsi unum consequatur ex alio, non habet tamen majorem certitudinem de illo quod sequitur, quam de eo, unde deducitur.

ARTICULUS VI.

Utrum credibilia sint per certos Articulos distinguenda.

ARTICULUS VII.

Utrum Articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

Doctor locis in margine adnotatis. S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 7. De his Alensis Collat. 37.

3. dist. 23. n. 10. QUoniam Articuli veritatem præseferentes contineantur opertet in prima veritate, quę est Deus unus in essentia, & trinus in personis, quo evidens fiat processu temporis nulla accessione auctos secundum substantiam, sed tantum credentibus per Ecclesiam unum aut alium innotuisse, sciendum credibilium omnium aliqua esse neccessaria simpliciter; sicut Deum esse trinum & unum & omnia illa, quæ respiciunt Deum intrinsece; aliqua esse contingentia, ut ea quæ respiciunt extrinsece, ut Incarnatio Filii Dei, resurrectio mortuorum, & ejusmodi, quæ ab divina pendent voluntate libere & contingenter determinante illa ab æterno, ac proinde ex divini decreti præsuppositione, etiam necessaria, non quidem simpliciter, sed conditionate, & per necessariam consequutionem; quod enim Dei voluntas futurum determinat, necessario suo tempore erit. Quemadmodum ergo Deo intrinsece inhærentibus nulla accessio fieri potest, uti nec iis quæ Deus ab æterno fieri ordinavit; ita nec articulis a nobis credendis, seu sint necessaria simpliciter, seu ex præsuppositione, nihil omnino superaddi potest.

Veruntamen quia hominum tenui capacitati opportunum non erat omnia credibilia simul proponi, sapientissime demonstratum fuit Ecclesiæ successive revelanda, & proponenda fidelibus ad credendum. Cum enim Ecclesia spiritu dirigatur veritatis, quo spiritu conditæ sunt divinæ Scripturæ eo inspirante, ac dirigente congruo tempore declarantur per Ecclesiam & veritates in illis convolutæ declarantur & explicite proponuntur, ut credantur. Hinc ultra illa, quæ explicite continentur in Simbolis Apostolorum, Athanasii, & Niceni; declaratum fuit in Concilio Lateranensi sub Inn. III. complura alia pertinere ad veritatem fidei, & veluti de ejusdem substantia esse firmiter credenda. 4. dist. 11. q. 3. a n. 15. 4. Report. dist. 5. q. 3. n. 5.

ARTICULUS VIII.

Utrum Articuli fidei convenienter enumerentur.

ARTICULUS IX.

Vtrum convenienter Articuli fidei in Symbolo ponantur.

Doctor 3. dist. 25. q. 1. §. Sed habito in generali n. 4. S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 8. & 9.

RESpondeo. Cum sermo instituitur de Articulis, quos complectitur Symbolus Apostolorum ipsi articuli aut distinguuntur quantum ad ipsa credita; aut certe enumerantur juxta numerum illorum qui eos condiderunt. Et quidem secundum priorem considerationem quatuordecim articuli inveniuntur, juxta posteriorem duodecim sunt, pro numero Sanctorum Apostolorum, qui eos Articulos collegisse perhibentur. *Dupliciter ei numerari possunt Articuli; aut pro ratione contentorum in eis, aut ad numerum Auctorum.*

Et primum dictum declaratur; Nam articuli fidei aut sunt de Deo tantum, aut de Deo ratione naturæ assunptæ. Si primo modo, id attenditur tripliciter; nam aut de Deo ratione naturæ vel essentiæ, sicque exurgit articulus ille, *Credo in unum Deum*; aut ratione personarum, sicque tres habentur articuli, juxta numerum divinarum personarum. Primus *Patrem omnipotentem*. Secundus, *Et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum*. Tertius, *Credo in Spiritum Sanctum.* Tres pariter articuli inveniuntur, ratione effectus Dei; Primus quoad creationem, *Creatorem cœli & terræ*. Secundus quantum ad grati-

ficationem, *Remissionem peccatorum*. Tertius vero respectu glorificationis, *Carnis resurrectionem, & vitam æternam*. Itaque spectata ipsa ratione Deitatis septem conficiuntur articuli. Aliqui tamen opus creationis ad primum articulum reducendum putant, quatenus pertinet ad essentiæ unitatem; dividentes insuper ultimum opus in duos articulos, ut per *Carnis resurrectionem* conflatur unus, alius vero per *Vitam æternam*. Cæterum prior distinctio videtur melior, quia magis conformis verbis Apostoli 11. ad Hebræos, *Fide*, inquientis, *intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Exprimit ergo per se unum articulum de creatione.

Articuli pertinentes ad Deum ratione naturæ assumptæ sunt pariter septem. Primus spectat ad conceptionem, *Qui conceptus est de Spiritu Sancto*. Secundus ad nativitatem, *Natus est ex Maria Virgine*. Tertius ad passionem, *Passus sub Pontio Pilato*. Quartus ad descensum ad inferos; *Descendit ad inferos*. Quintus ad resurrectionem; *Tertia die resurrexit a mortuis*. Sextus ad ascensionem, *Ascendit ad Cælos &c.* Septimus ad judicium, *Inde venturus est judicare vivos & mortuos*.

Horum articulorum Petrus tres in unum complexus est, dicens, *Credo in unum Deum*, quantum ad essentiæ unitatem, *Patrem omnipotentem*, quoad Patris omnipotentiam, *Creatorem Cæli & terræ* ratione operis creationis. Joannes statuit Articulum de Persona Filii. Articulos autem de Conceptione, & Nativitate conjunxit Jacobus Zebedæi in unum articulum. De passione articulum condidit Andreas. De descensu ad inferos, Philippus. Resurrectionem apposuit Thomas, Ascensionem Bartholomeus; Adventum ad judicium Mattheus: De persona Spiritus Sancti Jacobus Alphæi. Opus gratiæ dixerunt duo Apostoli. Nam Simon docuit effectum gratiæ, quoad collationem boni, scilicet, *Sanctam Ecclesiam Catholicam*; *Sanctorum Communionem*. Judas Jacobi, quoad mali remotionem, idest, *Remissionem peccatorum*. Effectum gloriæ posuit Matthæus, vel secundum aliquos Thomas.

Assignat Doctor suum Articulum cuique Apostolorum.

De hac materia in communi & in particulari latissime disserit Magister Alensis 3. p. q. 69. & Collat. 43. & 44. Quam sequitur Doctor in assignandis Articulis cuique Apostolorum, m. 5. art. 1. *Videndus quoque Bonaventura* 3. *sent. dist.* 25. *art.* 1. *q.* 1. *& Magister Richardus ibidem* art. 1. & 2.

QUÆSTIO II.

DE ACTU FIDEI

IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu fidei. Et primo de actu interiori, secundo, de actu exteriori.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DECEM.

I. Quid sit credere, quod est actus interior fidei.
II. Quot modis dicatur.
III. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem.
IV. Utrum credere ea, ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.
V. Utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.
VI. Utrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur.
VII. Utrum habere fidem explicitam de Christo, semper sit necessarium ad salutem.
VIII. Utrum credere Trinitatem explicite, sit de necessitate salutis.
IX. Utrum actus fidei sit meritorius.
X. Utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS V.

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite.

Doctor 3. *dist.* 25. *q.* 1. §. Sed est ne necessarium *n.* 6. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 2. *art.* 5.

Semper actus implicitus de omnibus credibilibus fuit necessarius.



RESPONDEO dicendum, omnino oportere hominem pro salute consequenda credere aliquid explicite. Etenim pro omni statu necessarium fuit habere actum implicitum de omnibus credibilibus; tunc enim habetur actus implicitus, quando habetur habitus; sed ejusmodi actus præcise non sufficit omnibus ad salutem; siquidem in habente usum rationis requiritur actus distinctus, & explicitus. At non requiritur necessario in omnibus pro isto statu, ut quisque omnes articulos explicite & distincte credat: quia Deus neminem obligat ad impossibile, quare si sit aliquis adeo rudis, ut concipere nequeat naturæ & personæ notiones, non oportet hunc habere actum explicitum de articulo pertinente ad essentiæ unitatem, & personarum Trinitatem, sicuti is actus credendi est in Clericis literatis: sed satis est nequeunti talia intelligere, quia nec terminos concipere, ut habeat actum credendi, ea omnia quæ Ecclesia fide tenet.

Non necessario omnes Articuli creduntur ab omnibus explicite; ut docentur a Aquinate ibi.

Quilibet nihilominus pollens usu rationis tenetur pro aliquo tempore ad aliquem actum expli-

Quæ sunt explicite credenda a Prælatis, quæve a Subditis.

explicitum, & maxime respectu illorum quæ sunt captu facilia, atque cuivis obvia, uti sunt Christum natum esse, & passum, aliqua ad redemptionem pertinentia, & ea quæ communiter prædicantur in Ecclesia & speciali ritu solemnizantur. Itaque omnes omnino tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando, & ad alios in generali, nimirum ad credendum quod Ecclesia credit. Sed ad omnia explicite credenda tenentur majores in Ecclesia, qui præficiuntur aliis, illosque in fide instruere tenentur verbo veritatis, & exemplo honestatis. Et de his loquitur Augustinus, 14. de Trin. cap. 1. *Aliud est*, inquiens, *scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum & piis opituletur, & contra impios defendatur*. Quod est majorum in Ecclesia; aliter cito deficeret fides simplicium. Majores igitur qui alios instruere tenentur; oportet fide explicita pollere de omnibus, ac pro tempore, illa quæ credenda sunt aliis explicare juxta capacitatem singulorum.

ARTICULUS VI.

Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendam fidem explicitam.

Doctor 3. dist. 25. q. 1. a n. 7. & seqq.
S. Thom. 2. 2. q. 2. art. 6.

Videntur omnes æqualiter teneri ad habendam fidem explicitam. Etenim si dispari modo in his, atque illis posset consistere fides, secundum dicta *art. præcedenti*, & simplices non tenerentur de necessitate salutis omnia credibilia explicite & distincte credere; igitur simplices atque rudes non tenentur quemlibet errorem contrarium articulis cavere; non enim tenentur oppositum illius declinare, cujus oppositum non tenentur agnoscere; atque ita simplici labenti in errorem, vel hæresim non esset imputabile ad culpam.

Præterea, si sufficiat simplicibus habere fidem explicitam de aliquibus credendis, & implicitam de aliis; igitur si ille, cujus est alios erudire, prædicaret & proponeret aliquid esse credendum, quod interim esset fidei contrarium, posset simplex homo licite adhærere doctrinæ illius credendo tamquam verum aliquid falsum & erroneum; foret proinde talis una fidelis, & infidelis. Fidelis quidem, quia non tenetur actum explicitum habere de articulo contrario; infidelis vero, quia credit esse verum, quod reipsa fidei repugnat.

Præterea, Majores in Ecclesia non tenentur explicite credere magis quam alii minores. Etenim de necessitate salutis non tenetur unus plus quam alius nisi ad plura obligetur; Sed non obligatur aliter ad credendum major, quam minor in Ecclesia: Omnes enim obligantur in Baptismo ad credendum, ubi minor æqualiter adstringitur; igitur non magis explicite tenetur credere unus, quam alius.

Contra, Mag. *cap. 2. cit. dist.* 3. Job. 1. Boves arabant, & Asinæ pascebantur juxta eos; *Simplices & minores sunt asinæ pascentes juxta boves; quia humilitate majoribus adhærendo, in mysterio credebant, quæ & illi in mysterio docebant*.

Respondeo dicendum, Majores & Prælatos in Ecclesia omnino oportere longe plura explicite credere, ac simplices & rudes. Et declaratio exposita est *articulo præcedenti*. Ex quo enim majores aliis sunt præpositi, plane illos instruere tenentur de necessariis ad salutem, nisi enim illi assiduo studio incumberent erudiendis simplicibus verbo veritatis cito admodum ipsorum fides deficeret. Tenentur igitur Majores ad credendum magis explicite, & ad veritatem Scripturæ magis intelligendam, quam simplices, quibus Præpositorum suorum opera & scientia est plane necessaria.

Oportere Majores in Ecclesia plura explicite credere, quã simplices.

Deinde ad fidei actum duo necessario concurrunt, nempe & fidei habitus determinate inclinans in verum, & ipsa credibilia aliqua ratione præsentia. Credibilia autem non sunt præsentia in habitu, ideo requiritur doctor, qui aliqua ratione eadem proponat, atque explicet. Is doctor aut est Deus, aut aliquis alius, qui acceperit credenda per revelationem. Quilibet igitur tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi revelata ab aliis scientibus. Cum igitur Majorum & Prælatorum in Ecclesia sit simplices sibi subjectos docere, eisque credenda proponere, evidens est, oportere illos longe plura scire, & explicite credere, quam inferiores.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, negando consequentiam primam; quia quilibet simplex tenetur cavere non solum omnem errorem contrarium articulis revelatis, sed etiam omne quod est contrarium veritati scripturæ divinæ. Non posset enim aliquis pertinaciter adhærere contrario alicujus veritatis in Biblia, quin hæreticus judicaretur.

Et cum arguitur. Non tenetur quis cavere errorem, nisi teneatur ad explicite credendum ejus oppositum. Responsio: Consequentia non tenet, sicut patet in aliis moralibus; Nam quilibet tenetur cavere peccatum mortale, & tamen non tenetur scire & cognoscere distincte in quonam gradu superbia sit peccatum mortale, vel gula, quia nec multi experti in scientia id sciunt.

Est responsio Ad secundũ, Obligatio ad credendum in plura se extendit, quã obligatio ad sciendum.

Dico igitur sic: Aliqua sunt quæ communiter prædicantur in Ecclesia, & ejusmodi oportet simplices explicite credere, ut Christum natum esse de Virgine Maria, crucifixum, mortuum pro redemptione generis humani, a mortuis tertia die resurrexisse, ac in Cælum ascendisse, aliaque id genus. Si autem aliquid sit credendum, quod tamen non prædicatur universe in Ecclesia, sed in uno determinato loco, non est necessarium simplici credere illud adhærendo firmiter tali complexioni tamquam certæ; imo necessarium est illi non adhærere, quoadusque sciat id ab Ecclesia approbari tanquam verum, quo sibi constito tenetur ei firmiter adhærere; Quemadmodum & in moralibus, quum incidunt altercationes de aliquo peccato; quando primo est mortale, tutum est non procedere juxta unam, aut alteram opinionem, sed expectare quousque veritas aliunde pateat. Si enim unus Doctor asserat aliquem peccare mortaliter, nisi ita se gerat; alius vero contra opinetur, debere quemque aliter se gerere ejusmodi in facto; tunc simplex foret perplexus. Propterea bene videndum est in moralibus priusquam aliquid indubie asseratur.

Quæ tenentur simplices explicite credere.

Regula notanda in Moralibus.

Ad tertium dicendum, teneri prorsus majores ad credendum explicite, & ad veritatem scripturæ magis intelligendam, ac simplices teneantur; Sed non ob causam in argumento allatam; de susceptione Baptismi; sed propterea quod curam

ram

ram susceperunt animarum. Ex quo enim altiorem statum tenere inveniantur quam simplices, tantundem obstricti probantur ad subjectos illuminandum, & subinde ad veritatem scripturarum capiendam & explicite credendam.

ARTICVLVS VII.

Utrum explicite credere Mysterium Incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes.

Doctor 3. *dist.* 25. *q.* 1. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 2. *art.* 7.

Videtur non esse de necessitate salutis apud omnes explicite credere Mysterium Incarnationis Christi. Etenim haud oportuit homines credere, quod Angeli nescisse inveniuntur, cum hi longe præcellant hominibus acumine & perspicacia intelligendi. Atqui Angeli priusquam Christus omnibus redimendis adveniret, ejusque Misteria per Ecclesiam Orbi prædicarentur non noverant Christi Incarnationem futurum, quam modo nos credimus peractam esse; ergo ante Christi adventum homines non tenebantur credere illius futuritionem. Minor patet ex Apostolo, *ad Ephes.* 3. ubi dicit, Sacramentum Incarnationis Christi absconditum fuisse Principibus & Potestatibus in celestibus, eisque per Ecclesiam innotuisse. Et *Isaiæ* 63. quærunt Angeli; *quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra?*

Præterea Ad perfectam obedientiam sufficit implere quæ præcipiuntur cum promptitudine implendi alia, si fieri præcipiantur; ergo & ad perfectam fidem satis erit credere quæ credenda explicite proponuntur cum voluntate credendi alia, modo ei ut credenda proponantur. Sed ante Christi adventum non erant tot credibilia revelata, quot nunc sunt credita a nobis. Non enim erant tunc Sacramenta novæ Legis instituta; neque fuerunt revelata multa contenta in novo Testamento, quæ non continebantur in Veteri.

Præterea *Exodi* 3. ait Dominus ad Moysen, *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, & nomen meum Adonai hoc non indicavi eis.* Moysi igitur aliquid revelavit Deus, quod non ostenderat aliis. Illi proinde haud tenebantur habere fidem de omnibus, quæ credere oportebat Moysen; igitur multo minus tenebantur habere fidem de his, quæ nos credimus, cum simus alterius Testamenti.

Contra, Pro omni statu fuit necessarium homini diligere omnia diligibilia ex charitate; cuilibet enim necessarium fuit ad salutem charitatem habere. Charitas autem in quocunque gradu ad omnia diligibilia se extendit; ergo pariter pro omni statu extitit fides necessario respectu omnium credibilium; charitas enim sine fide non perficit animam.

(a) Respondeo, hic dicitur ex sententia, revera omni tempore oportuisse homines credere Mysterium Incarnationis Christi veluti medium & viam perveniendi ad salutem secundum quod scribitur Act. 4. *Non est alıud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*; veruntamen non eodem modo eas credere debuisse putandum est. Nam pro temporum diversitate & personarum diversimode ad fidei actum tenebantur. Et quidem ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, prout ordinabatur ad consummationem gloriæ, sed non ut ordinabatur ad liberationem a peccato, per passionem & resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri; videtur autem Incarnationis Christi præscius fuisse, ex eo quod dixerit, *erunt duo in carne una* Gen. 2. Quod dictum interpretatur Apostolus *Eph.* 3. de Christo & Ecclesia. Post peccatum autem fuit explicite creditum Mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quoad passionem & resurrectionem, quibus humanum genus a peccato & morte liberatur; alioquin non præfigurassent Christi passionem quibusdam Sacrificiis & ante legem & sub lege, quorum Sacrificiorum significatum majores explicite cognoscebant, minores autem sub velamine. Post tempus vero gratiæ revelatæ tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de Mysteriis Christi, & præcipue quoad ea, quæ communiter in Ecclesia publice proponuntur & solemnizantur.

Nos dicimus sententiam hanc esse approbandam. Et quidem quod attinet ad primum dictum, 3. *p.* *q.* 1. *art.* 3. pluribus declaravimus Incarnationem fuisse futuram, etiamsi homo primus non peccasset. Nam illi revelatum fuit, stante innocentia, Misterium Incarnationis, creditque aliquando futurum, & interim ignorabat se in peccatum lapsurum; & non solum sciebat effectum hunc, sed etiam illi revelabatur causa, nempe ut ad gloriæ consummationem ordinabatur; Sed non ut per ipsum poterat expiari genus humanum a peccato, quod futurum non præsciebatur.

Ad pleniorem autem quæsiti explicationem & intelligentiam, esto primum dictum; Pro omni statu homini fuit simpliciter necessaria ad salutem fides infusa Declaratio. Quemadmodum anima non est accepta Deo, nec capax beatitudinis nisi ornetur & perficiatur per charitatem, quoad voluntatem, ita nec est Deo accepta, nisi perficiatur habitu supernaturali quoad intellectum, & sicut hæ potentiæ sunt naturaliter ordinatæ in actibus suis, nam *intelligere* præcedit *velle*, ita & in perfectionibus earundem; prius enim natura perficitur intellectus supernaturaliter, quam voluntas, licet simul duratione. Hæc autem supernaturalis perfectio, qua anima determinate assentitur vero, creditque verum, fides infusa est. Sicut igitur necessarium fuit omnibus ad salutem ante Christi adventum habere charitatem, ita & habere fidem supernaturalem; non quasi contradictio sit, eas perfectiones separari, quia separantur modo in via, manente fide informi sine charitate, & in patria manebit charitas sine fide,

Habitum fidei infusæ pro omni statu fuisse homini necessarium ad salutem.

(a) Videri posset S. Doctor 3. *p.* *q.* 1 *art.* 3. retractasse quæ *hic* docuerat de futuritione Christi prævisa & revelata primo parenti priusquam quisquam de suo lapsu cogitaret; advenisset, inquit, ut ordinabatur ad gloriæ consummationem, non vero ut medicus exhibens morbo peccati efficacem medicinam. 3. *vero p. loco cit* videtur sentire, fore ut non adveniret, nisi homo peccasset; & rationem, cui hic innititur solvens, dicit, revelatum fuisse Adamo Christi adventum sed non causam ejus, quod fieri posse dubitari non posset. Sed certo S. Doctor *hic* ejus effectus causam profert. Etenim Christus ut caput & Rex hominum & Angelorum ad ipsorum gloriæ consummationem recte pertinere intelligitur; esto nullus inveniatur in membris morbus curandus per officium impensum eis ab eodem capite. Maluissem Cajetanum *in Comm. sup.* 3. *p.* hujus dubii declarationi operam impendisse. Totus est in dissolvendis Scoti rationibus, cum ille interim nihil novi addiderit doctrinæ Angelici Doctoris, nisi majorem expressionem & declarationem.

fide, sed quia Deus de lege ordinata, quam statuit, non perficit animam, nisi perficiat eam secundum totum; non perficit proinde voluntatem charitate, nisi perficiat & intellectum fide. Ex hoc igitur credito, scilicet fidem infusam inesse nobis, qua assentimur simpliciter vero, inferimus fidem fuisse in Patribus ante Christi adventum.

De actibus Theologicarum virtutū in generali.

Secundum dictum. Pro omni statu in habentibus usum rationis fuerunt necessarii actus Theologicarum virtutum pro aliquando. Declaratio. Actus moralium virtutum semper fuerunt necessarii cuilibet salvando; ergo & actus præcepti affirmativi obligantis non pro semper sed pro quando concurrunt circumstantiæ, fuerunt necessarii salvandis pro aliquando; ergo & actus Theologicarum virtutum sunt necessarii pro aliquando; quia actus moralium virtutum non ordinantur in finem nisi per actus Theologicarum. Unde sicut quilibet tenetur diligere Deum pro omni statu modo sit compos rationis usus, idque cum urgent circumstantiæ eliciendi actum dilectionis Dei; eadem ratione & credere tenetur in unum Deum factorem cæli, & terræ. Id exigentibus circumstantiis.

De necessitate medij, omnes teneri ad credendum in Mediatorem.

Tertium dictum, Pollentes usu rationis tenentur pro aliquando ad aliquem actum explicitum, & maxime ad illa, quæ sunt facilia captu, sicuti sunt articuli de Christi Nativitate, passione, morte, & alia pertinentia ad redemptionem, & ad reliqua implicite, & in generali credenda At de majoribus & Pastoribus est alia ratio expressa *supra art.* 6. Nam nullus salutem æternam consequi potest post lapsum, nisi sit membrum Ecclesiæ; nemo autem evadere potest membrum Ecclesiæ, nisi in fide Mediatoris, ut differit Apostolus 11. *ad Hebræos*, & Hugo *de Sacram lib.* 1. Deinde sicut Creator est principium essendi in natura condita, ita & Redemptor est principium reparationis in natura lapsa; ergo nullus potest recreari sine recreante, vel Redemptore, sicut nec esse sine Creatore. Ut igitur fides de Creatore semper fuit necessaria ad salutem; ita fides de Redemptore semper fuit necessaria ad salutem post lapsum humani generis.

Fides de Mediatore esse potest explicita, & implicita seu confusa.

Cæterum fides hæc de Mediatore esse potest explicita, nempe Dei Filium incarnatum redempturum esse genus humanum, nasciturum de Virgine, & moriturum in Cruce; at ita explicite credere in Redemptorem non fuit necessarium pro omni statu; Sed idipsum credi potuisset magis confuse, nempe Deum præparasse modum, & viam redemptionis humanæ, seu id fieret per Dei Filium hominem factum, seu per Angelum, vel hominem non oportuit explicite credere, sed in universum credere extitit necessarium omni homini ad salutem. Veruntamen profitentes legem Mosaycam tenebantur credere magis explicite, quam non profitentes; illi enim habebant fidem Redemptoris magis explicite traditam in Lege, Prophetis, & Psalmis. Quicunque propterea tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi explicata ab aliis scientibus; & quia nullus in lege veteri habuit tot sibi explicata quot habemus nos in lege Evangelica, ideo nullus tenebatur ad tot explicite credenda. Et si alicui fuerunt tot credibilia revelata, ut forte fuit Abraham, ipse illa credere tenebatur, atque aliis credenda explicare pro captu mentis suæ, juxta conditionem status in quo reperiebantur.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, etsi communiter prius illuminentur Angeli, quam homines de fiendis, id tamen non esse adeo necessarium, ut aliter Deo volente evenire non possit. Quare fieri potest ut aliquid reveletur hominibus per fidei infusionem, & credendorum revelationem, & non Angelis; adeoque nulla est hæc illatio, Angeli non cognoverunt Incarnationem ante Christi adventum; Igitur nec homines crediderunt futuritionem ejus. Et quod tangitur de majori perspicacia intellectus Angelici, præ hominum intelligentia: non est ad rem præsentem, quia procedit de cognitis, & cognoscibilibus via naturali. Angelus tamen qui annuntiavit Virgini Mariæ Incarnationem Filii Dei; utique cognovit eam priusquam esset completa.

Ad secundum, concedenda est conclusio Negamus tamen esse aliqua in novo Testamento, quæ extrahi nequeant de veteri in aliquo sensu allegorico vel tropologico vel anagogico; tamen non omnia concipiuntur in sensu historiæ, & literæ in veteri.

Credibilia non sunt præsentia in habitu, scita vero sic intellectui sunt præsentia.

Ad tertium dico sic: Actus credendi dependet ex duobus; suntque habitus inclinans, & præsentia credibilis, quod non est præsens in habitu. Ac propterea sine doctore, & revelante, non tenentur simplices, quibus non erant tot credenda revelata, tot credere sicut Moyses; nec Moyses forte, sicut tenentur modo majores in Ecclesia, quia tot credibilia non erant sibi revelata. Opposito modo est de scientia, nam pollens habitu scientiæ, eo quod ab objecto, sicut a partiali causa generetur, habet objectum sufficienter præsens, quamvis non vi habitus, sed per species quæ manent, quandiu scientia perseverat; ideo potest considerare quando vult; & in potestate ipsius est, post scientiæ acquisitionem considerare quodcunque contentorum in habitu; quod non accidere de fide evidens est. Nec sufficit quicunque occursus credibilium ad intellectum, ut intellectus ad firmiter credendum inflectatur; sicut patet de nuper baptizato, cui si statim occurrant phantasmata horum terminorum *mori, & resurgere* & componat apud se *mortui resurgent* non credet nisi prius sibi constiterit eum esse articulum firmiter credendum; ideo necessario requiritur cum fide infusa, & fides acquisita ex auditu.

Ad argumentum in oppositum potest dici, in eo accipi falsum. Nempe quemlibet pro omni statu adstrictum fuisse diligere omnia diligibilia ex charitate, quia Salvator Matthæi 5. dicit, *Audistis, quia dictum est antiquis, diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum.* Videtur igitur haud adstrictos fuisse tunc omnes inimicos diligere. Concesso tamen semper obligatos esse ad ita diligendum, dico adstrictos ad diligendum implicite, & non explicite; Sicuti non omnes tenentur omnia diligibilia explicite cognoscere, & ita omnes adstringuntur credere implicite omnia credibilia. Præterea dico, similitudinem non subsistere, quia fides est in intellectu subjective.

Contra; igitur aliquis credere poterit nolens. Quæ enim sunt in intellectu, *velle* præcedunt. Responsio consequentia recte non infertur; eo quia actus credendi dependet a duobus; & alterum est habitus inclinans, reliquum credibile præsentatum, non quidem utcunque, sed præsentatum ut credibile; atqui hoc pacto non præsentatur nisi per doctrinam: & adhuc sub hac ratione præsentatum, non cogitur intellectus ad credendum, quatenus sic credere *velle* præcedit; quia præponens credibile intellectui,

lectui, non demonstrat sic ut adigatur intellectus ad assentiendum ac propterea non credit nisi volens: quamvis autem voluntas habeat imperium super actum volendi, non tamen idem imperium habet super actum oppositum, stante fide, adeout intellectus credibili proposito dissentiat per voluntatis imperium; potest tamen intellectum impedire ne exeat in actum suum credendi elicitum circa præposita credibilia.

Voluntas habet imperiũ super actum credẽdi, ideo nemo credit volens.

ARTICVLVS VIII.

Utrum explicite credere Mysterium Trinitatis sit de necessitate salutis.

Doctor 3. *dist.* 25. *q.* 1. *n.* 6. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 2. *art.* 8.

Respondeo hic dicitur ex sententia sic: Eodem modo quo mysterium Incarnationis Christi est explicite credendum ad salutem: ita & mysterium Trinitatis; etenim illud mysterium hoc plane includit; Siquidem credimus Filium Dei assumpsisse naturam humanam, conceptum de Spiritu Sancto in utero Virginis.

Nos dicimus revera hæc ita se habere, & in hunc modum esse docendum, & erudiendum populum Christianum. Veruntamen quia Deus neminem ad sibi impossibile obligavit, si esset aliquis adeo rudis, ut concipere nequiret notiones naturæ, & personæ, is profecto elicere non posset actum explicitum juxta fidem certissimam, qua Ecclesia tenet mysterium Trinitatis; imo nec habere oporteret, quia sibi impossibile foret concipere essentiæ unitatem in Trinitate personarum; satis ergo sibi esset credere sicut Ecclesia credit.

Nequeunti concipere unam essentiã in tribus, satis est credere sicut Ecclesia credit.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum Beatus adhærens summo bono per visionem, & fruitionem, esse queat felix, non videndo Trinitatem Personarum.

Doctor 1. *dist.* 1. *q.* 2. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 2. *art.* 8. §. Ad tertium *ubi Cajetanus*.

(a) Videtur haud stare posse beatitudo sine visione, & fruitione Personarum, in quibus unicum summum bonum reperitur. Siquidem cognitio confusa imperfecta est visio. Beatorum visio haud esse potest imperfecta cognitio obiecti beatifici; ergo esse nequit cognitio confusa. Videns autem essentiam, & non personas confuse, & non distincte illam intueretur; esset enim visio cujusdam communis ad personas, & non ipsarum personarum, non foret ergo visio beatifica.

Præterea, Visio est existentis, qua existens est, & ut est præsens videnti, secundum existentiam sui in quo distinguitur intuitiva ab abstractiva cognitione, quæ non exigit existentiam obiecti, ut terminum; estque in intellectu distinctio hæc similis illius in parte sensitiva, quæ versatur inter visum, & actum phantasiæ. Visio beatifica intuitiva est; erit ergo existentis, ut per se existens est. Non existit autem essentia, nisi in personis; ergo intueri non potest essentia, nisi in personis.

Præterea, Cognosci non potest aliquid cognitione intuitiva, in quo plura reperiuntur distincta ex natura rei, nisi, & ea pariter distincte videantur; ergo si nequit essentia videri nisi in persona, & non magis videtur in una, quam in alia persona; æque enim immediate videtur se habere ad quamlibet ipsarum; nequit igitur videri, nisi in qualibet videatur persona; nec in una, nisi videatur in aliis.

Præterea, Quoad frui arguitur. Nam voluntas non potest magis abstrahere objectum suum, quam intellectus ostendere; Si igitur intellectus ostendere nequit essentiam sine persona, nec unam personam sine alia: nec voluntas poterit distincte *frui*.

Confirmatur. Voluntas nequit habere actum distinctum circa objectum ex parte objecti, nisi ponatur distinctio in objecto vel re, vel ratione. Sed si intellectus apprehendit indistincte essentiam, & personam, non erit distinctio ex parte objecti, nec rei, nec rationis; ergo voluntas nequit habere ibi actum distinctum ex parte distinctionis in objecto primo. Quod non rei, patet; quod nec etiam rationis; probo: Nam intellectus non distincte apprehendit hoc, vel illud: igitur non distinguit hoc, & illud.

Ex parte item fruitionis arguitur sic: Etenim fruitio quietat fruentem: Sed una persona non perfecte quietat sine alia; nec essentia sine persona; quia tunc potentia quietata in illa, non posset ulterius in aliis quietari; ultimate enim quietatum, non est ulterius quietabile; & per consequens ista potentia non posset ulterius quietari in aliis personis, nec frui eis, quod falsum est.

Præterea, Si quietaretur in una persona sola, quoniam constat posse frui etiam aliis; vel igitur fruitio istius personæ esse potest cum fruitione alterius, vel erunt incompossibiles; ita quod una non erit cum alia. Si primum; ergo duo actus ejusdem speciei erunt in eadem potentia simul, quorum uterque æquatur capacitati illius potentiæ; quod est impossibile. Si secundum detur; igitur neuter actus est fruitio; quia neuter esse potest perpetuus.

Præterea, Mens est imago Trinitatis; ergo quietari nequit nisi in Trinitate; ac proinde nec aliquo objecto ordinate frui, nisi sit Deus unus, & trinus.

Confirmatur. Actus non terminatur ad objectum inquantum numeratur, nisi objectum, ut est formale objectum numeretur. Sed actus fruendi terminatur ad tres personas, inquantum tres; ergo objectum fruitionis, inquantum objectum formale numeratur. Probatio minoris, credimus in Deum, inquantum trinus; igitur videbimus Deum, inquantum trinus, quia visio succedit fidei secundum totam ejus perfectionem; ergo fruemur Deo, inquantum trinus est.

Doctoris, *tertium principale*.

Contra, objectum beatitudinis est bonitas summa; Hæc autem summa bonitas intelligi potest in Deo, etiam sine personarum distinctione, ergo stare potest perfecta felicitas Beatorum, sine visione, & fruitione personarum.

S. Thomæ *tertium principale*.

(a) Respondeo dicendum, spectata Dei absoluta

(a) Mag. Henrici fundamenta opinandi fieri non posse ut Beatus fruatur Deo non visis personis ex quolib. 2. *q.* 7. Ejus tamen Comm. Zuccolius negat Scotum ab Henrico dissentire, & sane apud Henricum ibi non reperiuntur istæ rationes.

(a) Supponit Doctor quod alibi declarat, divinas nempe relationes non dicere de formali perfectionem nec imperfectionem. Aureolus 1. *dist.* 1. *q.* 1. *hoc argumentum* deducit ad oppositum. Deinde solvit directe.

ra potentia fieri posse ut Beatus fruatur summo bono, quod est essentia, non fruendo personis, vel una persona sine aliis. Declaratio: Actus omnis habens primum objectum, a quo essentialiter dependet, & objectum secundum, a quo essentialiter non dependet, sed tendit in illud virtute primi, licet non possit manere idem actus, nisi habeat habitudinem ad primum objectum, potest tamen perstare idem sine habitudine ad secundum objectum, quia ab eo non dependet. Exemplum: idem est actus visionis essentiæ divinæ, & aliarum rerum in essentia; sed essentia in se est primum objectum, res visæ secundarium objectum. Non posset autem manere eadem visio, nisi esset ejusdem essentiæ, posset autem manere eadem visio absque hoc, quod essent res visæ in ea. Sicut igitur Deus absque contradictione potest cooperari ad actum illum in quantum tendit in primum objectum, non cooperando in ipsum in quantum tendit in secundum, & tamen est idem actus; ita sine contradictione potest cooperari ad visionem essentiæ, vel fruitionem; quia essentia habet quasi rationem primi objecti, non cooperando eidem actui visionis, vel fruitionis, in quantum tendit in personam, & ita in unam quod non in aliam, quia persona habet rationem objecti quasi secundarii.

(a)

Deinde, quælibet persona intelligit formaliter intellectu, ut est in ipsa, non ut est in alia aut in tribus; nam ex Aug. 15. de Trinit. cap. 9. *Quælibet persona intelligit sibi ipsi*. Sed idem videtur esse de intellectu, ac de objecto; ergo quælibet persona beatificabitur perfecta objective essentia, ut est in se ipsamet persona, non ut in altera, aut in tribus; Satis est ergo divina essentia ad beatificandum tum ipsum Deum, tum cæteros beatos, non ut est in personis, sed ut summum bonum in se.

Denique, Pater omnem perfectionem habet a se; nec aliqua perfectio simpliciter, & essentialis est quasi posterior ipsis personis: Sed visio beatifica, quæ dependet ab essentia ut in tribus est quasi posterior tribus, cum ab eis pendeat objective; ergo si visio beatifica est ab essentia ut in tribus, Pater hanc perfectionem quodammodo non habebit a se, sed a tribus, & hæc perfectio in eo erit quasi posterior tribus personis.

Notitia universalis multiplicabilis confusa, & imperfecta est.

Ad argumenta. Ad primum respondeo sic: Universale in creaturis dividitur in suis singularibus; hoc autem quod est dividi, imperfectionis est, ideo non competit ei quod est commune in Deo, imo essentia divina, quæ de se, est communis tribus personis, est de se *hæc*. Propterea igitur cognitio alicujus universalis a singularibus abstracti, confusa est atque imperfecta, quia objectum est confusum, divisum in illis, quæ in ipso confuse concipiuntur. Hæc autem cognitio essentiæ Divinæ distincta est, quia est objecti, quod est de se *hoc*; & tamen non oportet in illo distincte concepto, personam distincte concipi, quia ipsa non est primus terminus visionis, vel fruitionis, ut declaratum est.

Ad secundum respondeo, oportere quidem terminum visionis esse quid existens in quantum existens, sed non esse necessarium ut terminetur ad subsistentiam, seu existentiam alteri incommunicabilem. Essentia autem divina est de *se hæc*, & actu existens, esto in sui ratione non includat incommunicabilem existentiam: ideoque ipsa terminare potest visionem intuitivam, citra visionem personarum.

Ad formam igitur argumenti, concedo visionem non esse nisi existentis in quantum existens: cum subditur non est existens nisi in persona; igitur visio est existentis ut in persona; Non sequitur; sed tantum potest inferri visionem non esse subsistentis, nisi videatur essentia, ut in persona existit, vel incommunicabiliter subsistit.

Ad tertium dico, negandam esse primam propositionem, nisi quando in illis ex natura rei distinctis, ipsum primum visum distinguitur. Exemplum: Albedo & album visum distinguuntur in partes, in quibus videtur, & ideo non distincte videretur album nisi illæ partes, in quibus distinguitur album visum, distincte viderentur. In proposito autem, etsi personæ ex natura rei distinguantur, tamen essentia visa non distinguitur in eis, quæ est de se *hæc*, ideo potest distincte videri sine illis visis quæ subsistunt in ea.

Ad aliam deductionem de voluntate. Aimus, antecedens esse falsum; & præterea quia consequentia non est necessaria respondemus sic: Intellectus ostendere potest aliquod objectum primum voluntati, & in illo primo objecto ostendere potest aliquod per se objectum, sed non primum. Vocamus autem objectum primum totum illud ad quod terminatur actus; & objectum per se quod includitur per se unitive in objecto terminante primo. Utraque autem ratio ibi ostensa sufficit ad hoc ut voluntas habeat actum suum circa illud. Non enim oportet voluntatem velle totum illud primo ostensum; sed magis velle potest id quod sibi repræsentatum fuit in illo ostenso, & etiam non velle.

Ad confirmationem cum dicitur objectum aut differt re, aut ratione. Aimus, differre ratione.

Et cum contra probatur, quia intellectus non distincte concipit hoc ab illo. Responsio: Non oportere ad distinctionem rationis intellectum habere illa, sicut objecta distincta, sed satis esse, ut in primo objecto aliquid concipiat.

Ad aliud de quietatione respondeo sic: Pater æternus quietatur in essentia una, ut est in se. Non ergo sequitur; igitur quietari nequit in essentia, ut est in Filio, vel Spiritu Sancto; imo quietatur in essentia sua, ut communicata est eis, idque eadem quietatione, qua quietatur in essentia, ut est in se. Quod enim quietatur primo in aliquo objecto, quietatur in eodem, in quocunque est, secundum illum modum; ita & hic, Si Beatus prius fruatur essentia, postea persona, non quietatur ulteriore quietatione, ac prius quietabatur, sed eadem omnino quietatione, in quantum objectum quietans, terminat ut in aliquo, & prius non terminabat ut in illo.

Atque ex his ad sequens argumentum dico, haud fore ibi duos actus; quia quicunque actus est ibi fruitivus, vel visivus, est objecti primi sub una ratione formali: Sed iste actus unus esse potest objecti per se, virtute primi objecti, vel potest esse tantum ipsius objecti primi; nec proinde erunt duo actus ejusdem speciei simul, nec successive.

Ad ultimum dicendum consequentiam non recte

(a) Cajetanus *hic* alia via incedit. Videndæ Poncii commentationes quibus ait præcludisse se viam evadendi. Modernis Thomistis, nec eorum instantias procedere contra rationes Doctoris, prout ab ipso declarantur & proponuntur.

recte inferri, quia esto voluntas fruatur Deo ut trinus est; non tamen ut trinus, quia non spectat hæc trininas ad objectum primum fruitionis.

Ad confirmationem, cum dicitur, Actus fruendi terminatur ad tres personas, inquantum tres. Dicimus, Beatos videre tres, in quantum tres; idest rationem formalem Trinitatis vident. Sed ipsa Trinitas non est ratio formalis videndi, vel causa inhærentiæ prædicati ad subjectum, quæ est vis reduplicationis proprie acceptæ; scilicet fruitionis vel visionis; imo hæc ratio est essentiæ divinæ unitas.

Cum probatur ulterius per *credere Deum trinum*; dico plurimum interesse inter credere, & videre, vel frui. Essentia enim divina non causat in nobis immediate actum credendi, sicut causabit immediate actum videndi, idque evenit ob imperfectionem intellectus nostri pro statu isto; nam intelligimus personas distinctas ex creaturis, & distinctis actibus; & inquantum ad cognitionem nostram potest modo Trinitas esse ratio formalis cognoscendi, tunc autem erit præcise cognita, & non ratio formalis cognoscendi, quia tunc videbitur per rationem essentiæ in se, ut per rationem objecti.

Ad argumentum *in oppositum* respondetur sic, summa Dei bonitas secundum modum quo nunc cognoscitur per effectus potest intelligi absque Trinitate personarum: Sed secundum quod Deus intelligitur in seipso, prout videtur a Beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum.

Doctor hic §. *Ad tertiũ principale.*

Nos dicimus, objectum fruitionis esse oportere bonitatem quiditativam, & non perfectionem suppositalem, vel suppositi; nam hæc perfectio, ut distinguitur contra perfectionem quiditativam, non est formalis ratio agendi, nec ratio formalis termini alicujus actionis. Perfectio autem quiditativa, non est nisi perfectio abstracta a supposito, quæ de se respicit omne suppositum indifferenter, & ideo bonitas ut terminat actum fruendi sit oportet perfectio quiditativa. Est igitur bonum non quomodocunque sumptum, sed *bonum* quiditative acceptum terminus fruitionis. Quatenus igitur bonitas hæc essentialis de facto videtur a Beatis, utique ut in tribus intuetur de facto, non quia illæ tres suppositales unitates sint termini actus fruitionis, sed quatenus ratio formalis agendi, & terminandi in eis reperitur. Nulla est interim repugnantia ex natura rei, quia fruitio ad ipsam summam terminatur bonitatem, etsi non videantur rationes suppositorum. Nam nos quoque concedimus de facto beatos habere non posse ordinatam fruitionem, nisi ad tres personas terminetur. (a)

ARTICVLVS IX.

Utrum credere sit meritorium.

Respondeo dicendum, credere esse meritorium, ut patet ex dictis 1. 2. q. 114. art. 1., & 2.

ARTICULUS X.

Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei minuat meritum fidei.

Doctor. 2. *dist.* 1. *q.* 3. §. Tenentes. ℣. Ad secundum *n.* 10. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 2. *art.* 10.

Respondeo rationes inductivas ad credendum non minuere fidei meritum. Etenim Doctores Catholici creditorum veritates inquirentes per rationes, & nitentes intelligere illud quod crediderunt, profecto non intendebant destruere meritum fidei, imo Augustinus, & Anselmus arbitrati sunt se meritorie laborare, ut intelligerent quod crediderunt, secundum illud Isaiæ 7. juxta aliam translationem, *Nisi credideritis non intelligetis*. Credentes ergo inquirebant, ut intelligerent ea, quæ crediderunt per rationes.

Porro si rationes necessariæ excogitentur ad persuadenda quæ fideliter credimus, utile foret eos infidelibus proponere ad extorquendum eorum assensum. Quod si ejusmodi rationes minime occurrant ad probandum esse factum, scilicet fidei articulum; sed tantum ad ostendendam rei possibilitatem etiam utile esset eos adducere contra infideles qui exinde aliqualiter persuaderentur, ne resisterent credibilibus veluti impossibilibus. Tantum ergo abest ut rationes inducentes ad credendum, quæ sunt fidei evacuent meritum, imo in talibus se se exercentes constat eos opera meritoria representare.

(a) Notandum Magistrum Aureolum, 1. *dist.* 1. *q.* 1. præ omnibus antiquis atque modernis conatum esse evertere funditus omnem Magistri Scoti doctrinam *præsentis quæstionis*, & præsertim circa principale quæsitum & difficultatem, quæ est, *de potentia Dei absoluta posse Beatum frui essentia sine personis*. Idque ille quatuor rationibus, quas demonstrativas putat, nititur persuadere, & auctoritate Augustini. Statuens conclusionem hanc, *Dei essentiam ne concipi quidem posse, modo distincte apprehendatur, sine trinitate personarum, ac proinde multo minus intuitive videri a Beatis*. Quæ ipsæ exactissime ac luculentissime explicat & declarat, nihil intactum relinquens, quod conducere valeat ad rei dificillimæ explicationem. Quod ad nos attinet putamus Aureolum profundissime perscrutatum præsens quæsitum, ac digne sensisse ac scripsisse de Dei summa Majestate. Illud dolemus ac miramur neminem ex nostris Scoti sectatoribus seu antiquis seu modernis connixum obviam ire huic Magistro, quo nemo profundius, ac subtilius Scotum impugnavit. Cœterum expendere quæ contra Magistrum, Scotum exagerat Aureolus integra opus esset disputatione quod non cōgruit proposito nostro instituti.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

DE EXTERIORE ACTU FIDEI.

IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

QUÆSTIO IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute. Et primo quidem de ipsa fide, Secundo, de habentibus fidem. Tertio, de causa fidei. Quarto de effectibus ejus.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO.

I. Quid sit fides.
II. In qua vi animæ sit sicut in subjecto.
III. Utrum forma ejus sit charitas.
IV. Utrum eadem numero sit fides formata, & informis.
V. Utrum fides sit virtus.
VI. Utrum sit una virtus.
VII. De ordine ejus ad alias virtutes.
VIII. De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS I.

Utrum hæc sit competens fidei definitio: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

Alensis Collat. 31.

ARTICVLVS II.

Vtrum fides sit in intellectu sicut in subjecto.

Doctor 3. *dist.* 25. *q.* 1. §. Ad aliud in oppositum *n.* 11. *S. Thom.* 2.2. *q.* 4. *art.* 2. *De hoc Alens. Collat.* 35.



3. dist. 31. & *frequenter* 4. dist. 10. q. 6. n. 14.

RESPONDEO dicendum fidem esse in intellectu sicut in subjecto. Etenim fidei succedit visio in Patria fidem evacuans. Visio autem est actus intellectus; igitur & credere pariter erit ejusdem potentiæ actus, atque ita fidei habitus, a quo est credendi actus, sit oportet subjective in intellectu.

Et si obiiciatur; ergo aliquis potest credere nolens; nam quæ sunt in intellectu præcedunt *velle*. Respondeo consequentiam esse negandam; quia actus credendi dependet a duobus, scilicet habitu inclinante, & credibili præsentato; non quomodocunque, sed præsentato tanquam credibile; quo pacto non præsentatur communiter nisi per doctrinam; & adhuc si sit præsentatum, non necessario credit intellectus, ut sic credere præcedit *velle*; quia proponens credibile intellectui non demonstrat, ita ut cogat intellectum ad assentiendum; ideo non credit nisi volens. Quamvis autem voluntas habeat imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super oppositum actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis; sed solum potest impedire intellectum ne exeat in actum suum credendi elicitum circa credibilia proposita.

Voluntas habet quoddam imperium super actum credendi; imo ... credit nolens.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum ut fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate.

Doctor 3. *dist.* 25. *q.* 2. *lat. S. Thom.* 2. 2. *q.* 4. *art.* 2.

VIdetur oportere aliquem habitum infusum esse in voluntate ad hoc ut fides sit in intellectu. Nam intellectus pro præsenti statu non movetur nisi a duobus; nempe ab objecto, & voluntate, quæ est universalis motor; sed credibilia non sunt ejus efficaciæ, ut moveant ipsum intellectum ad assensum; ergo ad hoc ut intellectus assensum præbeat, oportet ipsum a voluntate moveri, sed a voluntate moveri non potest ad assentiendum alicui supernaturali, nisi in ipsa sit aliquis habitus supernaturaliter inclinans ad illud volendum; Sicut ergo requiritur in intellectu habitus supernaturalis ad assentiendum, ita & in voluntate, ut velit ipsum assentiri.

Præterea, Ad hoc ut actus dependens a duobus agentibus sit perfectus, necesse est principale agens perfici supernaturaliter, vel tantum, vel plus sicut instrumentale: Sed voluntas respectu actus credendi, est motor principalis, intellectus au-

autem instrumentalis; igitur si habitus supernaturalis requiritur in intellectu ad hoc ut assentiat, magis requiritur in voluntate habitus supernaturalis, ad hoc ut moveat, & velit ipsum assentire.

Contra, Nulla apparet contradictio, quominus intellectus si fieret mere per se, & haberet objectum præsens, valeat & possit intelligere, vel credere sibi præsentato, nullo in voluntate existente habitu infuso.

Recte videtur monere Poncius, textum Doctoris esse depravatum sententia tamen clara est.

Ad argumenta. Ad primum respondeo; Actus credendi est ab objecto præsente, sicut ab efficiente actum; non ita autem est a voluntate; alioquin si voluntas foret causa actus credendi, & proponeretur intellectui, astra esse paria, nulla præcedente persuasione, posset voluntas imperare intellectui, ut assensum præstaret huic complexioni, *Astra sunt paria*; quod nihil est dictu. Itaque oportet objectum habere causalitatem super actum, nec voluntas movet, nisi pariter & objectum moveat. Tunc dico, credibilia, ut sunt præsentia in se, sive in fide acquisita, vel infusa, licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum, sed voluntas, ut dicis, simul movet, & verum est pro quanto movebat ad acquirendam fidem acquisitam, sed posita fide acquisita, credibili præsente potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat, nec plus requiritur.

Et hic Doctor patitur calumniam adversariorũ ponentium ipsum inter Semipelagianos.

Respondeo etiam, quamvis requiratur motus positivus voluntatis etiam, sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus, quia posito noto supernaturali præsente intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum illud; dummodo in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud, sicut est in proposito; stante ergo fide infusa in intellectu, non oportet habitum supernaturalem esse in voluntate, ad hoc ut intellectus exeat in actum credendi.

Ad secundum, cum dicitur principale agens debet esse dispositum. Responsio: Sicuti in instrumento artificiali sufficit acuties ad hoc ut virtus motiva moveat ipsum ad scindendum, nec similis dispositio requiritur in principali movente, vel dispositio illi proportionata, scilicet in virtute motiva: ita hic: ad hoc ut voluntas moveat intellectum ad fidem præstandam credibili, sufficit dispositio intellectus; nec oportet supernaturalem dispositionem illi proportionatam poni in voluntate; nec ad hoc ut difformiter operetur per instrumentum requiritur talis dispositio proportionata in voluntate, qualis est in actu credendi perfectiori, & minus perfecto: Sed sufficit proportionalis dispositio in intellectu differens, secundum quod gradus differentes in perfectione sunt in actibus.

Poncius in Comm. *præsentis, & sequentis quæstionis dignus est legi; multa enim bona scitu dignissima circa fidei materiam inserit, ac solida eruditione, & claritate expendit*; ut de judicio prærequisito ad actus fidei; An volitio credendi sit actus peculiaris virtutis: An fides sit virtus, & prima virtutum; & utrum sit practica, vel speculativa &c. *Exacte declarans* secundam responsionem ad Primum: *ostendit calumniam illatam Doctori de Semipelagianismo ad ipsum minime pertinere; Ac denique docet Aquinatem, & Scotum in præsenti quæsito non dissidere, quia quod negatur ab uno, non asseritur ab altero.*

ARTICULUS III.

Utrum charitas sit forma fidei.

Doctor 3. *dist.* 38 §. Quantum ad quartum art V. si quæratur. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 4. *art.* 3.

Respondeo dicendum charitatem esse fidei formam; Non sic intelligendo, quasi sine charitate proprium actum habere non valeant, sed quia ulteriore perfectione, qua pollere possent, destituuntur. Declaratio; Inquantum fides, aut etiam spes sunt principia propriorum actuum respectu propriorum objectorum, in eos respective possunt, & per fidem credere, & per spem sperare quis valet, esto Dei charitate privatus inveniatur. Veruntamen perfectionem illam ultimam, qua ornatur in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine charitate. Et hæc quidem perfectio tam in moralibus, quam in istis, licet dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, sive per aliquem ordinem istarum, vel eorum actuum ad finem; potest tamen dici esse præcipue in hoc, quod est acceptari a Deo ordinando ad beatitudinem; Sic quippe nulla virtus, nec ejus actus acceptatur sine charitate, quæ sola dividit inter filios regni, & perditionis.

Poncius in Comm. putat Aquinatem, & Scotum eadem sentire circa præsens quæsitũ.

Fidem atque spem esse informes sine charitate: uti & morales, & in quo sita sit earum forma.

ARTICULUS IV.

Utrum fides informis possit fieri formata, & e converso.

Respondeo citra ullam dubitationem fidem informem fieri posse formatam, & e converso. Si enim (ut dictum est *art. præcedenti*) aliud non sit fidem esse formatam quam ipsius actum acceptari a Deo in ordine ad beatitudinem per charitatem inhærentem & ordinantem; idest dantem passivam acceptabilitatem, qua stare potest fides sine charitate, & perseverante illa desuper adveniente, palam est, informem fieri posse formatam & e converso.

ARTICULUS V.

Utrum fides sit virtus.

Doctor 3. *dist.* 23.

Respondeo dicendum Fidem esse unam de tribus virtutibus Theologicis, ponendam ob auctoritatem Scripturæ & Sanctorum. Sed esse in nobis, eadem fide tenemus, ostendi id enim non potest. Est tamen ponenda & propter actum primum, & propter perfectionem actus secundi, quem gradum non posset habere intellectus cum fide acquisita solum Huic autem virtuti fidei fieri non posse ut subsit falsum, ut fidei acquisitæ, late declaratum fuit *supra q.* 1. *art.* 3.

Mirum est Cajetanũ super hunc articulum scribere Doctorem docuisse posse fidei infusæ subesse falsum. Videtis Cavellum in Scholio §. *ad quæstionẽ.*

ARTI.

ARTICVLVS VI.

Utrum fides sit una virtus.

Doctor 3. dist. 25. q. 2. S. Thom. 2. 2. q. 4. art. 6.

Videndæ Poncii Commentationes super hanc Quæstionem.

RESpondeo supra, *q. 1. art. 1.* exponentes fidem infusam versari circa primam veritatem, tanquam ejus per se objectum, declaratum quoque fuit, unam esse fidem omnium credibilium, quia non respiciuntur credibilia sub propriis rationibus illorum, sed quatenus omnia sunt a Deo revelante & attestante singula & omnia revera ita se habere.

Nunc expondituri qua ratione fides una sit virtus, dicimus quemlibet habitum intellectualem suam mutuare unitatem ex unitate sui primi objecti, in quo habitus virtualiter continetur, veluti in sua causa partiali, sicut Geometria dicitur unus habitus ex unitate lineæ in quo sunt omnia alia, quæ deducuntur in scientia illa, & virtualiter continentur mediatius vel immediatius secundum quod se habent ad illam: tamen si alia explicita in scientia considerentur sub propriis rationibus in se, non autem ut continentur in aliquo uno primo subjecto, forte tot sunt habitus, quot conclusiones distinctæ specie sunt demonstratæ.

De his Doctor late *6. Metaph 9. 1.*

Non potest autem dici, fidem infusam habere unitatem ex objecto primo, scilicet Deo, quia Deus non movet in ratione objecti ad cognitionem omnium credibilium, nec in Deo, ut in objecto concipiuntur omnia credibilia, ut ex illo deduci possunt, licet contineat omnia, ut causa effectiva omnium. Ideo oportet dicere, fidem habere unitatem, vel ab unitate revelantis credibilia, quia omnia respiciuntur a fide, ut revelata a Deo, eaque formalis ratio una est in omnibus, juxta dicta *q. 1. art. 1.* vel certe fidem habere unitatem in se formaliter ex seipsa; quamvis illam effective accipiat a Deo; non vero accipere unitatem ex aliquo, ut objecto, quemadmodum accipit scientia ab suo objecto propriam unitatem.

ARTICULUS VII.

Utrum fides sit prima inter virtutes.

Poncius in Comm. super q. 2. dist. 25. 3. late hanc quæstionem expendit.

ARTICULUS VIII.

Utrum fides sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus.

Doctor 3. dist. 23. §. Ad quartum principale. S. Thom. 2. 2. q. 4. art. 8.

RESpondeo dicendum; Uno modo actum credendi esse simpliciter perfectiorem actu intelligendi elicito ab habitu naturali perfecto primorum principiorum; alio vero modo mox explicando, reputandum fore imperfectiorem. Declaratio, nam possumus considerare hos actus in se, qua in comparatione actus credendi est perfectior; Nam est a perfectiori principio elicitus, & in perfectius pariter tendit objectum. Quod si hi actus considerentur secundum quod magis & minus attingunt propria respective objecta; tunc profecto actus intelligendi est actu credendi perfectior. Siquidem ejus actus objectum non sic ipsum excedit in intelligibilitate non intellecta, quantum Deus excedit actum credendi in intelligibilitate non intellecta per actum fidei. Exemplum: Aquilæ oculus intuetur solem, oculus meus videt candelam; simpliciter loquendo visio Aquilæ est perfectior, quia a perfectiori & acutiori potentia elicita. Sed loquendo de actu secundum proportionem ad objectum, e contra res se habet; quia visio mea magis attingit ad omnimodam candelæ visionem, quam visio Aquilæ ad comprehensionem solis in se; atque ita secundum proportionem Geometricam visio mea est perfectior, at secundum Arithmeticam visio Aquilæ meæ præcellit visioni; quia nobilius est parum attingere de nobilioribus objectis, quam multum de aliis, ut dicit Aristoteles 1. *de Animalibus*.

Videsis Lychetum *in Comm.* & Cavellum in *Scholio*.

QVÆ-

QUÆSTIO V.

DE HABENTIBUS FIDEM.

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Videsis Alens. Coll. 34.

QUÆSTIO VI.

DE CAUSA FIDEI

IN DUOS ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa fidei.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR DVO.

I. Vtrum fides sit homini infusa a Deo.
II. Vtrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I.

Vtrum fides sit homini a Deo infusa.

Doctor 3. *dist.* 23. *q. un. S. Thom.* 2. 2. *q.* 6. *art.* 1.

VIDETVR fides non esse homini a Deo infusa. Nam ad quamcunque certitudinem actus credendi, quem experimur in nobis respectu credibilium, sufficit nobis fides acquisita; igitur non est adstruenda ulla fides infusa. Consequentia patet; quia non ponitur habitus nisi propter actum, & sufficiente uno superfluum est ponere plura. Probatio antecedentis: Etenim fide acquisita credimus iis, quę notantur in chronicis & historiis de gestis quorundam hominum, rebusque bellicis, accremento, vel eversione Regnorum, aliisque similibus; quia veraces esse & fuisse illos, qui talia literis mandaverunt; ergo pariter fide acquisita firmiter credere possumus vera esse omnia, quæ in Canone Bibliæ traduntur; eo quod persuasum nobis sit eorum librorum Authores mentiri, & decipere noluisse.

Præterea, Magis est supra inclinationem intellectus, imo contra assentiri falsis impossibilibus oppositis necessariorum, quam assensum prestare objectis neutris, quæ licet sint vera, non tamen habent evidentiam ex terminis: sed aliquis habitu acquisito per phalsigraphum assentit opposito conclusionis demonstratæ, vel demonstrabilis, sicut habens ignorantiam dispositionis, qui nempe est in errore, firmiter illi falsitati adhæret; ergo multo fortius fide acquisita potest firmiter credere vera neutra, cujusmodi sunt credibilia a nobis.

Sed dices; ideo illum falso assentiri, quia persuasus est aliqua argumenti apparentia: Ideo pono aliud exemplum. Aliquis hæreticus sic firmiter assentitur errori suo, ut paratus sit morti se exponere pro eo; & fide sua ita adhæret illi quod evidens ex terminis esse non potest, cum sit falsum & hæresis; ea autem fides esse non potest, nisi acquisita; estque in ratione inclinans ipsam firmiter in illum errorem; nec ratione aliqua est persuasus, sed credit auditui aliquorum, ut proprio conceptui; igitur aliquis fide acquisita, potest firmiter adhærere alicui credibili, sine fide a Deo infusa.

Præterea, si ponatur in nobis fides infusa, illa nequit corrumpi, nec amitti. Id autem est falsum; igitur non est ponenda ejusmodi fides infusa. Probatio antecedentis: Nam sicuti habitus infusus creatur a Deo, & non gignitur ex actibus nostris; ita quum corrumpitur, annihilatur omnino. Et sicut creatura nequit aliquid creare, ita nec quidquam in nihilum redigere; igitur nemo habens fidem quocumque errore valeret effective fidem annihilare, nec demeritorie; nam tunc id eveniret per maximum demeritum, scilicet per odium Dei. Id vero apparet falsum, quia dæmones cum odio Dei habent fidem informem; ipsi enim credunt, & contremiscunt. Si igitur adstrueretur fides infusa nulla ratione posset corrumpi nec amitti; igitur non est ponenda alia fides, præter acquisitam.

Contra, ad Hebræos 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*. Sed certum est multos Deo placuisse, & etiam placere; necesse est igitur ponere fidem respectu credibilium, nobis revelatorum. Quod vero loquatur de fide infusa patet per eundem, 1. *ad Corith.* 12. ubi dicit, adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, & post, *cap.* 13. subdit de istis virtutibus Theologicis, quæ sunt viæ excellentiores omnibus habitibus acquisitis. Ibi enim loquitur de fide infusa, sicut de charitate infusa.

Respondeo pro solutione esto primum dictum. Propter credulitatem articulorum revelatorum, ut nempe homo firmiter credat omnibus articulis revelatis, atque ad alteram partem determinetur, citra omnem formidinem de oppositi- *Fide acquisita posse nos credere firmiter articulis revelatis.*

posi-

Fides acquisita est supra opinionem, & infra sciétiam.

posito, non oportet ponere fidem infusam, nec ejus necessitas potest ex hoc concludi. Declaratio: Fides acquisita est supra opinionem; hæc enim adhęret uni parti contradictionis cum formidine alterius; licet sit infra scientiam, quæ est ex evidentia objecti scibilis. Quare non dico mundum incepisse mecum, non quia scio ipsum præcessisse me, quia præteritorum non est scientia, secundum Augustinum: nec opinor Mundum præcessisse me, sed adhæreo firmiter huic *mundum præcessisse me* per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veritati credo firmiter. Nec dubito mundum præcessisse me, & esse partes mundi, quas non vidi, quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia, & affirmantium vera esse. Ideo sicut non hæsito de veritate eorum, quę est quasi principium, sic neque de dictis eorum, quę est quasi conclusio sequens eodem modo, quia homo non dubitat de Dei veracitate; id enim cuique naturaliter inditum est, nempe Deum esse veracem, ipsamque veritatem; nec dubitatur de Ecclesiæ approbatione, approbantis dicta & scripta virorum præcedentium, ideo nec dubitatur de his, quæ in Scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu quis firmiter illis adhæret.

Amplius Doctor quatuor rationibus evidentibus declarat ob adhæsionem firmam ad credibilia nō oportere ponere fidem infusam. Ea si mavis Vide apud ipsum *§. De primo.*

Dari fidem infusam, juxta Scripturam & Sanctos; eam autem inesse ostendi non posse, sed creditum est per eandem fidem.

Secundum dictum, Etsi nequeat naturaliter ostendi dari fidem infusam; esse tamen admittendam propter auctoritatem Scripturæ & Sanctorum. Declaratio: Si enim fide acquisita possumus firmiter assentiri omnibus fidei articulis; ergo ex eo quod quis firmiter teneat verissima esse omnia revelata, nequit inferri eum prēditum esse fide de facto; tantum ergo præsupposita fide, quod quis velit credere Scripturæ & Sanctis, potest ostendi habitum hunc fidei inesse objecto; sed infideli nunquam ostenderetur: sicut ergo credo Deum esse unum & trinum, ita credo me habere fidem infusam, idque a Deo perficiente animam in actum primo; Dei enim est perfecte perficere, quum perficit. Sicut enim cum sanat aliquem secundum corpus perfecte sanat; ita etiam se gerit respectu animæ. Hæc autem erat per peccatum deformata, ideo Christus eam reformando sicut perficit voluntatem per charitatem, ita & intellectum per fidem. Et quemadmodum voluntas sine charitate non esset perfecta in actu primo, nec posset in actum secundum perfectum, uti cum illa; ita & intellectus fide infusa destitutus. Perficit itaque Deus has potentias per habitus supernaturales in esse quodam supernaturali, sicut natæ sunt etiam perfici naturaliter habitibus moralibus.

Nec pono habitum fidei infusæ solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est penitus a voluntate. Aliqui enim sunt, qui vellent magis assentire, & tamen minus assentiunt, & ideo petebant Apostoli. *Domine adauge nobis fidem* Lucæ 17. Et in quadam collecta petitur augmentum ejus; *Omnipotens sempiterne Deus da nobis fidei, spei, & charitatis augmentum*. Istud non oporteret petere, si assensus omnimode & unice esset a voluntate, nec fides omnem excludit dubitationem, sed dubitationem vincentem, & trahentem in oppositum credibilis.

Fides infusa nedum ponitur ob intentioném actus, sed etiam propter asséssum firmum ejusdem. Firmus assensus nequit esse a fide acquisita.

Quod vero requiratur fides infusa non solum propter intentionem actus, sed etiam propter assensum, & certitudinem, patet; quia hoc esse nequit a fide acquisita, nempe firmus assensus, & absque ulla penitus hæsitatione. Nam fide acquisita nullus credit alicui, nisi quem scit posse falli, & fallere; esto supponatur fallere nolle. Sed nemo potest perfecte assentiri dictis illius, quem novit posse falli, & fallere, in iis, quæ asserit ut vera, cujusmodi est quilibet homo, cui, & non alii assentitur per fidem acquisitam, ob illius veracitatem. Cum igitur ita sit oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum respicientem Deum pro objecto primo, quæ est veritas prima, de qua sicut de objecto formantur aliæ veritates, quæ continentur in articulis mediatius, vel immediatius, secundum quod ipsum objectum primum hac, aut altera ratione respiciunt.

Ad argumenta. Ad primum respondeo antecedens esse falsum. Licet enim fides acquisita sufficiat ad assensum, & certitudinem actus, prout *credere* opponitur *opinari*; tamen non est ita perfecte rectus, sicut cum fide infusa: nec iste actus ita intensus; nec sufficit in *esse* primo quia fides acquisita non perficit animam, ita perfecte sicut infusa, ut dictum est in *secunda conclusione*; oportet igitur adstruere utranque fidem. Etsi de infusa nobis non constet, nisi per auctoritatem.

Ad secundum concedo aliquem assentiri posse per phalsigraphum opposito conclusionis demonstrabilis, propter apparentem syllogismum; sed nunquam firmiter. Quo in casu, causa adhæsionis, est apparentia syllogismi; & causa prima deceptionis est defectus in forma, non in materia; quia tunc nunquam staret ad aliquod principium verum, sed iretur in infinitum in principiis.

Hæreses unde oriantur.

Et cum dicitur: Hæretici præstant assensum falsis dogmatibus sine ratione. Dicimus, hoc non esse verum; quia nullus Hæreticus proprie loquendo (ut excludantur simpliciter infideles) est, qui non reputet se Christianum; & omnis talis errat male intelligendo aliquam Scripturæ auctoritatem; ex quo falso intellectu, falsior infertur conclusio, cui pertinaciter adhæret. Sicut si aliquis male intelligendo illud Apostoli, ad Rom. 14. *Qui infirmus est olus manducet*. Exinde inferret anathema esse omnem infirmum, qui vescitur aliis cibis, preter olera; nihil profecto esset ad intellectum Apostoli; quia non loquitur de infirmitate corporali, sed de spirituali in fide.

Fides corrumpitur demeritorie, & per infidelitatem tantū.

Ad tertium concedo fidem in nobis non corrumpi effective, sed demeritorie. Et cum subditur; igitur per maximum demeritum. Dico, non oportere incidere odium Dei, sed corrumpi demeritorie per illud, quod ex sui ratione opponitur fidei, cujusmodi est infidelitas, sive error circa credibilia.

ARTICVLVS II.

Utrum fides informis sit donum Dei.

Doctor 3. *dist.* 38. ¶. Quantum ad quartum articulum. ℣. Si quæratur. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 6. *art.* 2. *Videsis Alensem* 3. *p. q.* 64. *& Collat.* 38.

RESpondeo dicendum fidem vel informem esse donum Dei juxta dicta supra q. 4. art. 3. & 4.

QUÆ-

QUÆSTIO VII.

DE EFFECTIBUS FIDEI

IN DVOS ARTICVLOS DIVISA.

Alensis 3. p. q. 66.

QUÆSTIO VIII.

DE DONO INTELLECTUS, ET SCIENTIÆ

IN OCTO ARTICVLOS DIVISA.

De his late actum 1. 2. *q.* 68. *Ex Doctore* 3. *dist.* 34. & 35.

QUÆSTIO IX.

DE DONO SCIENTIÆ

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA

De his locis q. antecedenti *notatis*.

QUÆSTIO X.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI

IN DVODECIM ARTICVLOS DIVISA

De his Alens. 2. *p. q.* 160. *Vltimum* articulum *qui est*, An pueri Judeorum, & aliorum infidelium, sint inuitis parentibus baptizandi? *late expendimus*, 3. p. q. 68. art. 10.

QUÆSTIO XI.

DE HÆRESI

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA

Alensis 2. *p. q.* 163.

QUÆ-

QUÆSTIO XII.

DE APOSTASIA

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Alensis 2. p. q. 165.

QUÆSTIO XIII.

DE PECCATO BLASPHEMIÆ IN GENERALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Alensis 2. p. q. 132. per totum.

QUÆSTIO XIV.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est in speciali de Blasphemia in Spiritum Sanctum.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUATUOR

I. Utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.
II. De speciebus hujus peccati.
III. Utrum sit irremissibile.
IV. Vtrum aliquis peccare possit in Spiritum Sanctum a principio antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I.

Vtrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem, quod peccatum ex certa scientia.

Doctor 2. dist. 43. q. 1. & 2. in Rep. ibidem. q. un. S. Thom. 2. 2. q. 14. art. 1.

De peccato ex certa materia 1. 2. q. 78. per totū.

VIDETUR fieri haud posse, ut voluntas peccet in Spiritum Sanctum, nisi una pariter peccet in cæteras divinas personas. Etenim Joan. 15. *Qui me odit*, ait Salvator, *& Patrem meum odit.* Vbi Glos. *Qui peccat*, inquit, *in unam personam, peccat & in aliam.* Vnde Joan. 15. cit. *Qui diligit me, diligit & Patrem meum.*

Præterea, Si esse posset peccatum in Spiritum Sanctum, profecto tale peccatum charitati opponeretur. Nam juxta Magistrum, 1. *dist.* 17. Charitas est Spiritus Sanctus, dicente Joan. epist. prima cap. 4. *Deus charitas est.* Charitati autem directe odium opponitur; fieri autem non potest, ut voluntas odio prosequatur Deum, in quo nulla esse potest ratio mali.

Contra. Lucæ 12. *Ei autem qui dicit verbum in Filium hominis, remittetur illi: ei autem qui in Spiritum Sanctum blasphemaverit, non remittetur.* Contingit igitur peccare in Spiritum Sanctum.

Mag. 2. dist. 43. cap. primo.

Respondeo; primo videndum est qua ratione esse queat peccatum præcise in Spiritum Sanctum. Ad ejus rei intelligentiam, sciendum, Peccatum aliud non esse, *quam aversionem a Deo, & conversionem ad creaturam.* Verum aversio hæc intelligi & esse potest vel virtualis, vel formalis. Primo modo nequit quis averti ab una persona, quin virtualiter intelligatur aversus a reliquis. Cum enim omnium sit una essentia bonitas & Majestas, nequit fieri uni ipsarum irreverentia, aut injuria, quin simul inferatur omnibus. At de aversione formali, actualique, aliter evenire posset. Cum enim circa tres divinas personas distincti inveniantur articuli credendi, potest aliquis errare circa articulum concernentem Filium, & non errare circa alios. Sic quoque in illo Hymno *Veni Creator Spiritus*, multa attribuuntur Spiritui Sancto, quæ aliis non appropriantur personis.

Latius & pluribus hæc Doctor prosequitur, sed nostro instituto videntur pauca hæc sufficere

Veruntamen non hac ratione & modo accipitur peccatum in Spiritum Sanctum, quasi nempe peccans in ipsum non offendat alias personas

Qua ratione accipiatur, & dicatur peccatum in

Spiritum Sanctum.

sonas; Sed dicitur peccatum in Spiritum Sanctum non proprie, sed appropriate, Idest quatenus peccatum aliquod versatur, estque contra Spiritus Sancti appropriata: Quoniam ergo *bonitas* est appropriata Spiritui Sancto, ideo peccans ex certa malitia, dicitur esse peccatum in Spiritum Sanctum; Patri autem *potentia* appropriatur; idcirco peccans ex infirmitate, dicitur appropriate delinquere in Patrem; & quia denique *sapientia* appropriatur Filio, ideo peccatum ex ignorantia dicitur esse contra Filium.

Peccans ex malitia dicitur peccare in Spiritum Sanctum.

(a) At minime probandum videtur, quoties ex certa malitia peccatur, toties in Spiritum Sanctum delinqui. Etenim omne peccatum, quod est in voluntate, non præcedente perturbatione, vel passione, nec ex ignorantia in ratione, est peccatum ex certa malitia; quia voluntas ex sui libera potestate, absque passione in appetitu sensitivo, & errore in ratione peccat, tunc enim adest plenissima ratio peccati; & fortassis ita peccavit Adam, quia non præcessit ulla perturbatio ex passione, nec ignorantia, quippe quæ sequelæ peccati fuerunt. Sed nihilominus non quodcunque tale peccatum ex malitia, vel certa scientia commissum independenter a passionibus appetitus sensitivi, & rationis, dici cum veritate potest peccatum in Spiritum Sanctum; quia tunc peccatum in Sipitum Sanctum non foret gravissimum peccatorum. Nam error vel peccatum ex certa malitia, vel scientia, perinde versari potest contra præcepta primæ, & secundæ tabulæ, hæc autem peccata non sunt gravissima, quia nonnisi virtualiter avertunt ab ultimo fine.

Oportet igitur peccatum in Spiritum Sanctum versari contra præceptum primæ tabulæ, quo intelligatur actu, & reipsa avertere ab objecto illo perfectissimo, & ultimo fine, ac contrariari actui perfectissimo conversivo in bonum infinitum. Quia itaque actus charitatis, qui est dilectio Dei, est actus perfectissimus conversivus in Deum, si foret possibilis actus oppositus, quod est odium Dei, id profecto reputandum esset maximum peccatorum. Sed non putamus aliquam voluntatem posse in actum odio prosequendi Deum, nec subinde actum charitatis habere actum contrarium; Peccatum igitur in Spiritum Sanctum non est odium Dei; quia Deus nequit per se odio haberi. Cum igitur post dilectionem Dei, actus perfectissimus quo voluntas tendit in Deum, sit actus spei, oppositum ejus erit peccatum gravissimum, idque est peccatum desperationis, sive obstinationis in malo, cum desperatione, & proposito non penitendi, atque ejusmodi est peccatum in Spiritum Sanctum.

Dei odium non est peccatum in Spiritum Sanctum, sed desperatio cum proposito non penitendi. Videsis Mag. 2. *dist.* 43. *cap. primo.*

Ea propter tria requiruntur ad peccatum in Spiritum Sanctum; Primum quod sit ex certa malitia; esto non quodcunque tale sit in Spiritum Sanctum. Secundo, ut sit contra præceptum primæ tabulæ; & denique opponi oportere actui perfectissimo conversivo, quibus concurrentibus recte intelligitur peccatum in Spiritum Sanctum; estque finalis impenitentia; non quia quis decedit sine pænitentia suorum peccatorum, sed quia habet propositum de nunquam pænitendi, & oritur ex desperatione. Unde Fulgentius de Fide ad Petrum cap. 3. *Obduratus igitur vivit, sive qui non convertitur desperans de indulgentia peccatorum suorum; sive qui sic misericordiam Dei sperat, ut usque in finem vitæ præsentis in suorum criminum perversitate permaneat.* Et paucis interjectis: *Ii sunt, inquit, qui peccantes in Spiritum Sanctum, neque in hoc sæculo, neque in futuro remissionem accipiunt peccatorum.* Hæc ille. Sic Cain dicens, *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear*, Gen. 4. putavit misericordiam Dei esse minorem suo delicto: Et misericordia Dei est bonitas, quæ Spiritui Sancto appropriatur; & propterea recte notatur a Mag. cit. *cap. primo*, ipsum in Spiritum Sanctum peccasse. Eodem modo Judas Matthæi 27, & allegatur a Mag. *cap. tertio*, ac de eo loquens Aug. lib. 1. de Serm. Domini in Monte, *Judas*, inquit, *desperans facilius cucurrit ad laqueum, quam humiliatus veniam peteret.* Quibus jure censendus est Achitophel ille, qui laqueo se suspendit; Ut notatur 2. Reg. 17.

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex dictis supra: Concedimus enim non posse aliquem diligere, aut odisse unam personam, quin virtualiter odio habeat, aut diligat cæteras, quia omnibus inest eadem bonitas, & majestas. At de dilectione aut odio actuali aliter est sentiendum, cum de tribus personis sint diversi articuli; & citra omnem repugnantiam quis potest errare circa articulum pertinentem ad unam personam, etsi non erret circa alios articulos.

Ad secundum patet etiam ex dictis; Nam peccatum in Spiritum Sanctum non est contra virtutem charitatis, sed contrariatur spei, quæ responsio potest sustineri etiamsi teneatur opinio Magistri de charitate.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum, scilicet desperatio, præsumptio &c.

Circa præsens quæsitum videndus Bonaventura 2. dist. 43. art. 3. q. 1.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile.

Doctor 2. *dist.* 43. *q.* 1. *in Rep. ibidem. q. un.*
S. Thom. 2. 2. *q.* 14. *art.* 3.

Videtur peccatum in Spiritum Sanctum haud esse irremissibile. Etenim secundum Augustinum 1. *Retract. cap.* 19. ubi tractans illud ex epist. 20. Joan. cap. 5. *Est peccatum ad mortem, non pro eo dico, ut quis oret &c.* scribit, sic Apostoli dictum *accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem, vel in Spiritum Sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus. Dum autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus.* Nullum est ergo de Augustini sententia peccatum irremissibile in præsenti vita.

Mag. 2. dist. 43. cap. est etiam.

Præterea, Peccatum hoc dicitur, estque irremissibile, cum non habet pœnitentiam comitem ex Magistro in litera. Atqui quodcunque aliud mortale peccatum, nisi habeat comitem pœnitentiam non remittitur, neque in præsenti vita, neque in futuro sæculo; ergo hoc peccatum in Spiritum Sanctum perinde ac cætera peccata mortalia est remissibile, vel irremissibile.

Contra, Matthæi 12. *Quicunque* (ait Veritas

(a) Non omne peccatum ex certa malitia esse peccatum in Spiritum Sanctum. Videndus Magister Lychetus in Comm. supra *q.* 2. *dist.* 43. 2. *sent.*, ubi monet, cum Doctor dicit, peccatum ex certa malitia esse in Spiritum Sanctum; fore intelligendum de peccato in Spiritum Sanctum, late; proprie enim est ille, qui contrariatur actui spei.

ritas) *dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro.* Eadem habentur Lucæ 12. & alibi oportet ergo peccatum in Spiritum Sanctum esse irremissibile.

Quamobrem peccatum in Spiritum Sãctum dicatur et sit irremissibile, non vero cætera peccata.

Respondeo dicendum, peccatum in Spiritum Sanctum esse irremissibile, qua ratione nullum aliud peccatum ab ipso est irremissibile; idque duplici ex capite. Primo; quia nullum aliud peccatum opponitur directe principio remissionis in remittente, nisi istud; quia hoc solum directe aufert a Deo misericordiam, quæ est principium remittendi peccata, solam justitiam in Judice relinquens; idque habet hoc peccatum inquantum est cum desperatione; desperans sane diffidit de Dei misericordia. Secundo autem est irremissimile, quia corrumpit dispositionem pro consequenda peccatorum remissione; in eo cui sunt condonanda peccata. Necessaria quippe est in peccatore desiderante veniam aliqua dispositio, quæ est displicentia aliqualis de peccatis ab se commissis, cum conversione ad Deum, a quo expectat, & sperat suorum vulnerum medicinam; At hoc peccatum prout præfefert propositum nunquam pænitendi aufert profecto dispositionem necessariam ad gratiam Dei recuperandam; atque hac ratione peccatum hoc est irremissibile.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, peccatum in Spiritum Sanctum non esse simpliciter irremissibile. Unde quandiu quis est in præsenti vita, quantumvis obduratus, & obstinatus in malo, potest gratia Dei præveniri & inflecti ad pœnitendum; ideoque monet Augustinus pro iis esse orandum ad Deum, ut convertantur per illius misericordiam prævenientem, & adjuvantem.

Ad secundum expositum est qua ratione hoc peccatum dicatur irremissibile, & alia non item. Posset tamen & ipsum comitem habere pœnitentiam, & propterea non est censendum simpliciter irremissibile.

QUÆSTIO XV.

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIÆ ET INTELLECTUI

IN TRES ARTICULOS DIVISA.

QUÆSTIO XVI.

DE PRÆCEPTIS FIDEI SCIENTIÆ ET INTELLECTUS

IN DUOS ARTICULOS DIVISA.



QUÆSTIO XVII.

DE SPE,

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post fidem considerandum est de Spe. Et primo de ipsa spe, secundo de dono timoris, tertio de vitiis oppositis, quarto de præceptis ad hoc pertinentibus.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO.

ARTICULUS I.

Vtrum Spes sit virtus.

Doctor 3. *dist.* 26. *q. un.* §. Ad quæstionem. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 17. *art.* 1. *Alens.* *Collat.* 46.

Spem esse virtutem inclinantem ad desiderandū nobis inesse bonum infinitum.



RESPONDEO dicendum, revera spem esse virtutem, & sperare sive desiderare esse actum virtuosum capacem circumstantiis reddentibus ipsum laude dignum. Declaratio: Etenim experimur in nobis actum sperandi, sive desiderandi bonum infinitum in esse nobis bonum, idque a Deo. Seipsum nobis liberaliter communicante; non quidem primo, sed propter aliquod medium acceptum sibi, atque ad aliud ordinatum, ut propter merita. Is sperandi actus est bonus, quia debite circumstantionatus; igitur ad ipsum esse potest virtus inclinans. Assumptum patet ex circumstantiarum declaratione. Nam de objecto ejus actus non est ulla dubitatio, cum sit bonum infinitum.

Prima itaque circumstantia includitur in *Tò desiderare*; id autem est velle non absolute, sed absentis. Deus enim viatori est absens in ratione objecti perfecte habendi; igitur *velle* tendens in ipsum sub tali ratione, præsefert tali ex capite circumstantiam debitam. Quod autem additur *inesse nobis bonum*, est circumstantia debita, *cui*; quia istud bonum est debitum illi, cui appetitur esse bonum; nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum, nisi sit bonum infinitum. Quod subditur a *Deo &c.* notat circumstantiam debitam ex parte ejus, *a quo*; non enim potest tale bonum communicari, nisi a Deo, liberaliter se conferente. Quod addiicit, *non primo &c.* notat dispositionem ex parte ejus, scilicet, quod ad istud bonum perveniatur; exprimiturque dispositio conveniens secundum ordinationem sapientiæ divinæ, ad tale bonum perveniendi. Statutum est enim Deum non perfecte se communicaturum, nisi aliquo præaccepto. Est igitur is actus bonus, quia debite circumstantionatus; ad ipsum ergo esse potest virtus inclinans, eaque est spes, virtus utique appetitiva, quia actus hic expressus est actus appetitivus, & circumstantiæ sunt notæ actus appetitivi.

Duplex acceptio spei. Delectabile quomodo causat spem, & delectationem.

Illud posset obiici, quod Aristoteles 2. *Ethic.* videatur reponere spem inter passiones; non ergo putavit ipsam esse virtutem. Ad hoc dicimus sic: Nomina sunt imposita ad placitum. Quapropter *spei* nomen potuit applicari ad significandam passionem impressam appetitui sensitivo ex delectabili, non in se, sed in phantasia præsente; quod si esset in se præsens, natum esset imprimere delectationem: Sicut ex alia parte malum præsens in imaginatione imprimit timorem, præsens in se causat dolorem. Qua ratione concedendum est spem non esse virtutem moralem nec Theologicam: nihilominus eodem nomine posset significari habitum spei, quem descripsimus, cujus sit inclinare in actum desiderandi, bonum infinitum esse mihi bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis quæ habeo, vel habiturum de Dei misericordia confido.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum desiderare sit actus spei.

Doctor 3. *dist.* 26. *q. un* §. Contra viam istam n. 19. *Thomistæ ad quæst.* 17. 2. 2 *& præcipue super articulum sextum, ubi S. Thom.* & q. sequenti art. primo.

Contra sententiam Doctoris pluribus agit Aureolus 3. *dist.* 23. *art.* 3.

VIdetur *desiderare* haud esse actus spei virtutis. Nam desperans desiderat beatitudinem; Quod & probatur, quia tristatur de amissione illius: Nemo autem tristatur de amissione rei alicujus; nisi ipsam amet vel desideret; igitur qui desperatione agitur aliquid desiderat, nihil interim sperans.

Præterea, Contingit de habitu eodem amare aliquem amore amicitiæ, & concupiscere illi bonum; nullum enim in se amo, cui non velim bonum; ergo si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se, ex charitate pariter illi concupisco bonum: & eodem concupiscitur illi bonum præsens, & absens, dicente Augustino, 5. de Tri-

Trinit. cap. ult. *idemque appetitus quo inniatur rei cognoscendæ, fit amor cognitæ, dum tenet atque amplectitur placitam prolem*; igitur desiderare non est sperare.

Præterea, Beatitudo naturaliter concupiscitur juxta Augustinum 13. *de Trinit. cap.* 5. igitur pro beatitudine desideranda adstruere non oportet virtutem supernaturalem spei.

Præterea, Est spes virtus inclinans ad desiderandum; igitur *desiderare*, quod est actus ejus, esse poterit meritorius, præcipue cum sit virtus Theologica. Sed nullus actus est meritorius, nisi eliciatur, vel imperetur a charitate. Si a charitate esse dicatur; ergo spes est charitas. Si imperetur; ergo simul spes elicit, & charitas imperat illum; at uterque est voluntatis actus in hypothesi quod desiderare sit a virtute spei; igitur voluntas habebit simul duos actus circa idem objectum, quod videtur inconveniens.

Ad oppositum est declaratio præcedentis articuli.

Respondeo revera *desiderare* esse actum virtutis spei, cujus probatio patebit ex solutione inductarum objectionum.

(a) Ad argumenta. Ad primum respondeo ex dictis 3. *p. q.* 15. *art.* 5. & alibi: velle conditionatum satis esse inducendæ tristitiæ si non eveniat volitum conditionatum. Desperans autem vult beatitudinem sub conditione, idest desiderat eam, si posset ad illam pertingere; & quia intellectus errans ostendit sibi illam tanquam quid impossibile attingi, propterea tristatur. Exemplum *loco cit. &* 1. 2. *q.* 6. *art.* 6. adductam de projiciente merces in mare metu tempestatis. Nam is periclitans, nisi absolute vellet, plane non proiiceret merces ad levamen navigii, ne aquis obruatur; non enim cogitur ad proiiciendum; & nihilominus, quia est ibi *velle* conditionatum, vellet enim non abiicere a se merces, si posset alia via evadere periculum imminens, ideo proiiciendo tristatur: illa enim conditio, propter quam vult mercibus privari, est simpliciter non volita. Ita in casu; Nam desperans desiderat beatitudinem, eamque profecto vellet, si esset sibi possibilis assequutio illius, sed intellectus de falsa apprehensione ostendit sibi contrarium. Hæc conditio, sub qua vult, quia vult si posset esse sibi possibilis, est volita; & propterea tristatur de opposito ejus conditionis volitæ & etiam de eventu illam consequente.

Quomodo desperās desiderat beatitudinem.

Ad formam igitur argumenti respondendo dicimus, desperantem de æterna salute, illam desiderare desiderio conditionato, quia vellet, si posset; at absolute non concupiscere, quia ad ita desiderandum, opus est ut intellectus apprehendat concupitum esse desideranti possibile. Quicquid enim ostenditur voluntati tanquam impossibile, aut voluntas omnino non vult, aut certe tenuiter vult. Actum proinde spei præcedit aliqua fides acquisita, vel infusa, per quam ostenditur desideranti concupitum tanquam possibile, vel impossibile ad consequendum.

Resolutio de desperatis.

Actus spei est tantum de possibili.

Ad secundum dico, sicut charitas in actu recto habet pro primo objecto Deum in se, ita etiam in quocunque actu reflexo esse quodammodo principium tendendi in Deum, ut in se. Principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem virtute. Sicut ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se: quotiescunque igitur reflecto nunquam habeo objectum, ut commodum mihi, sed tantum bonum infinitum ut in se bonum, & ille est actus perfecte meritorius in desiderando beatitudinem, non ut commodum sibi, sed ut est perfectus amor Dei, ut in se boni. Concedo igitur, eodem quo amo concupiscere me bonum amato, & non concupiscere quodcunque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se, hoc est, quod cuicunque amato concupisco amare Deum propter se, idest, inquantum est bonum in se, non inquantum bonum huic.

Doctrina diligenter notanda.

Eodem, quo amo, concupisco bonum amato.

Ad tertium respondeo sic: Beatitudo in universali est ex naturalibus concupita ex commodi affectione, quia secundum Anselmum de Concordia non longe ante finem *Commoda nolle non possumus*: At beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, adeout applicentur media ad illius consequutionem. Et si tale *desiderare* esse queat ex spe acquisita, non tamen eo in gradu perfectionis sine spe & charitate infusis. Quemadmodum dictum fuit de fide acquisita, qua non perfectissime assentitur sine fide infusa.

Ad quartum, concedendum est, voluntatem meritorie desiderantem habere duos actus, alterum sperandi a spe elicitum; alterum imperantem illum a charitate elicitum. Neque ullum incidere inconveniens, si dicatur actus plures subordinati simul inesse; imo forte oportere scientem conclusionem dum actu speculatur scientifice, intelligere simul & principium, & amantem ordinate illud, quod est ad finem, utendo simul frui fine.

Plures actus subordinati simul esse possunt in eadem potentia.

ARTICULUS V.

Utrum spes sit virtus Theologica.

Doctor 3. *dist* 26. *q. un.* §. Ad quæstionem. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 17. *art.* 5.

VIdetur spes minime computanda inter virtutes Theologicas; Etenim nulla ejusmodi virtus determinat sibi medietatem duarum malitiarum: spes autem determinat tale medium; ergo haud esse potest virtus Theologica. Probatio majoris: Vbicunque est medium duarum malitiarum, ibi esse potest defectus, & excessus; sed tendentia in Deum per desiderium non est capax ullius excessus, sicuti est evidens in aliis virtutibus Theologicis; Siquidem nequit homo nimis credere in Deum, aut nimium diligere Deum; ergo neque per excessum sperare in Domino. Probatio minoris: Nam spes determinat medium inter præsumptionem, & desperationem, sicut inter duas malitias; potius ergo videtur moralis, quam Theologica virtus.

Præterea virtus Theologica non est in homine, nisi a Deo immediate infundente illam; sed non intellecta hac Dei operatione contingit habere spem respectu eorum, quæ communiter speramus. Siquidem per spem acquisitam speramus potiri iis, quæ ab homine veraci promittuntur; igitur multo magis per spem acquisitam pote-

(a) Poncius *in Comm.* probabiliter putat opinatos dicentes *sperare* pertinere ad intellectum & non ad voluntatem. Mastrius Scotista *disp.* 6. *q.* 17. 3. *sent.* dicit non oportere occurrere Poncianis rationibus quando accipiantur ex usu vocabulorum, & usu loquendi. Nam de vocibus non est curandum cum constet de ipsa re. Quapropter & ipse Poncius in *Comm.* solvit rationes quas ibi inducit & in summa Theologica induxerat contra expressam sententiam Magistri Scoti

poterimus ſperare nos adepturos promiſſa Dei, qui eſt ſumme verax.

Præterea, Duo perfectibilia reſpectu ejuſdem objecti numero ſufficienter perficiuntur duabus perfectionibus: ſed in anima non ſunt niſi duæ potentiæ perfectibiles reſpectu objecti increati nempe intellectus & voluntas; igitur ſicut intellectus ſufficienter perficitur uno habitu, qui eſt fides talis objecti, ita & voluntas reſpectu ejuſdem ſufficienter perficitur uno habitu, qui eſt charitas; igitur non erunt niſi duæ virtutes Theologicæ.

Quod ſi dicatur eſſe tres partes imaginis, ac proinde tres eſſe oportere habitus eas perficientes. Contra, duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, & una ſola ad voluntatem; ergo ſi juxta illam diſtinctionem requirerentur diſtincti habitus, tunc duo habitus Theologici eſſent in parte intellectiva, & unus duntaxat in voluntate, quod eſt manifeſte falſum, ſecundum Theologos, qui negant ſpem eſſe virtutem intellectualem.

Præterea, deſiderare bonum infinitum eſſe mihi bonum, variat rationem formalem objecti; ſiquidem ita deſiderans commutat bonum honeſtum in bonum utile. Denique voluntas ſperans eſt mala; nam utitur fruendo referendo illud ad aliud; ergo ad actum ſperandi, ſeu deſiderandi nequit inclinare virtus Theologica.

Contra, 1. ad Corinth. cap. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc.*

Spes eſt virtus Theologica, quia circa Deum tanquam objectum immediatum.

Reſpondeo dicendum, Ad actum ſperandi inclinare poſſe virtutem Theologicam, ſicuti ad actum credendi & diligendi Deum ſuper omnia, ac proinde ſpem eſſe Theologicam virtutem; uti ſunt fides, atque Charitas, juxta præmiſſam Apoſtoli auctoritatem. Declaratio: ſpes reſpicit Deum pro objecto immediato; ipſe enim Deus in ſe poſſidendus deſideratur a ſperantibus, queis modo ille eſt abſens in ratione objecti. Quoniam ergo per omnia alia, quæ adduntur ipſi objecto, non aufertur ratio objecti, ut objectum eſt; nam eo quod deſiderem illud mihi, vel tibi, non tollitur quin cupiam illud ut objectum. Id igitur circa quod verſatur actus ſpei, eſt bonum infinitum atque æternum; eſt igitur ſpes virtus Theologica.

Deinde ſicut in effectivis non variat rationem efficiendi quod non pertinet ad per ſe rationem efficiendi, ita in finibus illud non variat rationem terminandi: tale eſt eſſe abſens vel præſens objectum in quod tendit virtus ſpei; igitur non variat formalitatem objecti; ſicut rationem formalem ejus. Probatio minoris: ſecundum eandem rationem formalem reſpicit ſpes objectum, & tenſio: ſicut eadem ratio formalis eſt tendendi in illud, & quieſcendi in eodem; & illud intereſt, quod objectum eſt diverſimode approximatum; & abſens quidem, vel imperfecte approximatum, deſideratur atque concupiſcitur: præſens, vel perfecte approximatum diligitur, & poſſidetur. Sicut in naturalibus ignis magis & minus approximatus cauſat calorem remiſſum, & intenſum: nec tamen calor in igne eſt minus ratio activi in inducendo calorem remiſſum, aut intenſum.

Spes & tenſio, ſecundū eandem rationem formalem reſpiciunt idem objectum.

Denique, tres conditiones communiter dicuntur pertinere ad Theologicam virtutem. Prima eſt, ipſam reſpicere Deum, ut objectum primum. Secunda, habere pro regula primam regulam humanorum actuum, quæ eſt voluntas divina, vel prima veritas, non vero regulam acquiſitam. Tertia denique, infundi a Deo immediate, ſicuti a cauſa efficiente. Quæ diſtinguuntur, ſicuti alia eſt ratio objecti, alia regulæ, alia efficientis. Et ſtatim apparet qualiter ex defectu tertiæ conditionis, fides, ſpes, & charitas acquiſitæ non ſunt virtutes Theologicæ, imo nec Theologia eſt virtus Theologica, quia duæ primæ conditiones non ſufficiunt ſine tertia.

Quapropter concludendum eſt, oportere quidem ſpem, ut ſit Theologica virtus, habere duas primas conditiones, completive tamen ex tertia conditione fieri, ut ſit Theologica virtus, ex eo nempe, quod ipſa ſit nata infundi. Nam quæcunque ſpes acquiſita non habetur ita perfecte, ſicut nata eſt haberi ex infuſione. Cum enim ſuprema portio rationis, immediate ſubdatur Deo, non perficitur perfectiſſime ab aliquo creato, ſed immediate a Deo perficiente: habitus autem qui natus eſt eſſe circa Deum immediate, ut circa objectum, & inniti ſibi ut primæ regulæ, immediate natus eſt perficere ſupremam portionem; igitur licet aliquis habitus acquiſitus poſſit haberi, non tamen perfectiſſimus; ac per conſequens quemadmodum, eſto eſſe queat aliqua ſpes acquiſita, neceſſaria eſt etiam infuſa, licet neceſſitas habitus infuſi haud probari poſſit per naturalem rationem, quæ omnia ſunt fidei, & ſpei communia. Et ſicut fides adſtruitur Theologica virtus propter objectum, & regulam, & aptitudinem, ut infundatur, quæ concluditur ex ſuperiori portione recipiente; ita etiam arguitur in propoſito de ſpe, licet aliqua ſpes (ut dictum eſt) poſſit eſſe acquiſita, ſicut & aliqua fides.

Suprema portio rationis non perficitur perfectiſſime ab aliquo creato, ſed immediate a Deo, eo quod ei tantum immediate ſubdatur.

Ad argumenta. Ad primum reſpondeo, concedi poſſe, virtutem Theologicam eſſe proprie mediam, non ex parte objecti, ſed ex parte exceſſus, qui eſſe poteſt in actu: Virtus quidem moralis habet exceſſum & defectum, non tantum ratione modi actus, ſed etiam ratione objecti, in quod tendit actus: at Theologica virtus propterea quod objectum ejus ſit infinitum, ex parte objecti excludit exceſſum, & defectum; at ratione adjuncti eſſe poteſt exceſſus vel defectus; ſed virtus moderatur ut medio modo tendat in illud. Qua ratione concedi poteſt fidem medium tenere inter levitatem, qua quis nimis firmiter aſſentitur ei, quod non eſt credendum, juxta illud Eccleſ. 19. *Qui cito credit levis eſt corde*: & inter pertinaciam, qua quis nimis reſiſtit credendis, nolens alicui aſſentiri, niſi per naturalem rationem oſtendatur. Sic etiam nimio amore poteſt quis tendere in aliquod diligibile, & nimis remiſse, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum poſſit aliquis amando, & credendo tendere in Deum.

De hoc art. 1. 2. q. 64. art. 4.

Videnda Gloſſa Magiſtri Lycheti. Nec non & Poncii.

Ad ſecundum concedimus, haud oſtendi poſse naturali ratione, eſse aliquam virtutem modo prædicto infuſam a Deo; quia actus, quos in nobis experimur, ineſse poſsunt ejuſdem rationis, & forte æque perfecti, dato quod nulla eſset virtus infuſa. Sed ponendo de authoritate virtutes infuſas, recta ratione exiſtimamus, actus non eſse ita perfectos ſine illis, ut quum illæ concurrunt, atque in actus noſtros influunt. Nam etſi quis ſpe acquiſita ſperare poſſit a Deo promiſsa, uti & fide acquiſita credere vera eſse quæcunque promittit; nihilominus nata eſt eſse aliqua virtus perficiens portionem ſuperiorem voluntatis in deſiderando bonum infinitum ſibi, qua virtute inhærente perfectius deſiderat bonum illud, quam ſine ea.

Spem infuſã ineſſe nequit oſtendi ratione naturali.

Ad

Affectio justitiæ est amicitiæ, commodi concupiscentiæ.

Ad tertium respondeo, voluntatem prædictam esse duabus affectionibus, atque utraque attingere Deum immediate; & alteram quidem esse justitiæ affectionem, qua per actum amicitiæ tendit in Deum immediate, ut est bonum in se; alteram vero affectionem commodi, quæ per actum concupiscentiæ tendit in Deum immediate, ut est bonum huic; & utrumque actum esse posse ordinatum, habereque habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum, quia respicientem Deum immediate pro objecto. At intellectus minime pollet his affectionibus; eo quod non sit, nisi una potentia nata habere actum attingentem Deum, quæ est intelligentia; ea autem sufficienter perficitur uno habitu tendente in verum, cui assentiendum est propter revelationem.

Atque ex his patet responsio ad objectionem de partibus imaginis; quia licet sint duæ partes imaginis penes intellectum, una vero in voluntate; id profecto non evenit ex eo quod intellectus duplici actu elicito attingat objectum voluntatis: memoria enim licet habeat actionem de genere actionis, non potest tamen in actionem de genere qualitatis, qua attingat Deum, sed solius intelligentiæ est hanc habere actionem, quæ est operatio circa tale objectum, & pro tanto in intellectu est ratio patientis, cui competit actio de genere actionis ut produci, quæ duo repræsentant in divinis Patrem, & Filium: in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed libere, & inquantum habet rationem originantis, potest poni voluntatem concurrere cum memoria, ut dictum fuit 1. *p. q.*93. *art.*8.

Respondentes ergo ad argumentum dicimus, eos habitus non correspondere partibus imaginis, esse tamen duas precise potentias, quarum est attingere Deum immediate per actus elicitos, eæ autem sunt intellectus, qui ut indistinctus per unicum actum elicitum immediate attingit Deum credendo, & voluntas, ut prædita affectionibus justitiæ & commodi amando, & sperando.

Ad ultimum dicimus falsum omnino esse, *desiderium* variare rationem formalem objecti, quia conditio illa, vel circumstantia *cui* non est conditio objecti per se; imo talis conditio potest addi super objectum, stante formali ratione objecti, quod magis est perspicuum in habitu fidei; non enim credendo Deum esse Salvatorem, & beatificatorem omnium bonorum, habeo aliud objectum formaliter a Deo, de quo credo esse unum & trinum, cæteraque de ipso credenda, sed per ista tantum comparo æternum ad aliquod temporale:ea autem comparatio aliud non importat, quam respectum rationis. Itaque desiderare *mibi* non dicit nisi respectum voluntatis. Nam omnis potentia collativa valet objectum suum ad aliud comparare, & in eo ita comparato causare respectum rationis, qui propterea non inest nisi ex actu potentiæ comparantis, non vero ex natura rei: eodem ergo modo, quo intellectus causare potest hunc rationis respectum per comparationem, ita & voluntas, qui dici potest respectus appetitivus; & ejusmodi causatur in objecto visibili per actum usus, quum scilicet voluntas aliquo utitur; & talis dici potest causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se, esse mihi bonum; quia voluntas comparat illud bonum objectum ad aliud quadam comparatione, quæ non est in eo ex natura rei.

In desiderando bonum infinitum nobis per spei virtutem nō est usus sed liberalitas.

Vltima instantia procedit contra id quod statim dictum est; respondeo itaque sic: Non omnis comparatio objecti per voluntatem ad aliud objectum, est comparatio, quæ est usus; sed tunc id contingit, quando comparatur ut minus bonum ordinatum ad aliud tanquam ad majus bonum consequendum per illud. Quæ procul absunt a re præsenti; Voluntas enim comparat illud ut superexcedens bonum ad minus bonum per infinitam distantiam cui liberaliter conceditur, tanquam perficiendum ab eo. Quæ est comparatio non usus sed liberalitatis, de qua loquitur Avicenna 6. *Metaph. cap. ult.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus Theologicis.

Doctor 3. *dist.* 26. *q. Vn.* §. Ad quæstionem. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 17. *art.* 6.

Videtur spes non esse virtus distincta ab aliis virtutibus Theologicis. Etenim ratio naturalis dictat pluralitatem esse vitandam, ubi non apparet necessitas ponendi pluralitatem: nulla autem necessitate cogimur adstruendi tertiam virtutem Theologicam a fide & charitate distinctam. Probatio minoris ex parte voluntatis; voluntas eadem virtute sufficienter disponitur ad *velle* ordinatum, & *nolle* ordinatum. Nequit enim esse ordinatum *nolle*, nisi respectu ejus, cujus oppositi est ordinatum *velle*. Eodem etiam disponitur ad amandum bonum præsens, & desiderandum bonum absens; nam eodem tendit aliquid in terminum non habitum, ac quiescit in habito, juxta illud Augustinum, 9. *de Trinit. cap. ult. Appetitus inbiantis fit amor fruentis*.

Præterea, (estque probatio secunda illius minoris) Amicitia acquisita sufficit ad omne *velle* ordinatum circa amicum; idque tam ad *velle* desiderii, quam ad *velle* quod est amare præsens, quam etiam ad *nolle* quod est oppositum amico: sed non est minus sufficiens amicitia infusa, quantum ad multitudinem objectorum, quam amicitia acquisita, cum charitas per latitudinem extendat se ad omnia diligibilia ex charitate.

Præterea, Actus spei, qui est *expectare* includit certitudinem, quæ pertinet ad intellectum & fidem: includit etiam desiderium, idque ad voluntatem pertinet, quod desiderium si sit meritorium, spectat ad charitatem, quę voluntatem perficit. Sicut igitur expectatio meritoria involuit certitudinem intellectus, & desiderium voluntatis ordinatæ, ita spes ut virtus perfecta per quandam aggregationem involuere videtur fidem & charitatem; est itaque spes tertia virtus, non quidem formaliter, nec simpliciter, sed secundum quod aggregat formaliter in se duas virtutes.

Præterea, Spes ita convenit cum fide, ut non videatur alia virtus ab illa. Probatio, non est alius habitus formaliter particularis & universalis, uti est evidens in omnibus habitibus intellectualibus: Fides est respectu universalis; Fide enim teneo omnem justum esse salvandum, si in justitia decesserit: & spe teneo me justum in termino vitæ fore salvandum, non est igitur spei habitus alius a fide.

Confirmatur. Desperans non dicitur odisse

sed

sed diffidere, nec ei persuadetur ut amet, vel optet; quia optaret si crederet illud esse possibile, sed persuadetur ut credat illud esse possibile a se attingi.

Contra, 1. ad Corinth. cap.13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Cui dicto innitentes Sancti adstruunt tres Theologicas virtutes.

Spem virtutem Theologicam esse distinctam a fide, & charitate quod est consonum auctoritati Apostoli & Triden. sess. 6. cap. 6. & 7. charitas est suprema virtus effectiva.

Respondeo dicendum, spem Theologicam virtutem esse unicam & distinctam a fide & charitate. Declaratio: spes esse non potest fides vel charitas; ergo est tertia virtus ab illis essentialiter distincta. Minorem probo primo de fide. Nam omnis actus fidei est *credere* nullum *desiderare* est credere. De charitate probatur; siquidem charitas est suprema virtus affectiva, & per consequens supremus amor habitualis: amor autem amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ: charitas igitur inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiæ: sed desiderare bonum infinitum esse mihi bonum, non est amor amicitiæ, nec est nobilissimus, quia nobilius *esse* habet illud objectum in se, quam habeat in alio; tale igitur *desiderare* esse nequit actus charitatis.

Esse potest actus charitatis sine actu spei.

Deinde, citra tale desiderium esse potest actus charitatis intensus, remissus & medius. De remisso patet, quia remisse velle possum Deum in se esse bonum, non concupiscendo illud mihi. Similiter est evidens de medio. De supremo probatur; Nam Deus summe diligit se, & summe beatus est; & tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti; nec sane oportet potentiam libere agentem necessario agere quantum potest. Probantur etiam hæc membra per hoc, quia non est necesse voluntatem habere duos actus in se; sed actus amandi Deum in se, & desiderandi eum amanti sunt duo actus; igitur unus esse potest sine alio.

Actus amandi Deum in se, & desiderandi sunt duo.

Postremo probari potest ex Anselmi doctrina de *casu diaboli cap.* 14. *&* *de concordia*, docentis duabus affectionibus præditam esse voluntatem, quarum altera est affectio justitiæ, altera commodi; nobilior est autem affectio justitiæ, non solum intelligendo de acquisita & infusa, sed etiam de innata, quæ est libertas ingenita, qua quisque velle potest aliquod bonum non in ordine ad se; at commodi affectione velle non potest, nisi in ordine ad se; & hanc haberet si esset præcise appetitus intellectivus expers libertatis. Itaque quoniam amare aliquid in se est actus liberior, & magis communicativus, quam desiderare illud sibi magisque voluntati conveniens, quatenus prædita est affectione justitiæ; alius vero actus consonus est voluntati, ut pollet commodi affectione; quemadmodum illæ affectiones sunt distinctæ in voluntate; ita & habitus inclinantes ad actus cuique congruentes, oportet esse distinctos; fieri ergo non potest ut spei habitus, sit formaliter habitus charitatis.

Nemo vult aliquid affectione commodi, nisi in ordine ad se.

Ad argumenta. Ad primum respondeo esse hic necessariam pluralitatem. Ad primam probationem in oppositum, patet ex dictis; quia concupiscere hic, scilicet huic ibi sistendo, esse nequit actus ejusdem virtutis, cujus est velle illud ordinate in se; licet concupiscere hic huic ut per hoc ille tendat in illud, ut est bonum in se, sit actus ejusdem virtutis. Quod additur de amicitia acquisita, posset dici amicitiam acquisitam, & infusam esse alium, atque alium habitum formaliter.

Amicitiam infusam formaliter distingui ab acquisita.

Quod additur de habitu spei, & de certitudine sperantis, dico, illam, nempe certitudinem præcedere actum spei, & desperationis nemo enim efficaciter & absolute desiderat, nisi possibile attingi, & ideo persuadetur desperanti, ut credat, non ut diligat; quia prima radix hujus erroris, scilicet quod non absolute desideret, nec efficaciter, ut oporteret, non est in voluntate, sed in intellectu, quia intellectus non ostendit illud efficaciter, tanquam desiderandum.

Nemo efficaciter desiderat aliquid nisi ostensum ut possibile.

Et per idem patet ad illud de universali & particulari, quia credere me justum finaliter salvandum, non est nisi fides applicata ad aliquid particulare: sed desiderare hoc est actus spei.

QUÆ-

QUÆSTIO XVIII.

DE SUBJECTO SPEI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto spei.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto.
II. Utrum sit in beatis.
III. Utrum sit in damnatis.
IV. Utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I.

Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto.

Doctor 3. *dist.* 26. §. Hæc est igitur. *n.* 18.
S. Thom. 2. 2. *q.* 18. *art.* 1.



RESPONDEO dicendum spem esse in voluntate sicut in subjecto, quæ *solutio* evidens est ex dictis *art. præcedenti* & art. 5. responsione *Ad tertium principale*. Nam charitas perficit voluntatem, inquantum prædita est affectione justitiæ: Spes autem eandem potentiam appetitivam perficit, sed prout in ipsa reperitur affectio commodi: juxta Anselmi auctoritatem *art. præcedenti* relatam. Atque ita distinctæ sunt virtutes, nedum ex actibus, qui sunt *amare*, & *desiderare*, sed etiam ex susceptivis, quæ sunt duæ voluntatis affectiones. Verum earum distinctio minime est petenda ex objectis, per *arduum*, & *delectabile* ut quibusdam videtur; imo est omnino eadem ratio formalis utriusque objecti, licet aliqua addantur hic, quæ non in objecto charitatis. Siquidem esse excedens dicit conditionem non ejus quod est esse objecti sed, ejus, quod est esse, a *quo*: esse absens importat conditionem concomitantem istam, tam in causa efficiente, quam in fine, scilicet remotionem objecti, non autem dicit rationem formalem objecti: velle mihi dicit conditionem *cui*, & velle ex meritis dicit conditionem *qualiter* sperandum sit

(a) Aliqui sentientes spem esse in voluntate, putant inde ab charitate distingui, quia spes est in *irascibili*, charitas vero in *concupiscibili*. Quod & declarat primo per objecta: Siquidem objectum concupiscibilis est bonum delectabile, irascibilis autem est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupitum propter commodum ejus. Bonum arduum dicitur bonum appretiabile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria. Sed istæ duæ conditiones, quæ sunt ejusdem boni, non sub eadem ratione objecti, non tantum sunt conditiones boni ut nunc, sed etiam boni simpliciter; igitur non tantum sunt boni, ut appetitus sensitivi, sed etiam ut est objectum voluntatis; hæ igitur duæ conditiones accidentales distinguunt irascibile & concupiscibile & in appetitu sensitivo, & in voluntate.

Deinde, *irasci* est actus solius irascibilis; convenit autem irasci, non tantum ex passione, quæ est in appetitu sensitivo, sed etiam quæ est in voluntate, juxta illud Psal. 4. *Irascimini, & nolite peccare*; igitur actus ille est voluntatis. Denique, concupiscibili volenti in contemplatione quiescere, quandoque insurgit voluntas ad impugnandum vitia impedientia contemplationem: sic autem impugnando, impedit contemplationem: Atqui nulla eadem vis habet actum impeditivum sui ipsius in actu principali; igitur concupiscibilis, quæ quærit delectari; non insurgit expugnando, per quam expugnationem impediatur a sua delectatione; est igitur alia vis.

Nobis hæc declaratio de objecto spei non videtur probanda. Et quoniam verbum illud *de bono arduo* posset bene & male intelligi; sciscitamur quid significari intenditur nomine *boni ardui*? Aut bonum absens: aut non solum hoc, sed præterea excedens facultatem potentiæ, cui est & dicitur arduum; aut certe id est bonum appretiabile, idest amabile excedens omnia alia sibi contraria. Si primo modo, igitur irascibilis non erit in Patria, & per consequens spei non succedit tensio; nam oporteret tensionem subjectari in eadem potentia & vi, in qua subjectata existimatur spes; atque ita ejus objectum esset *arduum* quod est bonum absens, si ejusmodi bonum diceretur bonum *ardui*; quod est evidenter falsum, siquidem in Patria haud absens erit bonum desiderabile. In Patria nullum bonum desiderabile absens.

Si secundo modo dicatur bonum arduum; igitur a Deo abesset irascibilis, quia respectu ipsius, nullum est bonum excedens; igitur nec tensio; consequens est falsum; non enim videtur negandum in Deo esse tensionem respectu sui ipsius: igitur & antecedens, nempe spem esse habitum irascibilis. Denique si tertio modo intelligatur bonum arduum, plane juxta hunc intellectum male ponitur bonum arduum objectum spei distinctum contra objectum charitatis, nam charitas inter virtutes omnes maxime respicit Deum sub ratione appretiabilis, quia sub ratione boni infiniti. In Deo est irascibilis.

(a) Henric. quodlib. 8. quæst. 15. Zuccolius *in Comm.* multa dicit ut tueatur hanc Henrici doctrinam ab Magistri Scoti impugnationibus, sed rem attente consideranti, & verbis res significatas perpendenti, apparet, aut ipsum ad Scoti mentem Henricum interpretari, aut certe nihil dicere ad defensionem illius.

Deinde aut intelligitur appretiabilitas ista in objecto aptitudinaliter, aut actualiter: Si primum, id maxime pertinet ad objectum charitatis respicientis objectum suum sub ratione infiniti in se, & ita maxime aptum natum super omnia appretiari. Si secundum igitur male assignatur appretiatio ista actualis esse ratio objecti potentiæ vel vis, nam appretiatio actualis est quia voluntas per actum suum tanti facit objectum; hæc vero appretiatio passiva actualis sequitur in objecto rationem formalem objecti; formalis autem ratio objecti alicujus potentiæ, vel vis; præcedit naturaliter actum illius potentiæ vel vis; igitur talis appretiatio esse nequit ratio formalis objecti talis potentiæ vel vis.

Formalis ratio objecti præcedit naturaliter actũ potentiæ tẽdentis in illud.

Amplius, actus adæquatus irascibilis est *irasci*, sicut actus adæquatus intellectus est *intelligere*; sed *irasci* respicere non potest pro objecto bonum arduum aliquo prædictorum modorum: Etenim *irasci* est appetere vindictam seu punitionem, ut dicitur 2. Reth. cap. 2. Id vero *appetere* respicit primo pro objecto, vel puram punitionem, vel ipsum punibile: & neutrum est appretiabile; igitur irascibilis non respicit arduum. Qua ratione improbatur secundum argumentum opinionis: Si enim irasci est actus irascibilis; ergo non distinguitur a concupiscibili per rationem boni ardui, quod a bono delectabili distinguitur.

Actus adæquatus irascibilis est irasci. De his etiam 3. *dist.* 34. *n.* 15.

Tertiam rationem opinantis non concludere ostendo per hoc; quia licet quod natum est impedire delectationem potentiæ per actum positivum, oporteat expugnari per alium actum, quo potentia quiete in objecto oblectetur; attamen quod natum est impedire tantum privative, haud opus est positive expugnare, cum satis sit privativa expugnatio, quæ in fuga sita est. Atqui actus vitiosus non impugnat, nec positive impedit delectationem ordinatam concupiscibilis; quia non simul insurgit talis actus quasi impediens actum concupiscibilis; igitur non oportet actum illum expugnare, nisi tantum privative, nisi fugiendo, ne talis actus insit: Sed cujus est concupiscere objectum honestum; ejus est fugere & aversari objectum inhonestum; igitur concupiscibilis expugnat.

ARTICVLVS II.

Utrum spes sit in Beatis.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in Damnatis.

Doctor 3. dist. 31. & ut in marg. adnotatur. S. Thom. 2. 2. q. 18. art. 2. & 3.

Reliqua quæsita de hac virtute Theologica, quæ ab Aquinate expenduntur, discussa habes apud Alensem a col. lat. 50. usq. ad 56. inclusive.

DE hoc argumento late actum 1. 2. *q.* 67. *art.* 3. 4. & 5. & 3. *p. q.* 7. *art.* 3. & 4. Supra autem *q.* 15. *art.* 1. in incid. dictum fuit spem esse tantum circa possibile. Quare ut abjudicanda est damnatis ita statuenda in animabus justis Purgatori incolis.



QUÆ-

QUÆSTIO XXIII.

DE CHARITATE SECUNDUM SE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de charitate. Et primo de ipsa charitate: secundo de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum considerandа sunt quinque. Primo de ipsa charitate: secundo de objecto charitatis: tertio, de actibus ejus: quarto de vitiis oppositis: quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio. Prima quidem de ipsa charitate secundum se: secunda de charitate per comparationem ad subjectum.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO.

I. Utrum charitas sit amicitia.
II. Utrum sit aliquid creatum in anima.
III. Utrum sit virtus.
IV. Utrum sit virtus specialis.
V. Utrum sit una virtus.
VI. Utrum sit maxima virtutum.
VII. Utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.
VIII. Utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS I.

Utrum charitas sit amicitia.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 2. 2. q. 23. art. 1.

1. dist. 27. 6. Ad primum principale Charitas est amicitia late sumendo amicitiam. Æqualitas est conditio concomitans amicitiam. Charitas dicenda est superamicitia.

ESPONDEO dicendum, charitatem proprie dici posse amicitiam, licet non omnino accipiendo amicitiam stricte, sicut accipit Philosophus, 8. *Etich.* dicens, non esse amicitiam ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, qui excessus prohibet amicitiam, quæ inter æquales versatur. Charitas itaque proprie, inquam, amicitia est, non stricte tamen sed aliquantulum extendendo, quia de Aristotelis authoritate, hominis ad Deum est aliquid excellentius amicitia; at illa excellentia objecti non aufert quod est perfectionis in objecto, sed id quod importat imperfectionem. Honestas quippe in diligibili, & redamantis in dilecto, sunt conditiones per se in diligibili, non quidem imperfectionis; imo non esset perfectior si non redamaret: æqualitas autem est conditio concomitans. Deus habet honestatem & redamationem, sicut amationem; excellentius ergo esse potest amicitia ad ipsum, ita ut dicatur superamicitia. Et si dicas, *æqualitatem* videri esse amicitiæ rationem. Concedendum est, sed supposita honestate, quæ est prima ratio amabilis. Æqualitas tamen est ratio amicitiæ stricte sumptæ: sed excellentia est ratio habitus magis similis, vel perfectioris, quam sit amicitia; talem in proposito voco *charitatem*.

Rursus, Charitas est suprema virtus affectiva, ac proinde supremus amor habitualis: amor autem amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ; igitur charitas inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiæ. Est igitur charitas vere dicenda amicitia.

ARTICULUS II.

Utrum Charitas sit aliquid creatum in anima.

Doctor 1. dist. 17. q. 1. utriusque scripti. S. Thom. 2. 2. q. 23. art 2.

VIdetur charitas non esse aliquid creatum in anima. Nam Augustinus 8. de Trinit. cap. 7. *Qui diligit proximum*, inquit, *consequens est, ut & ipsam præcipue dilectionem diligat*: dilectio autem est Deus; consequens igitur est ut diligat Deum.

Quæro quomodo accipit dilectionem in minori? Si formaliter; habeo propositum. Si effective, tunc erunt quatuor termini, quia major non est vera nisi de dilectione formali, qua proximus diligitur. Si etiam dicas, præter istam dilectionem, quæ est Spiritus Sanctus, esse aliam dilectionem formaliter; ergo fallacia consequentis est in argumento, sic arguendo. Diligit dilectionem formaliter; ergo hanc, quia antecedens potest verificari pro alia: Si ergo argumentum concludere supponatur, oportet Deum esse formaliter dilectionem, quæ est formaliter in diligente respectu proximi.

Præterea, secundum Augustinum, 15. de Trinit. cap. 18. *Nullum est isto Dei dono excellentius*. Dono videlicet charitatis: sed nullum donum Dei est Spiritu Sancto excellentius; ergo Spiritus Sanctus est charitas. Nec istud argumentum concludit, nisi intelligatur de charitate formali, quæ charitas Spiritus Sanctus est.

Responsio, has & similes Sanctorum authoritates esse intelligendas causaliter, quo sensu non est negandum Spiritum Sanctum esse charitatem, quia ipse verissime est causa effectiva charitatis. Hanc responsionem excludit Magister, 1. *dist.* 17. Ex August. 15. *de Trinit cap.* 17. cap. *Sed ne forte*; dicens non ea ratione di-

ctum eſſe Spiritum Sanctum charitatem, qua dicitur de Deo, Tu es patientia mea, ſpes mea, & alia ejuſmodi; nempe quia ab illo eſt patientia, ſpes &c.; ſed magis ſcriptum eſſe, *Deus charitas eſt, ſicut dictum eſt, Deus ſpiritus eſt*. Vnde concludit, *ex prædictis clareſcit, quod Spiritus Sanctus charitas eſt, qua diligimus Deum & proximum*.

Præterea, Omnis creatura intelligi poteſt non bona: quia eſt bona per participationem: Charitas nequit intelligi non bona; videtur enim bona per eſſentiam; non eſt igitur charitas aliquid creatum ſed magis ipſe Spiritus Sanctus, qui per eſſentiam bonus eſt.

Præterea, Per charitatem diligimus Deum ſicut diligendus eſt; ſed a nobis Deus eſt in infinitum diligendus; Igitur per charitatem eſt diligendus in infinitum. Huic autem dilectioni ſatis non eſt forma aliqua creata; charitas ergo non eſt forma aliqua creatà. Minor probatur. Illud eſt a nobis diligendum in infinitum, cui nihil eſt æqualiter diligendum. Nam ſi poſſet ſibi aliquid adæquari in dilectione, augendo illud per finitum non eſſet aliud in infinitum diligendum, ad cujus dilectionem ſecundum portionem poſſet aliud diligibile pertingere. Sed Deus eſt diligibilis a nobis ſuper omnem proportionem cujuslibet alterius diligibilis; igitur eſt a nobis in infinitum diligendus; non ergo per formam creatam charitatis.

Contra, Auguſtinus, *de Moribus Eccleſiæ cap.* 4. pertractans illud ad Rom. 8. *Quis nos ſeparabit a charitate Chriſti &c. Charitas*, inquit, *Dei hic dicta eſt virtus, quæ animi noſtri rectiſſima eſt affectio*. Eſt igitur charitas quid a Deo creatum animæ inhærens.

Reſpondeo, de quorundam ſententia opinio Magiſtri fuit *diſt.* 17. *primi*, Spiritum Sanctum animæ inexiſtentem, ſine habitu medio informantem voluntatem, movere ipſam ad actum meritorium; & quidem alio modo, ac moveat animam ad actus credendi & ſperandi; ad hos enim actus movere arbitratus eſt mediantibus habitibus fidei & ſpei, ac proinde viſus eſt negaſſe habitum omnem charitatis creatæ. Hanc opinionem videntur perſuadere ſequentes deductiones. Prima eſt; Spiritus Sanctus citra omnem habitum potens eſt movere voluntatem ad amandum; ergo fruſtra is adſtruitur. Aſſumptum eſt notum conſideranti cauſam primam poſſe ſe ſola quicquid efficit una cum cauſa ſecunda efficiente, vel quæ non eſt de eſſentia rei, ut excludatur cauſalitas materiæ, & formæ in compoſito, quod utique compoſitum a Deo cauſari non poteſt ſine cauſis materiali & formali. Sed habitus ſi ineſſet, aliam cauſalitatem non haberet, quam efficientis ſuo modo, eſſet enim extrinſeca cauſalitas, & non intrinſeca; Quicquid igitur poteſt Spiritus Sanctus, una cum habitu in actum, poteſt & ſe ſolo; non eſt propterea adſtruendus is habitus charitatis in anima, quia nulla eum ponendi apparet neceſſitas.

Richardus 1. *diſt.* 17. *art.* 1. *q.* 1 putat opinionem quæ Magiſtro attribuitur appropinquare errori Pelagii attribuentis naturæ quod ſolius eſt gratiæ Dei animam informantis.

Rationes probantes non eſſe ponendum habitum charitatis.

Secunda, Voluntati habenti habitum ad hoc ut agat juxta inclinationem illius, utique opportet Spiritum Sanctum cooperari ita in actum exeunti; alioquin non eſſet cauſa prima in quacunque actione creaturarum: Atqui non cooperatur, quia voluntas habet iſtum habitum, quia tunc Spiritus Sanctus non eſſet cauſa prima, ſed quaſi cauſa ſecunda reſpectu voluntatis habentis habitum; nam determinaretur per habitum voluntatis ad ſibi coagendum; ergo e converſo, quia revera voluntati cooperatur, ideo voluntas ſecundum iſtum habitum operatur. Sed æque poteſt cooperari & in primo inſtanti naturæ voluntati non habenti charitatem; ergo neceſſe non eſt ejuſmodi charitatis habitum adſtruere.

Tertia, Filius Dei ita humanæ naturæ eſt unitus, ut operatus ſit actus humanæ naturæ, adeout, illæ operationes vere dicebantur eſſe Filii Dei, tanquam ſuppoſiti agentis. Et nihilominus exinde nihil detrahitur unitæ humanitati, quominus ipſa ſit veriſſime principium ſuarum operationum; ergo a ſimili Spiritus Sanctus poteſt aliqua ratione uniri voluntati, ut ipſe agat opera voluntatis, nec interim denegetur in aliquo naturæ voluntatis, quatenus ipſa eſt principium operativum.

Quarta, Intellectus eſt magis paſſivus, quam voluntas, & minus activus; igitur magis indiget aliquo actuante ad hoc ut exire queat in actum ſuum: Sed ponitur poſſe in viſionem beatam abſque omni forma informante ex eo tantum, quod eſſentia Dei eſt ſibi præſens, quaſi per modum formæ; ergo multo magis voluntas poteſt in omne actum ſuum ſine forma informante, ex eo quod Spiritus Sanctus ſit ſibi quaſi forma ad diligendum.

Contra concluſionem harum rationum, quæ eſt, adſtruere non oportere habitum creatæ charitatis in anima, cum ad actum diligendi Deum & proximum immediate movere queat Spiritus Sanctus; contra inquam, hoc aſſertum late actum eſt 1. 2. *q.* 110. *art.* 1. quia in ſententia oppoſita actio meritoria non foret in poteſtate hominis operantis, nec ipſa diceretur meritorie agere ſic, ut opera ipſius digna eſſent a Deo acceptari tanquam meritoria vitæ æternæ & rurſus *q.* 113. *art.* 2. probantes, ad impii juſtificationem requiri neceſſario gratiam Dei animæ inhærentem, qua de indigno vitæ æternæ, fiat æterna felicitate dignus.

Nunc breviter dicta *cit. q.* 110. *art.* 1. repetentes dicimus, ponendam eſſe omnino charitatem creatam in anima; quia etſi id nequeat perſuaderi ex nullo actu, quem in nobis experimur, neque ex ſubſtantia actus ipſius, nec ex intentione ejuſdem, nec ex delectatione, ſive facilitate in operando; neque ex rectitudine morali actus, eo quod omnia hæc ineſſe poſſunt actui ex ſola potentia concurrente ratione recta; vel ſi opus ſit potentiæ aliquo habitu, is eſſe poſſet requiſitus. Poſſet enim amicitia acquiſita tantam intentionem tribuere actui, ſicut cauſa ſecunda cum potentia; unde ſequerentur illæ conditiones; & tamen non procederent de habitu infuſo. Et ſane nullo negotio ſupernaturalis habitus probaretur ineſſe, quoties quis in ſe experiretur actum illis præditum conditionibus, vel ſaltem aliqua ex illis, quod non tenetur.

Omnino a[d]mittendum eſſe habitu[m] creatum cha[ritatis] in a[ni]ma.

Propterea, ultra omnes conditiones ſupra enarratas, creditur actum de charitate provenientem eſſe Deo gratum & acceptum ſpeciali illa acceptatione, ſecundum quam ita acceptatum ordinatur ad præmium felicitatis æternæ; & non præciſe actum ſic acceptari tenetur, ſed etiam naturam cujus eſt potentia ita operans. Ob hanc itaque acceptationem habitualem naturæ beatificabilis, etiam cum actu non operatur, & propter actualem acceptationem actus eliciti ab ea natura ponere omnino oportet habitum ſupernaturalem charitatis, quo habens formaliter acce-

Perſuaſio [adſ]truens ha[bi]tum creat[um] charitatis

acceptetur a Deo, quove actus elicitus ejus pariter acceptetur tanquam meritorius.

Magister non invenitur negasse omnem habitum supernaturalē.

Sed nunquid revera Magister negavit hunc habitum supernaturalem charitatis creatæ, ut quidam opinati sunt? Respondeo, Magistrum non negare omnem habitum supernaturalem, evidens est ex cap. *Illud quoque mirabile* dist. 37. 1. ubi adducit Augustinum *ad Dardanum* scribentem, *Ad templum Dei pertinent pueri sanctificati, qui non valent cognoscere Deum*; ergo Deus inhabitat parvulum, qui tamen habere non potest actum elicitum erga Deum. Inhabitatio hæc, quæ pertinet ad parvulum aqua baptismatis regeneratum, & non ad eos qui ad Christi Sacramentum non accesserunt, esse non potest sine omni habitu supernaturali inhærente animæ parvuli in Christo regenerati; non enim fingi potest ejusmodi parvulos pertinere ad Dei templum per actum, nam in actus erga Deum exire non valent, non pollentes rationis usu; nec per ipsam naturam; nam tunc cæteros parvulos inhabitaret, etiam non renatos, cum omnibus sit communis eadem natura. Baptizatos igitur parvulos inhabitat Spiritus Sanctus per habitum infusæ charitatis. Rursus ipse Magister 2. *dist.* 26. videtur ponere gratiam creatam in anima.

(a) Itaque videtur Magister sensisse, ac statuisse unum habitum, quo habitu anima ornata esset templum Spiritus Sancti eam inhabitantis; Ex ea autem inhabitatione fieri, ut Spiritus Sanctus animam perficeret habitibus supernaturalibus quoad ejus potentias; fide quidem & spe ad credendum, & sperandum. Sed voluntatem ad amandum nullo habitu medio, præter istum quo dicitur inhabitare; nam is actus amandi est usque adeo perfectus, ut minime attribui possit illi habitui, quo formaliter inhærente Spiritus Sanctus inhabitat, tanquam perfectissimo habitui. At actus credendi & sperandi non ita immediate attribui possunt illi habitui, per quem Spiritus Sanctus inhabitat propter imperfectionem actuum horum, & perfectionem habitus illius quo Spiritus Sanctus mentes inhabitat. Is enim ita debet esse perfectus, ut in patria non evacuetur, quum anima erit templum Dei: tunc quippe non manebunt *credere, & sperare*. Juxta quem intellectum Augustini authoritates positæ in argumentis principalibus faciunt pro Magistro, non quasi negaverit omnem habitum supernaturalem in anima, sed quatenus non posuit alium ab illo, quo mediante Spiritus Sanctus animam inhabitat.

Opinio Magistri in quo dissona sit aliorum sententiæ Theologorum.

Ita autem Magistrum intelligendo plane ipse non discordat a communi sententia Teologorum, nisi quia videtur adstruere gratiam importare habitum distinctum a charitate, vel certe velle habitum qui realiter est gratia, formaliter esse in voluntate, & non in essentia animæ, quia tunc non inhabitaret Spiritus Sanctus per habitum unum, quasi radicalem respectu fidei & spei sed inhabitaret per habitum formaliter informantem voluntatem, qui ordine quodam naturæ foret fide, atque spe posterior. Sicque esset in anima charitas quoad actum primum, non quoad actum secundum; atque ita Spiritus Sanctus non perinde moveret ad diligedum per habitum medium, quo inhabitat, uti movet ad credendum & sperandum per habitus fidei, & spei.

Argumenta quibus persuadetur opinio, quę imponitur Magistro, non ostendunt propositum, quare ad primum respondentes dicimus, utique Spiritum Sanctum posse actum causare immediate in voluntate, ipsumque veluti ab se creatum acceptare ut vita æterna dignum; sed tunc eum actum minime dicendum fore voluntatis actum; nec de ejusdem potestativa virtute exiisse; unde credimus non acceptare, nec imputare ad meritum alicui actum ullum, quem ipse libere non posuit; is enim tantum juxta præsentem divinæ sapientiæ dispositionem est imputabilis ad meritum vel demeritum.

Miracula operationesque miraculosæ quomodo, & unde accipienda.

Ad secundum respondeo, Spiritum Sanctum cooperari ad calefaciendum, non esse miraculum; Sed aquæ frigidæ cooperari ad calefaciendum fore opus miraculosum; si id citra contradictionem competere posse aquæ dicatur. Et ita pariter Spiritum Sanctum cooperari voluntati habitu pollenti ad operandum juxta habitus inclinationem, id de communi lege evenire, qua Deus causæ secundæ assistens, cooperatur ad actum suum. Sed ipsum voluntati non habituatæ cooperari miraculo esse deputandum, si tamen ipsa voluntas operari valeret. Itaque dicimus Spiritum Sanctum cooperari voluntati habenti charitatem; non quia adest ei charitas, quasi is habitus sit causa prior movens Spiritum Sanctum ad cooperandum; Sed quia Deus omni causæ secundæ universe cooperatur ad eum actum, ad quem de formæ suæ instinctu ordinatur, sicuti est *diligere* in voluntate habitu charitatis ornata.

Loquitur de operatione meritoria, de qua agitur non de dispositione ad charitatem; quæ utique charitatem præcedit.

Cum ergo dicitur, Prius operatur Spiritus Sanctus, quam voluntas habeat charitatem; falsum est nisi intelligatur de eminentiæ prioritate; sicut causa superior. Simul quippe cooperatur Spiritus Sanctus voluntati præditæ charitate, & ipsa in actum exit; Aut si concedatur, prius Spiritum Sanctum cooperari, quam habeat charitatem; haud tamen sequitur; ergo æque posset cooperari voluntati non habenti charitatem; nam non ita cooperatur non habenti formam, sicut habenti.

Christus non meruit per actus, qui sunt proprii Trinitatis.

Ad tertium dicendum, esto per idiomatum communicationem operationes humanæ dicantur de Verbo, actus tamen proprios Verbi in natura humana, non fuisse in potestate illius hominis, sic ut ipse, quatenus homo posset illis actibus mereri. Non enim Christus nobis merebatur ex eo quod Filius Dei qui erat in carne animabus *esse* dabat cum Patre & Spiritu Sancto. Et ita in casu non merebitur mea voluntas, si Spiritus Sanctus quomodocunque ei conjunctus, causet in ipsa actum diligendi.

Ad ultimum respondeo sic: etsi argumentum difficile sit opinantibus speciem esse actum primum respectu intellectus per quem intellectus potest in actum secundum, sicut lignum calefactum calefacit calore; hoc enim dato, plane intellectus aliqua forma non informatus, non posset in ullam operationem, juxta sic sentientes; At nos, 1. *p. q.* 85. *art.* 2. explicavimus objectum sive in se, sive in specie, concurrere uti causam partialem cum intellectu ad causandam intellectionem. Hac itaque in hypothesi, argumentum non facit difficultatem. Quia objectum in se præsens, quomodo utique erit in Patria,

(a) Magistri Scoti sententia est Petrum Lombardum non negasse in anima habitum creatæ charitatis, quoad actum primum; sed respectu actus secundi causam Spiritum Sanctum esse; Non ita in actibus credendi & sperandi, nam ad hos putavit influere etiam habitus. Contra hanc positionem subtiliter discurrit *hic* S. Thomas, ostendens opinantem dum magnificare arbitratur charitatem plurimum detrahere excellentiæ illius; quandoquidem proprius ipsius actus sibi abiudicatur.

tria, satis est causandæ visioni, absque omni informatione, vel ex se sola cum intellectu.

Intellectus Beatorum perfunduntur habitu luminis gloriæ.

Etsi arguas: Sine habitu informante esse potest visio perfecta; ergo & fruitio perfectissima. Respondeo, nullus negat universim in gloria habitum luminis gloriæ in intellectu, qui habitus afficiens intellectum potest poni correspondere charitati ex parte voluntatis.

Ad argumenta principalia. Ad primum respondeo Augustini discursum ita esse disponendum in forma Syllogistica: Omnis diligens dilectionem suam formaliter diligit Spiritum Sanctum, qui est dilectio per essentiam: omnis autem diligens proximum diligit dilectionem suam formaliter, si convertit se super illam; ergo omnis diligens fratrem diligit Spiritum Sanctum. Probatio majoris; ordinate diligens minus bonum, magis debet diligere aliud majus bonum, præcipue quum in minori non est ratio diligibilitatis, nisi a majori bono. Dilectio autem mea formaliter est minus bona, quam dilectio illa bona per essentiam, quæ est Spiritus Sanctus, a qua dilectio mea habet rationem diligibilitatis. Istud ergo Augustini argumentum probat quidem Deum esse diligendum, non tamen Deum esse dilectionem meam formaliter, aut in me non esse aliam dilectionem formaliter, ad quem sensum authoritas inducebatur.

Charitas omni dono creato perfectior.

Ad secundum argumentum de dono excellentissimo: Respondeo, ita esse disponendum; Nullum donum creatum est excellentius charitate creata; ergo charitas est perfectio simpliciter, non includens limitationem ex sui ratione. Probatio consequentiæ: Etenim omni dono, quod non est perfectio simpliciter, eminentius est aliquid in creaturis, quod formaliter est perfectio simpliciter. Ulterius, omnis perfectio simpliciter formaliter competit Spiritui Sancto, ex hoc, quod ipsum est donum simpliciter excellentissimum, ac per hoc Deus; Deus enim dare potest seipsum: & ita excellentissimum donum ejus est Deus. Igitur Spiritus Sanctus ex hoc quod est donum excellentissimum simpliciter, est omnis perfectio simpliciter; Sed cum hoc stat, ut ista perfectio simpliciter in nobis sit participata, & alia essentialiter ab ipsa persona divina, quæ hac perfectione est perfecta simpliciter. Absolute ergo argumenta Augustini præsupponunt unum verum, nempe Deum esse formaliter dilectionem, & formaliter charitatem; & non tantum effective, sicut dicitur spes, vel patientia mea; quia patientiam efficit veluti non perfectionem simpliciter, & ideo non convenientem sibi formaliter; sed charitatem efficit in anima & dilectionem, tanquam perfectionem simpliciter, & ideo sibi formaliter convenientem; quemadmodum alio modo facit bonitatem, alio modo humanitatem; ex hoc quippe quod facit humanitatem; non sequitur quod sit formaliter homo, sed tantum causa ejus effectiva; sed ex hoc quod efficit bonitatem, sequitur in ipso formaliter bonitatem reperiri; quia omnis perfectio simpliciter reperta in causato reducitur ad causam formaliter ea perfectione præditam, non ita de perfectione limitata argui potest.

Aliter Deus dicitur Charitas, aliter spes patientia &c.

Præclare applicantur Augustini auctoritates sensui intento a Magistro, juxta explicationem Magistri Scoti, opinanti ipsum non discordare a communi sententia Theologorum.

Verum hæ authoritates ita intellectæ quid faciunt ad intentionem Magistri? Respondeo, quoniam ille habitus, quo inclinatur anima ad diligendum meritorie, est perfectio simpliciter, in tantum ut ista perfectio simpliciter conveniat formaliter Spiritui Sancto, sequitur hunc habitum esse posse etiam immediatum habitum respectu dilectionis, quæ est perfectio simpliciter; & per hoc Spiritum Sanctum ut inhabitantem per hujusmodi habitum, immediatius causare actum diligendi, non item credendi, & sperandi; quando respectu horum actuum esse nequeat causa proxima, quæ sit perfectio simpliciter.

ExReport. loco cit.

Ad tertium dicendum, creaturam intelligi posse non bonam abstractive, non circumscriptive, nempe amovendo bonitatem, & fingendo oppositum illius. Cæterum charitatem participare bonitatem, non ita intelligendum est, uti dicitur subjectum participare formam, sine qua esse potest, sed magis ita dicitur participare bonitatem per essentiam, uti radius asseritur lux per participationem, eo quod sit participatio lucis solis. Quod ita autem est participans esse nequit sine participato, imo est ipsum participatum.

Ad ultimum, cum dicitur. *Deus est in infinitum a nobis diligibilis*: Aut ista *infinitas* refertur ad intentionem actus diligendi; aut ad appretiabilitatem objecti. Et eodem modo cum subditur; Per charitatem Deus est diligendus, quantum est diligibilis; quantitas ista eodem pacto intelligi potest referri. Primo modo non est verum; imo peccator aliquando elicit actum diligendi inordinatum, quem si haberet æque intensum erga Deum, satis esset ad salutem; est tamen vera quantum ad appretiabilitatem objecti; & sic procedit probatio, nihil interim concludens contra assertum communem conclusionem.

ARTICVLVS III.

Utrum charitas sit virtus.

Doctor 3. dist. 27. q. un. art. 1. S. Thom. 2. 2. q. 23. art. 3.

Videtur charitas haud esse virtus. Etenim nulla virtus inclinat in actum impossibilem habenti; impossibile est autem nos amare Deum super omnia, qui actus dicitur proprius charitatis; ergo ipsa charitas non est virtus. Probatio minoris primo: Nam 2. & 9. Ethic. cap. 4. *Amicabilia ad alterum mensurantur ex his quæ sunt ad ipsum*. Sed mensuratum non excedit mensuram in mensuris acceptis cum perfectione; igitur amicitia ad alterum non excedit illam, quæ est ad seipsum.

Secundo probatur eadem minor: Amicitia fundatur super unitatem; impossibile est autem aliquid esse æque unum amanti sicut ipsemet sibi; ergo charitas non est accensenda virtutibus.

Contra Augustinus de Moribus Ecclesiæ cap. 4. pertractans illud ad Rom. 8. *Quis nos separabit a Charitate Christi &c. Charitas*, inquit, *Dei hic dicta est virtus, quæ animi nostri rectissima est affectio*.

1. dist. 17. q. 1. §. *Ad oppositum*.

Respondeo, dicendum charitatem esse virtutem, Declaratio: Diligere Deum super omnia est actus natura apprime consentaneus rectæ rationi dictanti, optimum esse summe diligendum; est igitur ejusmodi actus rectus; imo ejus rectitudo est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus. Nam aliquid est summe diligendum, & nonnisi summum bonum, sicut nihil aliud a summo vero, est maxime tenendum, vel credendum, tanquam verum apud intellectum.

Confirmatur, Præcepta moralia sunt de lege

Præcepta moralia esse de lege naturæ. ge naturæ, & per consequens præceptum illud, *Diliges Dominum Deum tuum*, est de lege naturæ; naturaliter igitur notum est eum actum esse rectum. Ex quo sequitur esse posse virtutem inclinantem ad illum, & quidem Theologicam; nam versatur circa objectum Theologicum, qui est ipse Deus, immediate attingendus per actum dilectionis ejus super omnia. Hæc etiam virtus immediate innititur primæ regulæ humanorum actuum, infundique potest a Deo naturæ intellectuali; atque ita nata est perficere supremam animæ portionem, quæ non perficitur perfectissime, nisi a Deo immediate perficiatur. Eaque virtus distincta est a fide; nam actus ejus non est *credere*. Similiter a spe; Etenim actus ejus non est concupiscere bonum amanti, inquantum est commodum illud diligenti; imo tendit in objectum secundum se, etiamsi per impossibile non foret commodum amanti. Hanc igitur virtutem effectivam perficientem voluntatem, inquantum pollet affectione justitiæ, voco charitatem. Quę est virtus Theologica fide atque spe præstantior, juxta Apostoli doctrinam 1. *Corinth.* 13. Charitas virtus Theologica affectiva.

Explicatio dicti Aristotelis. Ad argumentum respondeo sic: Nedum ex charitate posset Deus diligi super omnia, sed etiam ex naturalibus, saltem in statu naturæ institutæ, uti declaratum fuit 1. 2. *q.* 109. *art.* 3. Cum primo probatur assumptum ex Aristotele 9. *Ethic. cap.* 4. Dico Philosophum esse intelligendum quoad innotescentiam; Signum quippe evidens amicitiæ ad alterum est, cum alteri opto similia eorum, quæ mihi concupisco; Sed non quoad per se rationem amicitiæ, quasi alia amicitia non sit præter illam: in amicitia tamen stricte accepta, quæ est inter æquales concedo, amicitiam ad se esse mensuram amicitiæ ad alterum, & non e converso.

Ad secundam probationem de unitate, dicendum, duas conditiones concurrere in objecto amabili, unitatem scilicet & bonitatem. Etsi igitur quandoque bonitas superet unitatem, nam major est unitas hominis ad se, quam respectu alterius, attamen immensa bonitas in altero a se reperta compensat, sic ut queat illud super omnia diligi, & etiam plusquam natura ipsius diligentis ab ipsomet diligatur.

ARTICULUS IV.

Utrum Charitas sit virtus specialis.

Doctor 3. *dist.* 27. *§.* De secundo. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 23. *art.* 4.

S. Thomæ sententia. Respondeo quorundam est hic sententia talis. Proprium objectum amoris est bonum; ubi ergo adest specialis ratio boni, ibi & ratio specialis amoris sit oportet, cum actus & habitus specificentur per objecta. Bonum autem Divinum in quantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni; amor igitur charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor; est ergo charitas specialis virtus.

Impugnatio sententiæ Aquinatis, sed magis Art. sequenti. Nobis amplectentibus conclusionem ut verissimam, non probatur principium unde infertur; Primo quia actus charitatis, qui est perfectus respicit Deum sub ratione perfectissima diligibilitatis; non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo comparatio aliqua sui ad creaturam, sed aliqua ratio ejus absoluta in se: absolute enim est quid melius in se, quam esse queat quæcunque habitudo ad alterum.

Secundo, Si Deus inquantum beatificat mentes intellectuales est principale objectum charitatis; quæro quid est esse beatificum? Aut enim est respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare; aut naturalis, quo reipsa beatificat. Si primum dicatur; Contra est quia aptitudo non est ratio terminandi actum perfecte, nisi ratione naturæ, cujus est talis aptitudo, sicut nec universe aptitudo est perfectio, sed necessario complicat secum naturam, cui inest, non est igitur dicendum, Deum sub hac ratione esse objectum charitatis.

Nec secundus modus videtur probabilis. Nam illa relatio, quæ in objecto esse intelligitur, inquantum beatificat; sequitur actum; non enim est differentia in objecto inter actuale & aptitudinale, nisi quia actus est circa ipsum elicitus; igitur id esset dictu, objectum qua terminans actum a charitate elicitum, habere rationem formalem objecti actus. Amplius, appetere bonum ut *huic*, pertinet ad commodi affectionem; at charitas minime perficit voluntatem, quatenus prædita est commodi affectione.

Denique, beatificatio tam actualis, quam aptitudinalis, si dicit aliquid in Deo, importat præcise relationem rationis aptitudinalem vel actualem: nullus autem respectus rationis esse potest formalis ratio terminandi actum charitatis.

Est ergo dicendum Deum sive essentiam divinam in se esse rationem formalem terminandi omnem actum & habitum Theologicum. Nam intellectus & voluntas nequeunt perfecte quietari nisi in objecto omnium perfectissimo. Quæ magis *art. sequenti* explicabuntur. De his q. 1. Prologi & 1. dist. 1. q. 1. & 4. dist. 49. q. 2. 11. & 12. & dist. 50. q. 3.

ARTICULUS V.

Utrum Charitas sit una virtus.

Doctor 3. *dist.* 27. *art.* 2. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 23. *art.* 5.

Videtur charitas non esse una virtus. Etenim si per impossibile daretur alius Deus, utique & is foret ex charitate super omnia diligendus. Hoc autem videtur esse contra rationem dictantem esse non posse duo diligibilia super omnia; quia unum super alterum diligeretur; atque ita unum & idem diligeretur super omnia, & non diligeretur.

Præterea, Si ratio boni simpliciter est ratio diligibilis super omnia; igitur ratio majoris boni est ratio majoris diligibilitatis; ergo quisque teneretur magis diligere proximum suum se meliorem, ac seipsum diligat; quod non videtur probabile.

Præterea, Juxta Magistrum 3. dist. 27. *cap. Cum autem* duo sunt præcepta charitatis; & altero jubemur diligere Deum super omnia, altero autem proximum sicuti nos ipsos; duo sunt ergo charitatis objecta, Atqui tam actus, quam habitus ab objecto mutuantur unitatem, & distinctionem; ergo charitas dici non potest una virtus; sed magis duæ videntur virtutes.

Contra, Fidei & Spei Theologicarum virtutum unum est objectum, ipsæque unus sunt habitus; ergo etiam charitas una est virtus.

Respondeo, quidam declaraturi virtutis charitatis unitatem, rationem accipiendam putant, ex eo quia charitas quædam amicitia est hominis ad Deum; diversæ amicitiarum species accipiuntur, S. Thomæ sententia vi.

tur, vel secundum diversitatem finis, quo pacto tres sunt species amicitiæ, scilicet amicitia utilis, delectabilis, & honesti. Vel secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur. Neutro autem istorum modorum charitas dividi potest in plura. Nam charitatis finis unus est, nempe Divina bonitas. Est etiam & una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur charitatem esse simpliciter virtutem unam, haud distinctam in plures species.

Nos dicimus conclusionem hanc esse approbandam, sed non videri recte deduci ex assumptis principiis. Etenim ejusdem actus esse nequit duplex formalis ratio objectiva. Illud ergo quod est ratio formalis objecti, quando alteri conjungitur, si per se esset, utique foret objectum formale. Hinc si calor conjunctus est formalis ratio calefaciendi, si per se esset, adhuc per se calefaceret; ergo alterum illorum, quod ponitur charitatis ratio objectiva, si per se esset, utique terminaret charitatis actum; & per consequens alterum per se non terminaret, nec modo terminat.

12. Metaph. ex. 41. Vide q. ultimæ 8. dist. 1. & q. 7. quodlib.

Rursus, si aliqua creatura intellectualis esset a se, idest non ab alio effective (uti Philosopho imponitur, quasi id posuerit de Intelligentiis aliis a Prima) talis creatura posset diligere aliquid super omnia, & non aliud secundum rectam rationem, nisi primum; & nihilominus non foret participatio illius, quod super omnia diligeret.

Pro solutione quæsiti dicimus rationem objectivam actus & habitus charitatis, posse intelligi tripliciter. Uno modo, ut ea sit, quæ secundum se accepta nata est per se esse ratio terminandi. Vel secundo, ut intelligatur ratio præcedens actum, ob quam natus est actus elici circa objectum. Vel denique ea, quæ quasi concomitatur, imo ipsum sequatur actum elicitum.

Ratio objectiva charitatis est Deus in se sub ratione absoluta.

Prior intellectus est rationis objectivæ propriissime, sic ut nulla alia sit ratio objectiva stricte loquendo, eaque est ratio Deitatis in se: præcisa enim ratio hujus essentiæ, est ratio formalis terminandi ad omnem actum, omnemque habitum Theologicum; idque in quacunque natura intellectuali; uti expositum fuit 1. *p. q.* 1. *art.* 7. Ratio autem est, quia potentia respiciens aliquod objectum commune, sive in ratione motivi, sive sub conceptu termini, nequit perfecte quietari nisi in eo solo, in quo est perfectissima ratio objecti adæquati: Omnis autem potentia intellectiva, & volitiva respicit pro objecto adæquato terminante totum ens; igitur in nulla natura, sive creata, sive increata, potest perfecte quietari nisi in illa, in qua est perfecta ratio entitatis, tale autem est præcise ens primum, non sub ratione aliqua relativa, sed quatenus est tale ens infinitum, talisque natura.

Ratio objectiva alliciens ad actum Theologicũ amoris, est quasi respectivum.

Ad secundam rationem quod attinet, quoniam actum præcedere intelligitur alliciens ad amandum, dici potest aliquo modo ratio objectiva actus. Et ejusmodi revera est ratio relativa hujus naturæ ad amantem, in quantum est conveniens bonum communicativum sui se diligenti. Exemplum; inter homines primo amatur aliquis propter bonum honestum; secundo quia scitur redamare se amantem; ea redamatio est specialis ratio amabilitatis in illo, alliciens ad amandum, & quidem alia ab illa quæ erat honestas in amato. Ita in Deo non sola bonitas infinita allicit ad amandum, sed quod hæc bonitas amaverit me communicando se mihi, secundario hoc allicit ad amorem rependendum illi; Atque tali in gradu amabilitatis potest poni omne illud, in quo ratio amabilitatis invenitur, uti sunt creatio reparatio; ordo mediorum ad æternam felicitatem, & alia ejusmodi; has enim omnes rationes respicit charitas non solum quia est in eis bonum honestum, sed etiam quia bonum sui communicativum, & amans, & ideo dignum redamari, juxta illud Joannis 1. cap. 4. *Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.*

Videnda G... sa Magistri Lycheti.

Tertia ratio quæ est esse objectum finiens actum non est proprie ratio formalis objectiva, quia naturaliter sequitur actum elicitum; & tamen pro quanto semper comitatur actum, posset poni aliqua ratio objecti. Et hoc modo diligitur, in quantum est bonum beatificum diligentis, sicut diceretur Deus diligere inquantum summe diligitur; id vero non est ex ratione formali objecti, sed magis sequitur rationem in objecto concomitantem actum.

Exemplo de... clarat Doctr... exacte p... missam d... ctrinam.

Exemplum hujus distinctionis in tria membra, esset, si poneretur unum, quod esset pulcherrimum visibile ex natura rei. Secundo si esset dans oculo virtutem videndi, qua ipsum inspiceretur. Tertio, si esset quietans visum, prout attingitur ab oculo per actum videndi; qui actus est ratio formalis terminandi amorem visivum, si visus posset tale diligere objectum. Prima ratio, quia visus tendit in objectum, est prima ratio talis naturæ, pro eo quod in ipsa reperitur perfecte ratio objecti adæquati tali potentiæ, quantum in aliquo coadunari potest. Secunda est quædam ratio alliciens ad amandum, quatenus communicavit se huic dando videndi facultatem. Tertia vero est ratio concomitans actum, in quo perfecte quietatur visus absolute; igitur prima ratio in visu respectu *amore* si in id posset, esset ratio hujus pulcherrimi visibilis, minime autem & non nisi impropriissime ratio ejus, quod attingitur per actum.

Ex quo sequitur impropriissime videri loquutos dicentes Deum prout est objectum beatificum, esse charitatis objectum. Si intelligatur per *beatificum* respectus actualis, inquantum scilicet terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligatur respectus aptitudinalis, tunc sicut deductum est, illa esse nequit ratio terminandi, nisi quia natura in qua fundatur, est revera ratio terminandi actum beatificum.

Ad Argumenta. Ad primum respondeo, hypotesim de positione duorum Deorum penitus evertere naturam charitatis. Nam cum ratio formalis ejus sit tendere in unum super omnia alia a se diligendum supponere ipsum tendere in plura, plane intelligitur non subsistere natura illius; esset enim omnino alia a formali ratione charitatis. Quemadmodum si aliquis habitus simpliciter proprius sit primi principii, supponendo esse perinde alterius primi principii; idem esset ac statuere hunc habitum hujus objecti, ut proprii, & non proprii; ita in casu; nam plures esse Deos includit utrunque esse diligendum ex charitate, & neutrum fore ita diligendum.

Videsis ... chetum ... Com. lite... optime ... expenden... duobus ... argumen... Poncius ... dem de ...

Ad secundum dico sic: Non est simile de magis & minus in aliquo ordine, & de supremo in eodem ordine quoad omne extrinsecum operantis circa illa ejus ordinis. Potest enim operatio alterius necessario requirere supremum, ut sit perfectissima, & interim non necessario habere ordinem ad alia ordinata in tali ordine. Exemplum

ffert respon. iones, sed ad. uerendum omnino responsis Magistri Scoti. plum; in coloribus esse nequit perfectissimus visus, nisi respectu coloris perfectissimi, & tamen non oportet necessario esse visum perfectiorem circa colorem perfectiorem illis. Ejus autem rei causa est, quia ratio quietationis ex parte coloris perfectissimi est ratio totalis ejus, quæ in alio diminute reperitur; & ideo licet in proposito unum aliqualiter excellat alterum, in nullo tamen est ratio quietandi, licet potentia naturaliter sit libera. Etsi ergo infinitum bonum, & non aliud quietet voluntatem, idque quatenus est infinitum bonum, non tamen oportet quodlibet bonum finitum pro gradu bonitatis suæ magis & minus quietare; & ratio est, quia ii gradus sunt accidentales per comparationem ad extrinsecum quietandum. Falsum est ergo omne melius esse magis diligendum, nisi sit æqualis unitas utriusque boni ad diligentem; dilectio enim in unitate fundatur.

4. dist. 50. q. 6. n. 9. V. *ad rationem.* Ad tertium dicendum Deum & proximum non constituere duo formalia objecta charitatis; imo hanc virtutem tendere in proximum sub eadem formali ratione. Nam proximum diligitur gratia bonitatis divinæ, & ita per Deum, & in Deo amatur. Sed de his amplius infra, *q. 25. art. 1.*

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit excellentissima virtutum.

Doctor 3. dist. 26. S. Thom. 2. 2. q. 23. art. 6. De præsenti quæsito pariter actum 1. 2. q 62. art. 4. & latius q. 66. art. 6.

4. dist. 49. q. 4. in lat. n. 13. S. Thomæ 1. *principale.* Videtur charitas haud esse excellentissima virtutum. Etenim excellentissima virtus, oportet ut reperiatur in suprema animæ portione & virtute. Ejusmodi non est voluntas, in qua charitas est ut in proprio subjecto. Et probatur. Nam intellectus voluntate est prestantior animæ potestas; ergo si charitas foret omnium excellentissima virtutum, in intellectu, & non in voluntate reponenda foret; quod tamen charitati repugnat, cum sit virtus appetitiva. Magis ergo sapientia est nobilissimus habitus, ex Philosopho 1. *Metaph. in proœmio, & 6. Ethic. cap. 8. & 10. Ethic cap. 8. & inde.*

2. dist. 43. q. un. Præterea, Peccatum in Spiritum Sanctum est omnium gravissimum, unde & irremissibile dicitur tam in præsenti quam in futuro sæculo; ergo tale peccatum opponatur oportet excellentissimæ virtuti. Atqui non charitati, sed spei opponitur peccatum in Spiritum Sanctum; ergo spes præcedere videtur charitatem, ac reputanda virtutum præstantissima.

4. dist. 49. q. 4. cit. Contra, August. 15. de Trinit. cap. 19. *In donis Dei nullum est majus donum charitate, nec æquale.*

3. dist. 34. q. un. n. 3. Respondeo dicendum charitatem cæteris præstare virtutibus, ac longe excellere. Quæ est Apostoli doctrina, 1. Corinth. 13. *Si habuero*, inquiens, *omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Et plura alia scribens in eandem sententiam, tandem concludit, *Nunc autem manent, fides, spes, charitas, tria hæc: major autem horum est charitas.*

Potest autem veritas hæc declarari ex Anselmo docente, *de Casu diaboli* 14. *& de concordia cap.* 19. voluntatem præditam esse duabus affectionibus, nempe justitiæ & commodi, & nobiliorem esse justitiæ affectionem altera quæ est commodi, idque nedum intelligendo de acquisita atque infusa justitia, verum etiam de innata, quæ est ejus ingenita libertas, juxta quam quisque velle potest aliquod bonum, non in ordine ad se. Verum de commodi affectione velle nequit, nisi in ordine ad se; eaque affectione polleret, si præcise foret intellectivus appetitus expers libertatis consequentis cognitionem intellectivam sicut sensitivus appetitus sequitur cognitionem sensitvam. Quoniam itaque diligere aliquid in se est actus liberior, magisque communicativus, quam desiderare illud bonum sibi; magisque voluntati conveniens inquantum est prædita justitiæ affectione, saltem ingenitæ: alius autem actus voluntati congruit, ut habet commodi affectionem; sequitur, quemadmodum illæ affectiones sunt distinctæ in voluntate, ita & distinctos esse habitus inclinantes ad actus elicitos juxta affectiones justitiæ & commodi.

Cum igitur charitas perficiat voluntatem, quatenus in ipsa est affectio justitiæ; tendit enim in Deum qua talis essentia est in se, super omnia diligendum; spes vero prout prædita est affectione commodi, profecto distinctæ virtutes erunt, nedum ex actibus qui sunt *diligere & desiderare*, sed etiam ex susceptivis, quæ sunt voluntas quatenus gemina jam dicta pollet affectione. Præstat ergo charitas reliquis virtutibus Theologicis; & ita multo magis moralibus, quæ immediate non versantur circa Deum tanquam eorundem objectum.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, a nobis non admitti assumptam hypothesim; Putamus enim voluntatem esse intellectu potentiam præstantiorem, ut declaratum fuit 1. *p. q.* 82. *art.* 3. ubi respondentes ad *secundum principale* inductam *hic* objectionem excussimus.

Ad secundum respondemus ex dictis supra *q.* 14. *art.* 1. dicimus breviter, peccatum in Spiritum Sanctum, non charitati, sed spei oppositum esse. Cum enim charitatis sit actus perfectissimus & nobilissimus, quo convertitur ad Deum super omnia diligendum; quia infinitum bonum, huic actui esse nequit alius oppositus; is quippe esset odium Dei, at negamus nos quemque bonum infinitum odisse valere, ideo spei actum proxime illi perfectissimo accedentem excludere peccatum in Spiritum Sanctum. Quod qua ratione irremissibile dicatur, expositum est *loco citato.* Eandem sententiam docet Mag. Richardus 3. *dist. 27. art. 9. q. 1.*

ARTICULUS VII.

Utrum sine charitate esse possit aliqua vera virtus.

De præsenti quæsito late actum 1. 2. *q.* 65. *art.* 2. ideo inibi dictis hic nihil addendum.

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas sit forma virtutum.

Charitatem esse formam virtutum cæterarum expositum fuit 1. 2. *q.* 65. *art.* 2. *& seqq.*

QUÆSTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBJECTO

IN DVODECIM ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum,

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR DUODECIM.

I. Vtrum charitas sit in voluntate tanquam in subjecto.
II. Vtrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione Divina.
III. Vtrum infundatur secundum capacitatem naturalem.
IV. Vtrum augeatur in habente ipsam.
V. Vtrum augeatur per additionem.
VI. Vtrum quolibet actu augeatur.
VII. Vtrum augeatur in infinitum.
VIII. Vtrum charitas viæ possit esse perfecta.
IX. De diversis gradibus charitatis.
X. Vtrum charitas possit diminui.
XI. Vtrum semel habita possit amitti.
XII. Vtrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICVLUS I.

Vtrum voluntas sit subjectum charitatis.

RESpondeo ex *art.6.quæstionis præcedentis* locisque in ea citatis, constat, voluntatem, secundum iustitiæ affectionem, esse proprium ac præcisum charitatis subjectum.

ARTICVLVS II.

Vtrum charitas causetur in nobis ex infusione.

PRæsens quæsitum discussum habes 1. 2. *q.* 51. *art.* 5. *& q.* 62. *art.* 1., *& duobus sequentibus.*

ARTICVLVS III.

Vtrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalem.

REIative ad Angelos præsens quæsitum discussum fuit 1. *p. q.* 66. *art.* 6. ubi & nonnulla occurrunt ad hanc quæstionem pertinentia.

ARTICVLVS IV.

Vtrum charitas augeri possit.

ARTICULUS V.

Vtrum charitas augeatur per additionem

QUoniam de augmento habituum tum in communi, tum in particulari de charitate, abunde disputatum est 1. 2. *q.* 52. fere per totum eo loci dictis nihil censemus addendum pro horum solutione articulorum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum quolibet actu charitatis, charitas augeatur.

PER quemlibet actum charitatis præexistentem augeri explicatum fuit 1. 2. *q.* 52. *art.* 3. declarantes cur idipsum non verificetur in habitibus acquisitis. Oppositum esse opinionem communiorem censet Richardus 1. *dist.* 17. *art.* 2. *q.* 3.

ARTICULUS VII.

Vtrum charitas augeatur in infinitum.

Doctor 3. *dist.* 13. *q.* 1. *utriusque scripti.* *S. Thom.* 2. 2. *q.* 24. *art.* 7. *De his actum* 3. p. q. 7. art. 9., & 11.

VIdetur præfigi non posse terminus charitati quominus augeatur in infinitum; Nam si status esset in augmento charitatis, certe ratio accipienda foret vel ex parte formæ ipsius in se; vel ex parte agentis, a quo efficitur; vel denique propter susceptivum in quo recipitur. Non primum; quia creata charitas est participatio quædam charitatis increatæ; ergo in infinitum potest augeri, ac magis magisque crescere. Licet enim non contingat procedere in infinitum in forma coloris, quia in processu coincideret cum alia specie; attamen charitatis augmentum non efficeret aliam speciem, nec attingeret charitatem increatam.

Nec præfigi potest terminus charitati ex parte agentis, cum tale agens sit infinitæ virtutis intensive. Nec ex parte susceptivi. Nam charitas ampliat suppositum quod afficit, ejusque capacitatem juxta illud Psalmi 118. *Latum mandatum tuum nimis.* Quo major est ergo charitas, eo magis disponit susceptivum recipiendæ charitati intensiori.

Præterea, Data quacunque charitate in effectu,

fectu, ea distet oportet in infinitum ab idea, cujus similitudinem refert; ergo in charitatis augmento itur in infinitum. Probatio assumpti: Idea charitatis realiter non est aliud ab essentia divina. Infinita igitur sunt, aut esse possunt media inter quancunque gratiam creatam, ejusdemque ideam. Ac proinde non datur status in charitate quacunque creata, quin esse queat major.

Aliter etiam deducitur conclusio ex eodem antecedente. Nam tantum potest produci quantum imitari potest suam ideam, si foret productum; sed data suprema gratia, quæ posset creari; adhuc si perfectior produceretur, perfectius suam imitaretur ideam, nam nec tale productum pertingeret ad illam.

Præterea, Natura intellectualis nequit ita perfecta produci, quin illa perfectior non sit producibilis alia virtute divina; igitur nequit aliquis gradus gratiæ, tanta perfectione poni in effectu, quin altior & intensior sit producibilis: quia semper natura perfectior est capax gratiæ secundum gradum ulteriorem. Assumptum declaratur, quia data quacunque natura intellectuali, ipsa esset finita intensive penes gradus perfectionis; igitur si sibi adderetur unus gradus perfectionis, non propterea foret intensive infinita, quia finitum additum finito non efficit infinitum; quandiu autem quidpiam est finitum, sibi non repugnat produci; igitur in naturis intellectualibus procedi potest in infinitum, & ita in charitatis gradibus perficientibus illas naturas.

Contra, Anima Christi Domini ornata fuit gratia tanta, quantam potuit Deus creare, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ & veritatis*. Ea autem gratiæ plenitudo non erat intensive infinita; ergo est status in forma charitatis, sic ut non contingat augeri illam in infinitum.

(a) Respondeo, revera statum esse in forma gratiæ sive charitatis, ut minime augeri queat in infinitum. Declaratio: Quælibet gratia creabilis distincte videtur ab intellectu divino. Quæro igitur cum videat hanc gratiam creatam, an intueatur istam distare per infinitos gradus medios ejusdem qualitatis ab alia gratia, quam potest creare, vel certe videat inter utranque certos, finitosque gradus? Si intelligat eam distare per gradus finitos; igitur summa creabilis finita est, simulque creari poterit in effectu. Si videre dicatur distantiam infinitam secundum gradus ejusdem qualitatis intensive; igitur videt aliquem gradum infinitum intensive: aliter enim quilibet, quem intuetur distaret finite ab isto. Ex quo duo sequerentur impossibilia. Primum est, quia is gradus esset factibilis; esset igitur creabilis creatura infinita. Secundum est, quia ille gradus creari poterit unica creatione, cum creator eum distincte intelligat.

Deinde est ratio Philosophi 3. Phys. tex. c. 69. *quantum contingit esse in potentia tantum contingit esse in actu*. Et licet, id verum non sit de discretis & successivis; est tamen dictum verum de permanentibus; unde Commentator ibi scribit; *Omnes potentiæ quæ sunt ad formam permanentem, sunt unius potentiæ demonstratæ*; Quare potentiæ ad discreta & successiva non sunt partes unius potentiæ demonstratæ. Atqui quælibet potentia ad charitatem in tali vel tali gradu, est pars unius potentiæ demonstratæ; est enim charitas forma permanens; igitur quanta est in potentia causativa, potest simul esse in effectu; erit igitur factibilis una charitas intensive infinita quod est impossibile.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, ex iisdem capitibus unde arguitur processus in infinitum in charitate, evidenter concludi oppositum, nempe statum esse in tali forma; certoque gradu supra quem nequeat perfectior creari. Et incipiendo a prima, si charitas est quædam participatio Dei; ergo necesse est, penes aliquem certum, ac determinatum gradum accipere partem infinitæ perfectionis increatæ charitatis, sicuti est determinata participatio infinitæ bonitatis; Alioquin eodem medio posset inferri & quamlibet aliam formam augeri in infinitum; (a) quia quæcunque alia est perinde participatio infinitæ perfectionis.

Similiter ex parte efficientis, quia efficit de nihilo naturam limitatam; Ratione etiam capacitatis receptivi; Nam etsi capacitas sit respectu cujuscunque gradus in forma, attamen nullius finiti capacitas est ad formam infinitam. Et cum subditur; quia charitas auget capacitatem. Falsum est, nam posterius quatale nihil tribuit priori ut est causa hac causalitate, qua præcedit. Capacitas autem receptivi est prior natura ipso habitu quo ornatur; nullam igitur capacitatem susceptivum mutuatur a forma, quia natura sua est ejusdem capacitas.

Et tametsi concedatur ampliari a forma capacitas subjecti; attamen nequit ampliari in infinitum; quia ut dictum est, nulla est capacitas ad formam permanentem, nisi ad certum gradum illius formæ. Propterea capacitas, quæ est natura recipientis, nunquam augetur per habitum advenientem, cum sit quid absolutum. Alia est capacitas propinqua, quæ est accidentalis, eaque potest ampliari per habitum, qua ratione meritum disponit dispositione propinqua ad hoc, ut gratia augeatur; non tamen ampliari potest in infinitum.

Ad secundum respondeo, Quoties distantia non attenditur per media, sed prorsus accipitur ex parte unius extremi, ibi nullum potest fieri medium. Et ejusmodi distantia intelligitur inter *aliquid, & nihil*, interque omnia contradictoria. Talis est ista, ideo non sequitur; suprema gratia creata distat in infinitum ab idea sua; igitur esse possunt aliqua media. Videnda solutio harum rationum 5. p. ar.

Ad aliam illationem ex eodem principio, cum dicitur; Si perfectius perfectissimo esset productum; adhuc perfectius imitaretur ideam nec tamen attingeret eam. Responsio: Impossibile est perfectiorem esse perfectissima gratia creata. Et cum dicitur, non attingeret ideam suam, si poneretur in effectu; igitur imitaretur illam. Dico, deductionem esse nullam, nisi sicut ex impossibili sequitur quodlibet; quia idem esset de idea Asini sicut de idea Angeli.

Ad tertium dico sic: Quamvis daretur ascensus in gradibus proportionis, nunquam tamen foret creatura infinita in perfectione, quia adderetur primo medietas perfectionis duplæ, & dein-

(a) Contra sententiam Sancti Thomæ fortissime pugnat Mag. Aureolus, 1. *dist.* 17. *q.* 3. *art.* 3. *propositione* 1. & 2. Sed & Durandus *ibidem* q. 9. Richardus, 3. *dist.* 13. *art.* 1. q. 2. & 1. *dist.* 17. *art.* 2. q. 4. Bonav. *ibidem q. finali*. Mayron. 1. *dist.* 19. q. 1.

(a) Excipit *hic* Cajetanus, non valere illationem in aliis formis; quia Deus non est formaliter lapis aut albedo &c. Est tamen formaliter charitas. Sed rectius diceret esse quemque Deum formaliter bonum, & ens quodlibet creatum est tale; & sic de aliis perfectionibus simpliciter. Sed fortassis concederent isti idipsum sequi de sapientia & similibus.

deinde medietas medietatis, & sic in infinitum nunquam attingeret ad perfectionem duplam: Et si adderetur unus gradus perfectionis supremæ gratiæ creabili, adhuc non resultaret gratia infinita; & tamen impossibile est, tantam creari.

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas in via possit esse perfecta.

ARTICULUS IX.

Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, perficiens, & perfecta.

PRO horum solutione articulorum, & præcedentis videndus Magister Alensis Collatione *septuagesima prima, & sequenti*, etiam infra, *art. 6. q. 27.*

ARTICULUS X.

Vtrum charitas possit diminui.

Doctor 1. *Report. dist.* 17. *q.* 7. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 24. *art.* 10.

VIdetur charitas diminui posse. Etenim contraria nata sunt fieri circa idem: Atqui charitas augeri potest; igitur poterit & imminui.

Præterea, Omne malum qua tale aliquid adimit de bono, secundum August. *Enchir. cap.* 12. Atqui veniale peccatum propriam præfefert malitiam; igitur imminuitur per ipsum aliqua bonitas. Nihil autem in anima statui potest contrarium illi peccato, nisi charitas; aliquid igitur de ipsa adimitur, atque ita imminuitur.

Præterea, Majus & minus videntur esse in eodem genere secundum virtutem, sicut si unum valet corrumpere contrarium, & alterum possit diminuere. Peccatum mortale & veniale videntur se habere ut majus & minus in eodem genere mali; igitur quoniam per mortale peccatum charitas corrumpitur, per veniale eadem imminuetur.

Preterea, Diligenti Deum supra omnem creaturam charitas augetur; at minus quam creaturam amanti charitas adimitur; igitur æqualiter diligentes Deum cum creatura charitas non corrumpitur, nec augetur; igitur diminuitur.

Contra, Aug. 83. *qq. q.*21. probat Deum non esse causam deficiendi, quia non est causa mali, nec non essendi: malum autem est deficere, & ad non esse tendere; igitur cum charitatem diminui sit ipsa deficere, charitas a Deo non diminuitur; ergo a nullo alio.

Respondeo quidam opinati sunt charitatem pati diminutionem ex incidentia venialium peccatorum, hoc fundamento moti. Nam profectus charitatis est diminutio cupiditatis, loquendo de cupiditate veniali; igitur e converso profectus, sive augmentum cupiditatis, est diminutio charitatis. Assumptum probatur per August. 83. qq. q. 36. *Charitatis*, inquit, *venenum est spes adipiscendorum, aut recipiendorum temporalium; & nutrimentum ejus, est diminutio cupiditatis*. Consequentia probatur, quia contraria intensa nata sunt se invicem remittere; igitur si intensa charitas cupiditatem remittit, profecto & intensa cupiditas imminuit charitatem.

Deinde, Accipiantur duo in charitate æquales, alter vero venialiter peccet. Quæro an æqualiter dilingantur a Deo? Si non, dispares igitur sunt in charitate propter culpam venialem: Si æquales dicantur contra, Deum peccantem venialiter vult punire, non ita eum qui non peccavit. Non autem diligit æqualiter eum, qui vult plectere ac illum, quem punire non vult.

Respondeo, hanc opinionem non esse probandam, imo tenendum, charitatem omnino immunem esse ab omni diminutione. Ad cujus solutionis intelligentiam distinguendum est primo; siquidem aut quæstio intelligitur quoad esse ipsius charitatis in se, ut nempe est talis forma. Vel secundum esse ipsius in subjecto; vel in comparatione ad suam causam, quæ est solus Deus; vel denique ut comparatur ad suam causam demeritoriam. Sub prima consideratione utique charitas potest diminui sicuti & quæcunque alia forma constans partibus, aut gradibus divisibilibus; sicuti enim quantum potest augeri ita & diminui, ita & charitas in se, sicuti virtute divina intenditur per additionem graduum ad præexistentes, ita & eidem adimi queunt gradus & sic diminuta intelligeretur. Similiter secundo modo charitas potest diminui ut est in subiecto. Sicut enim est divisibilis in se, ita dare potest esse subjecto divisibiliter, habereque subinde magis & minus gradus suæ intensionis.

Charitatem non esse subjectam ulli diminutioni; sed aut omnino tollitur per subtractionem influxus divini aut nihil ejus deperit.

Verum comparando charitatem ad causam agentem; nulla creata causa valet charitatem effective diminuere; nam quæcunque forma de nihilo producta, cum corrumpitur, vertitur in nihil; nulla autem creata virtus potest aliquid annihilare; oportet enim ipsum aliquid præsupponere, quod relinquitur post actionem; ergo nulla creata vis potest corrumpere illud, quod de nihilo producitur, & per consequens nec diminuere. Solus igitur Deus charitatem destruit non per aliquam actionem, sed subtrahendo illius influentiam existentiæ necessariam.

Nulla creata causa charitaté destruit, vel imminuit effective.

Quod si ad causam comparetur demeritoriam, quod est peccatum; dicendum, Deum spectata ipsius absoluta potentia posse quidem charitatem diminuere vel etiam destruere ob veniale peccatum, sed neququam juxta leges a sapientia de facto præfixas: Nam secundum eas statutum est, nunquam pro minori malo ademptum iri majus bonum: Etenim sicuti ex liberalitate suæ bonitatis dat majus bonum pro minori bono præmians ultra condignum, ita etiam pro majori malo punit minori malo plectens citra condignum. At demeritum omne culpæ venialis est longe minus malum, ac charitas sit bona; igitur Deus de sua potentia ordinata non corrumpit, nec diminuit charitatem propter demeritum peccati venialis; sed eveniente culpa mortali, penitus corrumpitur charitas in anima Deo tunc nolente sua munera conservare in eo, qui ita deliquit.

Juxta leges a divina sapiétia fixas nunquam diminuitur charitas a Deo ob veniale peccatum.

Si percunteтur, qua igitur ratione venialia multiplicata plurimum diminuunt de fervore charitatis? Responsio: Fervor charitatis dupliciter potest diminui. Vno modo positive per actionem positivam; alio modo privative, sive negative per omissionem. Positivam hanc imminutionem ex eo intelligimus, quia charitas est pondus

Fervor charitatis qualiter imminuitur per venialia peccata.

pondus voluntatis inclinans quidem ipsam, sed non ita tamen ut voluntas compellatur necessario ad sequendum illius inclinationem; imo velle potest præter, & etiam contra charitatis instinctum. Ita autem agens habitum acquirit ad consimiles actus inclinantem, qui sane non sunt actus charitatis, sed quasi illis contrarii. Voluntas autem sic disposita minus habilis redditur ad eliciendum actus charitatis: ex quo plane fit ut fervor charitatis imminuatur; quia voluntas minus expedita facta est ob habitum acquisitum ex peccatis venialibus ad exercitium actuum eliciendorum juxta charitatis inclinationem.

Ex actibus de charitate procedentibus gignitur quidam habitus amoris.

Negative etiam diminuitur fervor charitatis per omissionem actuum de charitatis inclinatione procedentium. Nam ex actibus de charitate provenientibus, nata est generari in voluntate quædam charitas acquisita, sive quidam habitus amoris, quod & declaratur. Nam activo & passivo approximatis sequitur actio & effectus actionis, sed actus eliciti ex charitate non sunt minus activi minusque efficaces quam si a sola voluntate elicerentur sine charitate; igitur sicut illi actus nati essent quendam gignere habitum, ita etiam quum mediante habitu charitatis eliciuntur. Is autem habitus acquisitus plane voluntatem disponit, ut faciliter ac delectabiliter operetur, & per consequens maiori cum fervore, quam si a sola charitate infusa ad operandum inclinaretur qui etiam fervor manet aliquando in voluntate existentis in peccato mortali. Peccata proinde venialia & positive & negative diminuunt charitatis fervorem, non tamen quidquam detrimenti inferunt ipsi habitui charitatis, ut explicatum est. At omittens elicere actus charitatis, non acquirit hunc habitum, quo voluntas magis habilis redderetur ad operandum ex charitate, & magis subinde ferventer operaretur; negative propterea diminuitur fervor charitatis ex omissione actuum de charitatis inclinatione procedentium.

Ad argumenta. Ad primum, concedo contraria versari ac fieri nata esse circa idem, atque ita & charitatem quemadmodum in se est augmenti capax, ita & diminutionis, non tamen sequitur, augetur charitas per actum meritorium; ergo diminuitur per actus demeritorios, idque ex statuto divino, ut explicatum est in *solutione*.

Ad secundum dicimus, peccatum nihil auferre de bono pertinente ad actum primum; quia ei non opponitur, ac propterea non aufert habitum; Adimit ergo de bono in actu secundo, & non de bono, quod inest; sed illud tollit quod revera inesset. Quare rectitudinem actus aufert, qua actus natus esset ornari, si illa deformitas, ac obliquitas non inesset.

Ad tertium negamus veniale & mortale pertinere ad idem genus mali propinqui; ac propterea non sequitur utrique inesse eandem rationem agendi. Sed nec mortale peccatum de sui formali ratione charitatem corrumpit, sed deficit, propterea quod ita peccanti juste Deus denegat influentiam suam, qua charitas existit in anima.

Ad quartum dicendum, nedum charitatem corrumpi quum Deus minus diligitur, quam creatura, sed etiam quando æqualiter, quia semper est diligendus super omnem creaturam: idque quoad appretiabilitatem objecti, licet non oporteat quantum ad actus intensionem.

Ad motiva alterius opinionis. Ad primum dicimus consequentiam esse negandam; non enim oportet ad intensionem formæ unius diminui aliam. Est tamen vera consequentia in contrariis formaliter. Tenet etiam consequentia Augustini, per hoc augmentum charitatis sequitur intendi actus bonos & meritorios, per quos diminuitur cupiditas & actus ejus. Non ita tamen potest actus cupiditatis super charitatem.

Ad secundum dico sic: Quamvis unus venialiter peccet, non vero alius, si parem habeant charitatem, æque a Deo diliguntur, ac ad æquale præmium ordinantur. Nec obstat venialiter peccatum ordinari ad pœnam correspondentem culpæ; quia non quicunque citius gloria potitur magis a Deo diligitur; alioquin parvuli nuper baptizati, qui vita excedentes statim transferuntur ad gloriam magis a Deo diligerentur; plus de præmio consequerentur; quod tamen universim non est verum. Quare Deus vult peccantem venialiter punire, ut ab omni fæce purgatus mercedem recipiat meritorum.

ARTICVLVS XI.

Utrum charitas semel habita possit amitti.

ARTICULUS XII.

Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.

Doctor locis in margine citatis S. Thom. 2.2. *q.* 24. *art.* 11., *&* 12.

Respondeo ad dogmata fidei pertinere sentire & docere semel habitam charitatem in via amitti posse, & quidem per quemcunque actum peccati mortalis, ut *articulo etiam præcedenti* tactum fuit. Nam comparando gratiam ad potentiam operantem una cum ipsa, & ad actum inde procedentem, habitus dici non debet causa prima; quia actio non esset libera, si gratia intelligatur prima causa; cum enim hæc naturaliter, & non libere voluntatem moveret, & voluntas pariter necessario moveretur; non libere ergo ageret, cum non ageret nisi quia mota. Amplius voluntas semel habens gratiam, nunquam posset peccare; nam causa secunda semper sequitur motionem causæ primæ, nec potest moveri ad oppositum illius, ad quod causa prima impellit. Hac igitur inclinante, ac necessario movente ad Dei dilectionem super omnia, nunquam voluntas habere posset actum oppositum & peccare. Atqui potest peccare, & revera peccat non obsecundando gratiæ inclinationi atque a Deo subinde avertitur, ergo demeretur ut Deus donis suis voluntatem spoliet; sicque per actum quemcunque peccati mortalis gratia privatur.

Apocalip. 2. habeo pauca contra te quia charitatem priorem reliquisti.

1. dist. 17. q. 3. §. *Sed tunc est dubium* n. 24 Videndus Aureolus 3. dist 27. art. 5. cæterique sententiarii 3. *dist.* 31.

Neque contra hanc veritatem est quod dicit Augustinus sermone de operibus misericordiæ *Charitas quæ deseri potest, nunquam vera fuit.* juxta illud Philosophi, *In Prædicam.* non dicit habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem; etsi ergo virtus possit amitti, & ita habens eam obliquari queat, non tamen ipsa virtus obliquatur, sed possidens eam recedit ab apice virtutis; non tamen sequitur eam non extitisse virtutem, etiam perfectam secundum rationem habitus, quia non fuit inamissibilis. Quod igitur Augustinus dicat, *non fuisse veram charitatem quæ amitti potuit*; est expendendum, quia vere fuit quis in charitate, qui postea eam [illegible] peccatum amissit; sed non extitit illa vera charitas, idest, vere conjungens fini, idest, æternæ bea-

3. dist. 26. q. Un. 6. *quantum ad primum* n. 2. ut infra n. 10.

Explicatio sententiæ Augustini. Ex Magistro 3. dist. 3[illegible] cap. *quod vero dicitur*, id non ad essentiam charita-

... referri, sed ad essentiam, quæ non est ipsa charitas quæ augeri...

beatitudinis. Tunc enim charitas amitti amplius non potest, ac proprerea in comparatione ad illam, charitas viæ, quia deperdi potest demeritorie per peccatum, videtur non esse vera charitas.

...tur homini vere beatum, nec peraunt ad verum bonum.

QUÆSTIO XXV.

DE OBJECTO CHARITATIS, IN DVODECIM ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto charitatis. Circa quod duo consideranda occurrunt. Primo quidem de his, quæ sunt ex charitate diligenda. Secundo de ordine diligendorum.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR DVODECIM.

I. Vtrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus.
II. Vtrum charitas sit ex charitate diligenda.
III. Vtrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.
IV. Vtrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere.
V. Vtrum corpus proprium.
VI. Vtrum peccatores sint ex charitate diligendi.
VII. Vtrum peccatores seipsos diligant.
VIII. Vtrum inimici sint ex charitate diligendi.
IX. Vtrum sint eis signa amicitiæ exhibenda.
X. Vtrum Angeli sint ex charitate diligendi.
XI. Vtrum Dæmones.
XII. De enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICVLVS I.

An dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

Doctor 3. dist. 28. q. un. utriusque scripti. S. Thom. 2. 2. q. 25. art. 1.



IDETVR uno eodemque habitu charitatis, quo diligitur Deus haud esse diligendus proximus. Etenim unius habitus unicum est objectum formale; sed in Deo, & proximo est alia atque alia ratio bonitatis; ergo non habitu eodem tendimus in utrunque objectum.

Præterea, Habitus, quo Deus diligitur, est habitus Theologicus; igitur Deum præcise respicit pro objecto; non igitur circa aliquid creatum versatur. Responsio: Id verum esse principaliter; tamen etiam aliud respicit, prout ad ipsum Deum attribuitur.

Contra, si attributio hæc ad Deum sufficeret; igitur omnium esse posset unus habitus intellectualis, atque etiam appetitivus; cum penitus omnia attribuantur ad unum principium primum. Similiter omnes virtutes morales ad unum attribuuntur, scilicet ad felicitatem, tanquam ad per se appetibile.

Præterea, Alius est habitus principii, alius conclusionis; ergo etiam in appetitivis alius est habitus finis, alius eorum quæ sunt ad finem. Charitas versatur circa Deum, ut finem; ergo statuendus est alius habitus, quo tendamus in dilectionem proximi veluti entis ordinati ad finem.

Præterea, Non eodem habitu intelligo Deum, & alium intelligere Deum; ergo neque habitu eodem diligo Deum in se; & alium volo pariter diligere Deum qua tale ens in se gaudendo illi bene esse.

Contra 1. Can. Joannis, cap. 4. *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.*

Respondeo dicendum eodem omnino charitatis habitu, quo Deum diligimus pariter & proximum diligere. Declaratio: Charitas habitus est, quo Deus habetur charus. Posset autem Deus haberi charus, & diligi amore aliquo privato, peculiarique, quo amans habere nollet alium condiligentem, uti evenit zelotipia laborantibus, quibus sic mulieres charæ, sunt, ut non patiantur ab aliis diligi; at is amor, & habitus non est ordinatus nec perfectus. Non inquam, ordinatus, nam cum Deus sit bonum commune, non vult ab aliquo amari, ut bonum sibi privatum, & peculiare. Nec secundum rectam rationem debet quis tale bonum universalissimum sibi ita proprium facere, seu æstimari ut nolit esse bonum alterius; habitus igitur ille qui inclinaret ad diligendum Deum, ut bonum sibi proprium, esset inordinatus. Esset quoque imperfectus, quia perfecte diligens vult dilectum ab aliis pariter diligi. Deus igitur infundens habitum, quo anima perfecte, ac ordinate tendat in ipsum, dat habitum quo habeatur charus veluti bonum commune, ac condiligendum ab aliis; ac proinde habitus ille, qui versatur circa Deum diligendum, inclinat quoque ad velle ipsum haberi charum, & diligi ab aliis; saltem quorum amicitia sit Deo grata, vel non displiceat pro tunc, pro quando est grata. Quemadmodum igitur is charitatis habitus inclinat ad diligendum Deum in se ordinate, atque perfecte, ita inclinat ad velle eum diligi a se, & a quocunque alio, cujus amicitia illi est grata.

Videndus Aureolus 3. dist. 27. art. 2. ubi vult fieri non posse, ut quis diligat proximum propter Deú ex puris naturalibus.

Deus quia bonum commune, nequit ordinate diligi ab aliquo, ut bonum sibi proprium. De his videndus Richardus 3. de Trinitate.

Qua-

Quid nomine proximi diligendû veniat.

Quare nomine *proximi* significare intendimus quemcunque, cujus amicitia est grata dilectio, ut nempe ab eo diligatur: non enim debeo summe dilectum a me velle diligi ab aliquo, cujus dilectio non est sibi grata, & a quo ille diligi non vult. Quia igitur certum est Beatorum dilectionem esse Deo gratam absolute, velle debeo ipsum ab eis diligi, sicque ex charitate Beatos amare. Quia vero de quocunque viatore signato est dubium, debeo huic velle sub conditione, scilicet, si Deo placet ab tali diligi, & quando placet ei ab ipso diligi. Circa viatores autem in communi, quia semper supponendum est esse aliquos Altissimo gratos, potest haberi absolute actus volendi Deum ab eis diligi.

Supra q. 23. art. 5.

Quod objectum primarium, quod secundarium charitatis.

Ex quibus manifestum est, qua ratione charitas sit una, etsi versari videatur circa plura. Nam primo & per se non respicit plura, sed præcise ipsum Deum, ut primum, & formale ipsius objectum, atque ut in se est bonum infinitum; & secundario velle eum diligi ab aliis; & per dilectionem possideri a quocunque, quantum in se est: eo quod in eo sita sit ordinata atque perfecta dilectio ipsius. Id autem volendo diligo me, & proximum ex charitate, volendo mihi & illi velle, & per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter justitiæ. Itaque primum charitatis objectum, est præcise Deus in se; cætera autem alia ab illo, sunt quædam objecta media, quasi actuum reflexorum, quibus mediantibus tendo in bonum infinitum, quod est Deus: idem vero est habitus actus recti, & reflexi. Eodem igitur habitu charitatis quo Deum diligimus in se, diligitur etiam & proximus propter Deum.

Sola bonitas divina est ratio terminandi actum charitatis. Ex Magistro 3. dist. 27. cap. *Hic quæritur.*

Ad argumenta. Ad primum patet responsio ex statim dictis. Et cum probatur, quia alia atque alia est ratio bonitatis in Deo & in proximo. Responsio: Ratio bonitatis proximi, non est ratio terminandi actum, sed ea præcisè est ratio bonitatis divinæ; quia & si is actus in proximi bonitatem tendat, id non evenit nisi per actum reflexum, qui semper ulterius tendit in objectum actus recti, sicut declaratum fuit *in solutione*.

Ad secundum respondeo, virtutem hanc habere pro obiecto quietativo Deum præcise; tamen pro objecto proximo actus reflexi, non repugnare illi obiici aliquid creatum. Qemadmodum fortassis visio in patria poterit pro objecto habere aliquid creatum, non ut in eo sistat, sed præterea ut exinde tendat in Deum.

Ad tertium dico sic: Per habitum principii in ipsum tenditur principium ratione veritatis, quam ostendit ex terminis; per habitum vero conclusionis tenditur in conclusionem secundum propriam ipsius veritatem, quam ex terminis habet, aliam utique a veritate principii. At in casu adest tantum una bonitas, quæ est ratio tendendi: non enim movet me plus bonitas proximi, quam festucæ, si festuca valeret Deum diligere. Perfecte siquidem diligens Deum, vult eum diligi ab omni proximo potente eum diligere ordinate, cujus dilectio ei placet: Nec universim est simile in objectis intellectis, & ostensis, & in objectis voluntatis allectivis, & volitis.

Ad quartum dico. Licet non eodem sciam Deum, & sciam te scire Deum; eodem nihilominus volo Deum, & volo te velle Deum; qua in volitione diligo te ex charitate, quia exinde opto tibi bonum justitiæ. Juxta quæ non assignatur proximus, quasi objectum charitatis secundarium, sed quasi omnino accidentale objectum, quia etsi ut aliquid potens mecum condiligere perfecte & ordinate objectum, atque ad id eum diligo, attamen quia non me movet ulla proximi bonitas, ut dictum est supra; in hoc cum quasi accidentaliter diligo non propter eum, sed propter objectum, quod volo ab eo condiligi; ac volendo id objectum ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum, quia bonum justitiæ. (a)

ARTICULUS II.

Vtrum charitas sit ex charitate diligenda.

De hoc argumento infra *art. quarto*.

ARTICULVS III.

Vtrum etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

Doctor 3. dist. 32. utriusque scripti in argumentis principalibus *S. Thom.* 2. 2. *q.* 25. *art.* 3.

Respondeo dicendum, creaturas irrationabiles, ut inanimata quæque, quodammodo esse ex charitate diligibiles. Nam etsi ejus generis creaturæ non sint proprie de charitatis instinctu diligibiles, nec amandæ, quatenus nempe charitas amicitia est, quia ad illas non est proprie amicitia; potest nihilominus ad ipsas haberi aliquod velle ex charitate, qualis volitionis sunt capaces. Possum enim ex charitate velle arborem esse, & canem esse; eaque creata mihi inservire ad talem actum, in quantum talis actus movet me ulterius ad diligendum Deum in se.

Qua ratione inanimata, ac irrationabilia dici queant diligi ex charitate.

ARTICVLVS IV.

Vtrum homo debeat se ipsum ex charitate diligere.

Doctor 3. *dist.* 29. *utriusque scripti S. Thom.* 2. 2. *q.* 25. *art.* 4.

Videtur nemo debere seipsum ex charitate diligere. Etenim Aristoteles 9. *Ethic. cap.* 9. Improbos esse dicit amatores sui; nam ii gratia sui faciunt omnia; igitur non apparet licitum esse post Deum seipsum præ cæteris omnibus amare.

2. dist. 6. quæst. 2.

His consona scribit Apostolus 2. ad Timoth cap. 3. dicens, *In illis diebus erunt homines se ipsos amantes &c.* Sed & August. 14. de Civit. cap. ult: *Civitatem diaboli fecit amor sui usque ad contemptum Dei.* Item Gregorius in Homilia super illud Lucæ 10. *Misit illos binos &c. Nemo ad se*, inquit, *charitatem habere dicitur Sed*

(a) Prolixius ac obscurius solvit Doctor hanc objectionem in utroque scripto, quam responsionem late expendunt Lychetus, Tataretus de Pitrigianis &c. Magister Cavellus in *scholio* explicans textum, quem producimus, scribit, Negatur consequentia illata, quia possum velle illum velle quando non vult, sed pro alio tempore, sed non possum scire alium scire, nisi pro tunc actu sciat. Hæc Cavellus. Ex quo Poncius suam induxit responsionem.

Sed dilectio in alterum tendit, ut charitas dici possit.

Præterea, Ex charitate diligitur bonum in se; igitur majus bonum & melius magis est diligendum; ergo proximum meliorem tenemur magis diligere quam nos ipsos.

Contra, dilectio sui ponitur mensura respectu dilectionis proximi a Salvatore, Matthæi 19., & 22. *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Mensura autem prior, & perfectior est mensurato.

Quilibet post Deum tenetur diligere seipsum ex charitate. Latius in report. hæc explicantur Videndæ Poncii additiones ad Commentarium cit *Quæstionis*.

Respondeo, dicendum, quemque teneri maxime diligere seipsum post Deum. Declaratio: Juxta dicta *articulo primo*, Charitas ex hoc quod est principium tendendi in Deum diligendum ut est infinitum bonum in se actu directo, est quoque principium reflectendi super actus illos, quibus in Deum tenditur, atque ex eo est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, ut ipsum diligat, quoniam bonum commune est, atque universalissimum, omnibus sufficiens. Inter omnes autem actus ejusdem rationis tendentes in Deum, charitas est principium immediate reflectendi super actum, quem elicit habens charitatem, quo tendit, diligitque Deum: igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum hoc est dictu, vult se diligere Deum, idque volendo plane diligit se, quia diligit, atque optat sibi bonum justitiæ; igitur immediate post Deum quisque tenetur diligere seipsum ex charitate.

Rationes diligibilis post Deum, sunt bonitas, & unitas.

Accedit etiam, quia pensatis rationibus bonitatis, & unitatis, quæ sunt rationes diligibilis, post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis, occurrit in seipso alia ratio, & quidem maxima, scilicet unitatis, quæ est perfecta identitas; igitur quilibet de naturali instinctu inclinatur ad dilectionem sui, post bonum infinitum; inclinatio autem naturalis recta est.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Philosophum *loco cit.* disputare ad utranque partem, & pro utraque quædam adducere in medium; unde & scribit etiam, *Virtuosus maxime diligit se, & hoc est laudabile*; quia diligit se ad maxima bona, & non inordinate; Vnde amare se ad actum justitiæ, per quem attingo Deum, est Deum diligere. Porro interdum quis vult Deum unico actu, interdum vero per plures modos. Veruntamen diligere se, sicut finem cætera ad se ordinando, est maxime vituperabile. Quare ingens Dei donum est ut quis despiciat se, ac diligat Deum, quia ex eo summe pariter diligit seipsum: In allegata itaque authoritate in contrarium, loquitur Philosophus de amore respectu sui, ad se ordinando alia; id est enim frui utendis, quod est perversitas maxima. In quem pariter sensum loquutos esse Apostolum & Augustinum, dubitari non potest.

Inflati maximo odio prosequuntur seipsos.

Ad Gregorii authoritatem dico sic: Omnis diligens se ex charitate diligit se in ordine ad bonum infinitum, quia diligit actum suum, vel habitum quo tendit in illud bonum; qua in dilectione in alterum tendit, quia in Deum, tanquam in principale objectum actus; & tamen ad se habet charitatem, licet non ut ad objectum finale, sed proximum, ac ordinatum ad objectum ultimum, quod est ab eo distinctum.

Vide in 1. *dist.* 6. *q.* 1. *Ad* 2.

Ad secundum respondeo, omnia præter primum charitatem respicere accidentaliter; ut explicatum est, *art.* 1. *§. Ad quartum*, quia non nisi in respectu ad aliud; sed nihilominus immediate potest reflectere super actum proprium magis volendo se, quam alia; non quasi in ipso sit objectum finale, sed ut proximum ordinatum ad objectum ultimum; ac propterea nulla est illatio.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

Mag. sent. 3. *dist.* 28. cap. primo.

HIC potest quæri, Vtrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, idest, animam & corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur? Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, ut ait Augustinus, unum quod supra nos est, scilicet Deus: alterum quod sumus: tertium quod juxta nos est, scilicet proximus: quartum quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo, & quarto nulla præcepta danda erant, scilicet ut diligeremus nos, vel corpus nostrum, præcipitur autem Deus diligi, & proximus. Vt autem quisquis se diligat, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui & dilectio corporis sui; quia nemo unquam carnem suam odio habuit; Nam viri justi, quia corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones ejus, & pondus oderunt. Hic videtur Augustinus tradere &c. Et plura addit, subiicit Magister, apud ipsum videnda. Qua autem ratione corpus nostrum ex charitate diligere teneamur explicatum est supra *art.* 3. loquentes de irrationabilibus, & inanimatis creaturis.

Augustinus 4. de Doctrina christiana *cap.* 23. 24. & 26.

Sed pro uberiore quæsiti declaratione, & intelligentia videndi Alensis, *Collat.* 63. *art.* 3. Bonaventura 3. *dist.* 28. *art.* 1. *q.* 4. Richardus *ibidem q.* 2. *art.* 1.

ARTICULUS VI.

Vtrum peccatores sint ex charitate diligendi.

DE his infra art. 8. quædam etiam tacta sunt supra art. 1. *§. Quare nomine proximi.*

ARTICVLVS VII.

An peccatores diligant seipsos.

QVA ratione peccantes graviter sic ut a gratia amicitiaque Dei excidant seipsos diligant, atque perverse perfruantur explicatum fuit 1. 2. *q* 211. *art.* 2.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur.

Doctor 3. *dist.* 30. *q. un. in utroque scripto.* *S. Thom.* 2. 2. *q.* 25. *art.* 8.

VIdetur non esse de necessitate salutis ut inimici diligantur. Nam 3. *Regum cap.* 7. super illud *Fecit quoque Mare*, Glossa; *Decem præ.*

præcepta in lege. Dominus omnia; quæ facere debemus, expressit. Inter decem autem præcepta non est aliquid de dilectione inimicorum; ergo ad id de necessitate salutis non tenemur.

Præterea, Matthæi 5. *Audistis*, inquit Salvator, *quia dictum est antiquis, odio habebis inimicum tuum*. Sed moralia præcepta manent eadem in nova lege; ergo & in nova lege inimici sunt odio habendi.

Præterea, 1. *Topic. cap.* 12. *& inde*. In contrariis tenet consequentia in se ipsis; Si igitur amicus est diligendus, profecto inimicus est odio prosequendus: Ita enim sunt contraria de contrariis.

Contra, Matthæi 5. *Ego autem dico vobis diligite inimicos vestros*; Quod & probat ex eo, *quia si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Rursus Matthæi 6. *Dimittite* & subjungit probationem illius argumenti: igitur quilibet de necessitate salutis ad hoc tenetur. Denique, Matthæi 18. in parabola de servo efflagitante a Domino remissionem debiti, subditur, *sic & pater vester Cælestis &c.*

Prima conclusio Magistri, Inimicum qua talis est diligendum non esse.

Respondeo pro solutione intelligendum, *Inimicum* posse considerari dupliciter: Primo modo per se, seu ut talis est: Secundo per accidens, quatenus homo est ille, qui se exhibet inimicum. Juxta priorem considerationem dicendum inimicum non esse diligendum. Declaratio. Inimicus non est præcise malus privatione bonitatis, sed etiam habitu positivo vitii: Sicuti injustus dicitur non tantum carens habitu justitiæ, sed etiam habens injustitiæ habitum contrarium justitiæ habitui, utique ex actibus injustis causatum, sicuti docet Boetius *in Prædicamentis super caput de qualitate*. Itaque quoniam amicitia respicit bonum virtutis in amato, idque quia conveniens actui virtutis in amante: utique inimicitia respicit malum disconveniens bono, quod est in illo, qui supponitur inimicus. Igitur inimicus inquantum talis est malus & vitiosus; nullo proinde modo est diligendus, cum magis sit odii objectum. Hoc enim modo odio habebat inimicos, qui dixit, Psal. 103. *Deficiant peccatores a terra, & iniqui ita ut non sint*: non fiat quidem inimici, sive iniqui: quia *verte impios, & non erunt*. Proverbiorum 12.

Gravius peccat qui odit proximum, quam qui non diligit.

At juxta posteriorem intellectum, qui erat de inimico per accidens, sive de hoc homine, qui nunc est inimicus, habet quæstio ambiguitatem; Nam aut potest intelligi de dilectione vel positive, quasi per modum actus eliciendi; vel quasi prohibitive per modum actus contrarii arcendi, & porro secundum est magis necessarium, quia præcepta affirmativa magis obligant, ne contraria eorum fiant. Hoc igitur pacto accipientibus *diligere*, nempe pro non *odisse*, distinguendum est de generibus bonorum. Nam duplex bonum in genere possumus non *odisse* vel nolle inimico, nempe bonum spirituale, quo attingit, vel natus est attingere Deum; vel bonum aliud indifferens, nempe potens de se ordinari ad illud, & ad oppositum ejus. Prioris generis bonum est ipsum diligere Deum amore amicitiæ, veluti maxime bonum honesti: vel concupiscere sibi Deum, ut est bonum commodi: eundem interesse Missarum Sacrificiis, audire prædicationem verbi Dei, correctionem, instructionem, per quæ convertatur ad diligendum Deum. Posterioris vero rationis bona indifferentia sunt, ipsum vivere vita corporali, esse sanum, divitem, fortem, & alia id genus.

De inimico per accidens. Non stat cum dilectione Dei aliquem nolle illis bona spiritualia

Ad spiritualia bona quod attinet, omnino non possumus illa proximo odisse vel nolle; quia id non cohæret cum perfecta dilectione divina; tunc enim nollemus eum condiligi ab aliis, cujus amicitia nescitur illi displicere; & illud condiligi tam ut est in se bonum honestum, quam ratione boni commodi condiligentis. Nec pariter stat cum syncera dilectione Dei, nolle aliis quibuscunque illa per quæ inducerentur ad condiligendum Deum.

Inimico per accidens possumus nolle bona illa indifferentia, quæ possumus ordinate nolle nobis ipsis.

Quoad bona indifferentia, dicendum est posse nos ordinate odisse illa inimico per accidens sive proximo. Nam possum ordinate nolle vel odisse illa mihi; ac proinde & proximis; nam qui proximus est potest ordinate nolle sibi ejusmodi bona indifferentia; quæcunque autem ipse potest ordinate nolle sibi, vel ego mihi, si essem talis qualis est ipse, possum illi ordinate odisse, atque nolle. Quapropter possum ordinate mihi nolle divitias, sanitatem, & universim cuncta ad vitam corporalem necessaria, idque bifariam; vel contemnendo ea, sicut si fiam pauper voluntarie, vel volendo Deum infligere illa mihi propter peccata mea, seu voluntate consequente gratanter inflicta mala acceptando, ac de iisdem gaudium capiendo. Atque tot pariter modis velle possum opposita illorum proximo, ut voluntariam paurpertatem, sicque carentiam divitiarum, infligi sibi a Deo aliqua mala ad vitæ correctionem; & si crederem ipsum per temporalia commoda semper additurum peccatis peccata, possum ordinate velle opposita illi talium commodorum, & pariter sentiendum est de bonis fortunæ, & de bonis corporis.

Quantum denique spectat ad vitam temporalem, dicendum videtur non posse quemque recta ratione odisse, aut nolle illam proximo. Nam vita temporali absumpta, ac termino vitæ consumato, non est amplius locus pœnitentiæ, nec meriti, nec aditus convertendi se ad Dei amorem, illiusque amicitiam recuperandi. Contra vero durante statu viæ, & homo potest pœnitere erratorum, & mereri gloriam cælestem, ac magis magisque proficere in dilectione Dei. Fortassis potest quis proximo mortem desiderare sub conditione, si nempe credat in sua malitia usque ad finem perseveraturum; tunc profecto melius est sibi animam exhalare, quam addere peccata peccatis, unde majorem subiturus sit pœnam. Sed de hac difficultate redibit sermo infra, *q.* 63. *art.* 2.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, omnia secundæ tabulæ præcepta illud explicare præceptum, *Diliges proximum*; specificant enim illa, in quibus non debemus odisse inimicum: Et quidem, *Non occides*, involuit debere nos non odire injuste illi vitam corporalem. *Non furtum facies*, teneri ad non odio prosequendum proximi bona fortunæ, vel famæ, & sic de aliis.

Ad secundum dicendum, signanter dixisse Salvatorem *dictum est* & non *scriptum est*. Quia & si scriptum fuerat *Diliges amicum tuum*; non tamen perinde literis erat traditum, *odio habebis inimicum tuum*. Sed Judæi pervertentes Scripturam, id deducebant per locum a contrario sensu, & ita sentiebant. At quod male intellexerint ex eo probat Dominus; *Si enim tantum diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sic etiam male interpretabantur Scripturam in aliis pluribus. Sicut patet de illo præcepto; *Honora patrem tuum, & matrem*. Hoc, inquam, præceptum Judæorum legis doctores exponebant,

bant,

bant, licere non subvenire parentibus indigentibus, modo substantiæ Templo inferrentur; existimantes tali in facto impleri legis mandatum, quia Deus est pater spiritualis. Sed Salvator hanc explicationem atque intellectum reprobavit, dicens, *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestrum*.

Per hoc patet ad illud de 2. *Topic.* quia illa regula non intelligitur nisi de contrariis præcisis, hoc est, ubi non ambo contraria ex una parte subsunt uni extremo alterius contrarietatis: Si enim color haberet contrarium, puta *A.* non sequitur; *Album esse coloratum; igitur nigrum est A.* Et ita est in proposito; quia sub ratione diligibilis continetur amicus, & inimicus, loquendo de inimico per accidens; quia eadem ratio diligibilitatis est in utroque, scilicet, possibilitas diligendi primum objectum charitatis, inquantum uterque est imago Dei.

ITERUM ARTICULUS VIII.

Utrum sit de necessitate charitatis, ut inimicus diligatur.

Doctor 3. *dist.* 28. §. De secundo. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 25. *art.* 8.

Videndæ Commentationes Lycheti & Poncii.

De his 1. dist. 8. *q. finali*.

Dei dilectio stare potest de potentia absoluta cum odio proximi

RESPONDEO dicendum, non ita pertinere ad naturam charitatis inimici, seu proximi dilectionem, ut illa minime subsistere queat, nisi ad inimicum pariter terminetur; specificative intellecto nomine inimici, uti *articulo præcedenti* extitit declaratum; idque seu intelligatur de habitu charitatis, seu de actu ex eodem procedente, & juxta Dei potentiam absolutam, non vero ordinatam. Declaratio: Quemadmodum negatio conclusionis non necessario sequentis ex principio, necessariam connexionem habente terminorum, non infert ejusdem principii negationem; imo stante veritate, & necessitate principii, potest non intelligi conclusio, nec omnis error circa conclusionem destruit principii assertionem; ita etiam non necessario sequitur ex dilectione boni infiniti, dilectio boni finiti. Nec in actibus dilectionis ex natura rei sequitur cessatio dilectionis Dei ex destructione dilectionis proximi; seu intelligatur destructio dilectionis contradictorie, seu contrarie. Et multo magis ex natura habitus non esset contradictio, quod intelligeretur inclinare in Deum, & non in proximi dilectionem.

Peccator demerit ... tantum destruit charitatem.

Est igitur charitatis habitus inclinans ad proximum diligendum, quatenus est datum præceptum de illius dilectione repræsentanda, ad quem actum ponendum omnino quemque oportet uti habitu charitatis, aut saltem non agere contra ejus habitus inclinationem, quatenus præcepto regulatur divino; alioquin destrueretur actus & habitus contra Deum; non quidem ex natura contradictionis, sed per rationem demeriti. Siquidem transgressio præcepti non corrumpit positive habitum, nec actum diligendi Deum, sed demeretur, ut Deus se subtrahat; sicque nec actus nec habitus posset inesse. Nam quantum est ex parte habitus talis utique est, ut ex sui natura natus sit inclinare ad amandum non amore privato; propterea igitur amor privatus, qui nempe destruit dilectionem proximi, nullo modo de charitatis habitu potest procedere. In quo plane elucet excellentia & perfectio habitus charitatis; Nam etsi zelus acquisitus esse queat major, quam minima charitas infusa, quantum ad intensionem actus hinc inde; attamen ille habitus infusus, quia ordinatus & perfectus in genere habituum appetitivorum, non potest esse Dei, nisi ut boni communis, & condiligendi, & ideo esse nequit principium alicujus actus, quo diligitur Deus cum contrario dilectionis proximi,

Habitus charitatis non potest esse de potentia ordinata, nisi Dei ut boni communis, & condiligendi.

ARTICULUS IX.

Utrum sit de necessitate salutis, quod aliquis signa & effectus charitatis inimicis exhibeat.

Doctor 3. *dist.* 30. §. Sed loquendo de alio intellecto *in utroque scripto. S. Thom.* 2. 2. *q.* 25. *art.* 9.

VIdetur de necessitate salutis non teneri quis exhibere inimicis signa & effectus charitatis. Etenim Lucæ 10. Pharisæo interroganti, *Quis est meus proximus?* Respondit Christus, *Qui fecit misericordiam cum illo*, apparet ergo determinasse, præcise illum pro proximo habendum esse, qui talia facit. Atqui inimicus non exhibet opera misericordiæ; igitur nec sunt illi rependenda.

Præterea Lucæ 6. scribit Gloss. *Diligere inimicum est perfectorum, non peccatorum*. Igitur exhibere inimico dilectionis signa, non est de necessitate salutis. Hinc Augustinus super illud Psalmi 118. *Revela oculos meos*. *Mirabile* inquit, *amicum diligere, mirabilius autem diligere inimicum*. Nullus autem tenetur ad mirabiliora repræsentanda.

Præterea, Exhibere inimicis dilectionis argumenta videtur naturæ repugnare. Naturale est enim in omnibus aliis aversari nociva, & contraria; ergo idipsum pariter erit contra naturam appetitus rationalis.

Contra, *Matthæi* 18. narratur Dominum carceri mancipasse servum nequam, eo quod misertus non fuerit conservi sui, sicuti ipsi a Domino facta fuerat misericordia, & tandem concluditur. *Sic Pater meus Cœlestis faciet vobis, si non remiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris*.

Respondeo, Quærenti de alio intellectu præcepti (prout *art. præcedenti* distinximus) nempe de actu positivo diligendi, potest responderi non teneri aliquem interdum elicere actum diligendi proximum, quia nec etiam tenetur cogitare de illo. Et quidem si inveniretur aliquis ita Dei contemplationi addictus, & solitariam vitam agens, ut nunquam de proximo cum plena deliberatione sequente syllogismum practicum, cogitaret; & si etiam proximi nonnunquam recordaretur, profecto non oporteret elicere actum diligendi circa ipsum; nam citra hunc actum habere posset circa finem ultimum actus ordinatos, & circa ea quæ fini consequendo necessaria sunt. Quod si ut verum supponitur; equidem multo magis non tenetur elicere actum diligendi circa inimicum, quia nec cogitare de illo.

Videndus Pōcius in *comm.* ac considerādæ ejus Additiones Videlis B. Bonav. 3 *dist.* 30. *art* 1. q. 5. item Richardum ibidem *art.* 1 *q.* 1. & 2.

Veruntamen hæc dicta limitando, ac planius exponendo, addendum est, teneri nos subvenire inimico, si appareat, sibi non suppetere necessaria perveniendi, & attingendi ad dilectionem Dei, ut si est infidelis, & absque ejus doctrina imbui nequit necessaria veritate. Vel si est malus, corruptamque agat vitam, ac si sit illi opus correctione, & nemo alius id sibi exhibeat

Succurrere tenemur inimico in evidenti necessitate spirituali.

beat quoad bonum convertatur. His in caſibus plane tenetur quis, nedum ad volendum bonum ſpirituale proximo; verum etiam ad exhibendum illi operationem efficacem & neceſſariam ad conſequendum finale bonum, modo adſit facultas eadem repreſentandi.

Quod attinet ad divitias vel ſanitatem, & ejuſmodi, quorum oppoſita poteſt velle proximo volitione ordinata, non tenetur quis in aliquo actu poſitivo velle eaſdem proximo.

An teneamur inimicos diligere actu interno.

Quantum autem ad bona ſpiritualia, quiſque tenetur velle ea proximo non ſolum actu interno, ſed etiam efficaciter in opere. Siquidem quicunque tenetur orare ac deprecari Deum ſuum pro ſe, & pro omni Eccleſia Dei, tenetur que velle ſuam orationem prodeſſe bono & malo ad bonum ſpirituale. Nam quemadmodum eſſet malus ſtomachus, qui nollet ſuſtentationem ſuam valere ſuſtentationi manus, ita non foret bonus in Eccleſia, qui nollet bonos actus

Regula dilectionis ordinatæ.

ejus, ſi quos habet, prodeſſe omni membro Eccleſiæ, pro quibus Deus eos actus acceptos habet, & pro quanto valere poſſent & ſibi & aliis: Nunquam tamen tenetur quis ſimpliciter velle illud, cujus oppoſitum poteſt bene velle.

An teneamur proximo salvare vitam?

Vitam corporalem fortaſſis tenetur quis velle quoad actum interiorem, ac ſimpliciter eam ſalvare exhibendo præſens auxilium, quo depellatur vitæ diſcrimen, niſi adſit alius proximus qui valeat eum a periculo liberare. Vt ſi quis fame adigeretur ad mortem, vel periclitaretur in fluvio, unus tamen adeſt, qui poteſt ſubvenire eſurienti, vel ex aquis ereptum ſiſtere aridæ, teneretur forte non tantum velle vitam periclitanti, ſed etiam pro viribus laborare, ut incolumis ſervaretur.

Videnda Gloſſa Magiſtri Lycheti. Pium eſt, pro vita temporali proximi ſubvenienda laborare, ſive bonus ſive malus ſit.

Attamen undenam probetur iſta obligatio, non apparet eſſe manifeſtum ex ſcripturis, nec ex ratione. Nam ſi quis fame enectus vita excederet, ſi in ſtatu gratiæ eſſet ſalutem conſequeretur. At contra in vita temporali conſervatus, forſitan poſtea in peccatum lapſus atque in fine vitæ inventus malus, damnaretur. Quod eſt intelligendum, niſi forte ob avaritiam aut odium nollet quis proximo maxime indigenti ſubvenire. Nihilominus pium eſt & ſalutare omni conatu anniti, ac ſatagere pro vita corporali proximi ſalvanda, ſi ut dictum eſt, de illa in caſu periclitari contingat. Etenim, ſi eſt bonus, ſupponendum eſt, meliorem evaſurum, ſuaque bonitate ſibi atque aliis profuturum. Sin autem malus inveniatur, credendum eſt Dei gratia corrigendum, ſuamque vitam in melius commutaturum. Et profecto id eſt pie de proximo credere, & judicare, nempe ſemper de unoquoque, quod melius eſt, ſentire & interpretari, quum de oppoſito non conſtat.

Quiſque reputandus bonus, niſi conſtet de oppoſito.

Ad argumenta. Ad primum dico, Chriſti reſponſum ad Phariſeum ſciſcitantem. *Quis eſt proximus?* fore ita intelligendum *Tò proximus* importat relationem æquiparantiæ, uti *Amicus* vel *Frater*. Si faciens igitur miſericordiam proximus eſt, quod habebatur ex reſponſione Phariſæi, ſequitur & illum, cui facta eſt miſericordia reputandum ab illo fore proximum. Non erat autem gentis ſuæ, nec ſibi ligatus ex natione, ſed plane extraneus; igitur quilibet quantumcunque extraneus, aut ego poſſum in neceſſitate ſubvenire, eſt habendus ut proximus, quod & ibidem intendit Salvator dicens, *Vade & tu fac ſimiliter* ideſt, habeto pro proximo quemcunque, cui potes bene facere, etiamſi

Quilibet eſt meus proximus, cui poſſum bene facere.

ſit tibi extraneus; non igitur benefaciens eſt tantum proximus, ſed etiam potens bene pati a nobis; idque ſeu paſſione exteriori, ſive bona dilectione paſſiva, quæ eſt motus interior: qua ratione Beati, queis bene facere non poſſumus, valemus tamen eos recte diligere, & eſſe proximi. At Deus & ſi recte diligatur, quia tamen ex dilectione cujuſcunque addi ſibi nequit aliquod bonum, ideo ſub proximo comprehendi dicendus non eſt.

Nomine proximi Beati comprehenduntur, nõ item Deus.

Ex report. loc. cit.

Ad ſecundum reſpondeo, diligere inimicum mirabile eſſe quoad bona temporalia, non quantum ad æterna. Veruntamen tempore neceſſitatis ſuccurrendum eſſe indigentiæ proximi; ad id enim quiſque tenetur, cui ſuppetit facultas ſubveniendi. Et cum ſubditur; Nemo tenetur ad mirabiliora repreſentanda. Reſponſio occurrente neceſſitate adjuvandi, nego, in caſu congruitatis concedo.

Ad tertium dico, inimicum eſſe diligendum non ſub illa ratione nocivi, & repugnantis naturæ, ſed quatenus Dei creatura eſt, illiuſque fruitionis capax, ac noſtro indigens adjutorio.

ARTICULUS X.

Vtrum debeamus Angelos ex charitate diligere.

Reſponſio ſolventes primum argumentum *art. præcedentis* dictum eſt, quoniam Beatos recte diligere valemus, inter proximos noſtros eſſe computandos. Idipſum *articulo* 1. notavimus §. *Quare nomine proximi*. Quemcunque nomine proximi comprehendi, cujus amicitia eſt grata dilecto, ſic ut ab eo diligatur. Deo autem ſunt longe acceptiſſima agmina Sanctorum Angelorum, cæterorumque Beatorum, ideo hos omnes recte nos ex charitate diligimus. De qua re Magiſter 3. diſt. 28. cap. *Oritur etiam hic*.

ARTICVLVS XI.

Utrum debeamus Dæmones ex charitate diligere.

Reſpondeo ex *art. præced.* locisque in eo citatis, evidens eſſe Dæmones non fore ex charitate diligendos.

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, corpus noſtrum, & nos ipſos.

Super hoc quæſito legendus Magiſter 3. *diſt.* 28. *cap. primo* Bonaventura, & Richardus in *Commentis* ſuper prædictum caput. Videndus etiam Mag. Alenſis *Coll.* 63.

QUÆSTIO XXVI.

DE ORDINE CHARITATIS.

IN TRESDECIM ARTICVLOS DIVISA

Deinde considerandum est de ordine charitatis.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR TRESDECIM.

I. Vtrum sit aliquis ordo in charitate.
II. Vtrum homo debeat Deum diligere plusquam proximum.
III. Vtrum plusquam seipsum.
IV. Vtrum se plusquam proximum.
V. Vtrum homo debeat plus diligere proximum, quam corpus proprium.
VI. Vtrum unum proximum plusquam alium.
VII. Vtrum plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum.
VIII. Vtrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.
IX. Vtrum ex charitate plus debeat diligere filium, quam patrem.
X. Vtrum plus debeat diligere matrem, quam patrem.
XI. Vtrum plus uxorem, quam matrem vel patrem.
XII. Vtrum magis benefactorem, quam beneficiatum.
XIII. Vtrum ordo charitatis maneat in patria.

ARTICVLVS I.

Utrum sit aliquis ordo in charitate.



DE ordine charitatis late tractat Magister 3. *dist.* 29. per plura capita, digerens diversas sanctorum authoritates, ubi sententiarii Bonaventura, Richardus, Durandus, aliique passim; sed præ omnibus luculentissime materiam hanc versat Magister Alensis Collat. *sexagesima octava* omnino legendus.

ARTICVLVS II.

Vtrum Deus sit magis diligendus quam proximus?

ARTICVLVS III.

Vtrum homo debeat ex charitate plus Deum quam seipsum diligere.

Doctor locis in margine adnotatis S. Thom. 2. 2. *q.* 26. *art.* 2. & 3.

(a) RESpondeo, Aliquorum est hic sententia talis; Quisque duplex bonum a Deo accipere potest, nempe bonum naturæ & bonum gratiæ. Quatenus a Deo accipimus bona naturalia, nedum homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum & plusquam seipsum, sed etiam quæcunque alia creatura suo modo, quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum, quam particulare bonum proprium, quod manifestatur ex opere: Quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem concernentem utilitatem totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi etiam dispendia rerum propriarum interdum sustinent. Quare multo magis id verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Ex charitate igitur homo debet magis diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi & formali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt.

Nos 1. 2. *q.* 109. *art.* 3. diximus sentiendum esse creaturam rationalem in sui naturæ institutione supposita generali influentia, qua conditor universitatis providet & contulit homini, nemini suum actuale auxilium denegando, potuisse diligere Deum super omnia, & super seipsum, tam intensive, idest ex majori affectu, quam extensive, pluris faciendo Deum, quam cætera omnia simul. Inde autem hæc conclusio deducebatur, quia recta ratio dictat bonum infinitum, de quo quæcunque sunt participant, magis esse diligendum, quam ea quæ sunt illius participationes & effectus; ergo voluntate sequente rationem rectam quisque diliget bonum infinitum plusquam se, & magis ac cætera alia simul. Atque huc collimare ac velle rationes tum hic, tum *loc. cit.* adductæ videntur, si sub cortice verborum intensius inspiciatur.

Conclusio assertæ ab quinate Scoto cont. dicit Magis Aureolus *dist.* 17. *q.* *art.* 3. *propositione prim.* Sed forta eandem primere tendit sententiam docet Doctor 3. *dist.* 27. & habes in *art.* 6. *in fi.*

Quod vero ex charitate pariter homo debeat diligere Deum plus quam seipsum, patet ex dictis de charitate in *solutionibus præcedentibus*. Etenim charitas est suprema virtus affectiva, supremusque amor habitualis perficiens voluntatem, qua prædita est justitiæ affectione, ac inclinans ad dilectionem Dei amandi amore amicitiæ, idest quatenus in se est infinitum bonum; non ergo inclinat in Dei dilectionem, quatenus

3. dist. 29. *Ad Quæ* *nem* & 1. *De Prim.* 29. §. *E* *ctis*.

(a) Contra has rationes excipit Doctor 3. dist. 27. art. 3. §. *Istæ rationes*, dicens, non partem appetere sui destructionem, ut totum conservetur, sed virtutem regentem totum id præstare. Quare etsi Deus magis velit *bene esse* totius universi, quam partium ipsius; non tamen pars ulla universi magis diligit bonum alterius partis, esto præstantioris, quam sui ipsius, sed vide textum Doctoris.

tenus est amor quidam privatus, quo amore zelotypi prosequuntur objecta amata nolentes diligi ab aliis; quia ejusmodi amor est imperfectus atque inordinatus. Tendit ergo in Deum charitas, ut est bonum commune eminentissime continentiæ, sicque veluti ab omnibus condiligendum, necessario ergo diligens Deum ex charitate amat illum, plusquam seipsum, quia ipse est participatio quędam. Alioquin is charitatis habitus inclinaret contra id, quod per rectam rationem ostenditur, Denique summum appetibile, quod est præcise bonum infinitum, esse præ omnibus diligendum, ex eo liquet, quia cum charitas rectissima sit animæ nostræ affectio, fieri non potest, ut inclinet contra id quod a recta ratione præostenditur. Restat ergo ut sicuti Deus est super omnia diligendus ut est naturæ author; ita & pariter amandus ex charitate.

Quod denique additur ab istis de beatitudine quæ est in Deo ut in formali principio, in aliis vero per participationem, de his actum supra *q.* 23. *art.* 4. & 5.

3. dist. 27. n. 19. 1. dist. 17. q. 3. Illud tamen hic addendum, quod etsi natura rationalis, saltem in sui integritate considerata, potuerit & extensive, & intensive dilexisse Deum super *omnia*, opus tamen sibi fuit charitate, qua instructa & in intensiorem potuit actum, ac potentia cum æquali conatu potuerit, qui actus dignus fuit acceptari, ut vita æterna dignus. Habitus enim iste charitatis, quantum ad substantiam actus, dat ei ulteriorem intensionem, ac potentia æquali cum conatu sine charitate dare posset actui suo: imo quo potentia intelligitur perfectior, eo magis deficit in actu, nisi fuerit ornata habitu charitatis, sibi secundum proportionem correspondente, nempe Arithmeticam proportionem; nam penes Geometricam est æqualitas. In ejusmodi propterea actum tanta perfectione pollentem non posset voluntas sine charitate, & ideo hac ex parte fuit necessarius talis habitus a Deo infundi; unde etiam actus est Deo acceptus id enim habet a charitate principaliter, & a potentia minus principaliter.

Hunc igitur habitum a Deo infundi, ac actum elicitum juxta inclinationem ipsius a Deo acceptari, creditum est. Probare enim non possumus per rationem naturalem esse talem habitum infusum, quo anima est illi grata, & ordinata ad vitam æternam. Illa tamen congruitas apparet, quia quantum ad actus circa Deum immediate, probabile videtur, animam non posse perfectissime perfici quoad supremam portionem ejus, nisi a Deo habitus supernaturales infundente fidei, spei, & charitatis.

QUÆSTIO XXVII.

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO IN SEIPSUM.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.

Doctor locis in margine citatis. S. Thom. 2. 2. *q.* 27. *art.* 3.



3. dist. 26. n. 17. & seqq. dist. 27. § *In ista quæstione.* RESPONDEO dicendum Deum propter seipsum esse ex charitate diligendum. Declaratio: Charitas est suprema virtus affectiva, supremusque amor habitualis: Amor autem amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ; ergo charitas tendat oportet in diligibile amore amicitiæ. Perfectius quippe est diligibile in se, quam comparatum ad quodcunque aliud, ut est bonum commodum ejus; charitas igitur cum sit excellentissima virtutum tendit in Deum ut est bonum infinitum in se, & non ut bonum alteri.

Hanc eandem sententiam clarius expendo; Voluntas in qua charitas recipitur, duplici prædita est affectione; & altera est justitiæ affectio; altera vero commodi; vis, seu voluntatis inclinatio in proprium commodum. Præstantior est autem prior affectio; quia ea est innata voluntatis libertas, juxta quam velle potest, & per actum dilectionis tendere in bonum infinitum secundum se, & non sub ratione, qua est commodum diligenti. Et rursus ille actus est liberior, magisque sui communicativus.

Cum igitur charitas sit voluntatis perficiens, ut est prædita affectione justitiæ, ipsaque sit omnium nobilissima virtutum, utique nobilissimus actus diligendi ex illa procedit. Is autem est dilectio, qua attingitur objectum ut in se est diligibile infinite; ergo per charitatem est Deus diligendus amore amicitiæ, & non aliter. Nam & si actus concupiscendi illud bonum mihi, rectus esse queat; attamen est minus nobilis, minusque perfectus, ac sit amore prosequi Deum ut est bonum in se; ideo ad hunc charitas, ad illum spei virtus inclinat; ideoque & nata est perficere supremam animæ portionem, quæ non perfectissime perficitur, nisi immediate a Deo infundente sibi virtutem hanc affectivam, quatenus ipsa pollet justitiæ affectione, qua superior nulla est vis & affectio in voluntate. Videndus supra *art.* 6. *q.* 23.

ARTICVLVS IV.

Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.

PRO præsentis quæsiti solutione videndi *art.* 4. & 5. supra *quæstionis* 23.

AR-

ARTICVLVS V.

Utrum Deus possit totaliter amari.

ARTICVLVS VI.

Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

Doctor 3. dist. 27. q. un. art. 3. S. Thom. 2. 2. q. 27. art. 5. & 6.

Deum *super omnia* diligi intelligi potest extensive & intensive.

RESpondeo, quoniam solius charitatis est tendere in Deum *super omnia* diligendum propter seipsum. Etsi explicatum fuerit supra *q. 26. art. 3.* ubi significavimus 1 2. *q. 109. art. 3.* declaratum extitisse, id præstare etiam potuisse naturam rationalem in sui institutione ex naturalibus suis adjuta Dei auxilio præveniente & adjuvante. Nunc pro intellectu quæsitorum quomodo accipi queat *Deum nos diligere totaliter, & modum nullum esse habendum in illius dilectione* dicendum, *Tò super omnia*, intelligi posse *extensive*, nempe Deum plus esse diligendum quam cætera omnia, ac citius & lubentius velle omnia alia *non esse*, quam Deum *non esse*, & intensive, idest, de majori velle Deo *bene esse*, quam alicui alteri ab illo.

Ad primum distinctionis membrum quod attinet, universim fatentur omnes, nihil aliud a Deo, nec omnia item simul esse tanti facienda, sicuti Deus, ac proinde hunc super omnia esse ita diligendum.

(a) Pro intellectu Syncathegorematis *intensive* quidam distinguendum putant de actu amoris; nam amor excedit amorem vel quia ferventior, sive tenerior; vel quia fortior, sive firmior. Et dicuntur hi amores se se excedere, sicut mater dicitur tenerius & ardentius diligere filium pater vero fortius & firmius, quia majori periculo se exponeret pro amore filii. Itaque rei præsenti applicando distinctionem, dilectio Dei dicitur esse *super omnia* intensive, quia quantum ad firmitatem, ne scilicet aliquid aliud queat ab eo amore avellere diligentem; at non oportere esse super omnia quantum ad fervorem & teneritudinem, & dulcedinem nam aliquando invenit se quis ferventius diligere creaturam quam alias Deum.

Rursus, Si pro præsenti statu possemus diligere Deum super omnia & extensive & intensive; igitur & adimplere pariter illud præceptum Deuteronomii 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota mente & ex tota anima*; oppositum docetur a Magistro 3. *dist.* 27. Sed & ab Augustino & Anselmo, asserentibus tale præceptum impleri non posse a nobis in hac vita, nec ut adimpleatur esse datum, sed quod implebitur in Patria.

Quod firmius diligitur magis diligitur.

Verum ejusmodi distinctio a nobis non approbatur. Nam solum illud magis diligitur quod firmius diligitur. Id enim profecto magis diligo, cui minus volo malum accidere, & pro cujus bono salvando magis me ex amore expono periculis; & revera obiicere se discriminibus sequitur ad amorem, idque intelligendo de amore qui est actus voluntatis, non de illo qui est passio appetitus sensitivi. Quamvis igitur aliqui dicantur diligere ferventius, vel tenerius, qui interim haud firmius diligere probantur, id profecto non est ex aliquo excessu amoris intellectivi in ipsis, sed potius illud evenit ex aliqua passione amoris sensitivi; sicut aliqui, qui dicuntur devoti, percipiunt quandam dulcedinem, præ aliis firmioribus in Dei dilectione, qui centuplum promptius sustinerent mortem, ne exciderent ab amore Dei. Nec sensibilis illa dulcedo est actus voluntatis, sed passio quędam, qua Deus allicit & nutrit parvulos, ne deficiant in via.

Oportere viatorem diligere Deum super omnia & intensive & extensive.

Propterea dicimus, *Tò super omnia*, debere intelligi & extensive & intensive. Sicuti enim tenemur diligere Deum super omnia alia extensive, ita etiam & majori affectu, ac aliquid aliud amore prosequatur. Et majori, inquam, simpliciter, eo quod magis repugnat effectui opposito; facilius enim posset inclinari ad oppositum dilectionis cujuscunque alterius, quam Dei. Quod additur de illo præcepto, non urget: quia pari ratione fuisset dandum preceptum de visione Dei, non ut impleretur, sed ut sciremus, quo esset tendendum, cujus oppositum est evidens.

Præceptum diligendi Deú super omnia impleri potest a Viatore, sed non cum omnibus circumstantiis. Fortassis non aliud intendit S. Doctor cú ait infra q. 44. *art. 6.* præceptum illud posse quidem in vita impleri; Quia Deus impossibilia non præcipit, juxta Hieronymú, imperfecte tamen, nam perfecte adimplebitur in Patria.

Est ergo dicendum præceptum illud tam extensive, quam intensive posse impleri in vita mortali, sed non quoad omnes conditiones, quæ exponuntur per illas additiones, *ex toto corde, & ex tota anima &c.* Nam in via haud esse potest ea, tantaque virium recollectio, ut amoris impedimentis quæat voluntas tanto conatu ferri quanto posset, si vires forent unitæ & non impeditæ: & quoad talem actus intensionem præcisis quæ extrinsecus accidunt & recollectis viribus, est intelligendum dictum Augustini & Magistri, asserentium preceptum illud minime impleri posse in via; nam pronitas virium inferiorum ad sensibilia pro statu isto impedit superiores ab actibus perfectis.

ARTICULUS VII.

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum, quam amicum.

DE his Magister Alensis Collatione septuagesima secunda.

(a) Quæstionem hanc difficillimam judicat Magister Cavellus in *Scholio ad n. 16.* ipsius tamen expositio haud videtur consona textui Scoti dicentis Deum esse diligendum, *& intensive & extensive super omnia*; ac proinde discrete distinguentis inter illos duos modos, quos in unum coincidere videtur existimasse Scholiastes cum aliis, quos citat. Videndæ Poncii Commentationes.

QUÆ-

QUÆSTIO XLIII.

DE SCANDALO

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

De hoc Argumento latiſſime agit Mag. Alexander 2. *p. q. fin. per totum*; & 4. *p. q.* 18. *m.* 4. *art.* 3.

Deinde conſiderandum reſtat de vitiis, quæ beneficentiæ opponuntur inter quæ alia quidem pertinent ad rationem juſtitiæ; illa ſcilicet, quibus aliqui injuſte proximum lædit: ſed contra charitatem ſpecialiter ſcandalum eſſe videtur: & ideo conſiderandum eſt hic de ſcandalo.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR OCTO.

I. Quid ſit ſcandalum.
II. Utrum ſcandalum ſit peccatum.
III. Utrum ſit peccatum ſpeciale.
IV. Utrum ſit peccatum mortale.
V. Utrum perfectorum ſit ſcandalizari.
VI. Utrum eorum ſit ſcandalizare.
VII. Utrum ſpiritualia bona ſint dimittenda propter ſcandalum.
VIII. Utrum ſint propter ſcandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS VI.

Utrum ſcandalum activum poſſit inveniri in viris perfectis.

ARTICULUS VII.

Utrum bona ſpiritualia ſint propter ſcandalum dimittenda.

Mag. Scotus 3. *diſt.* 38. *q. un.* §. Hic poteſt dici. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 43. *art.* 6. & 7.



RESPONDEO diſtinguendum eſſe de perſonis gradibuſque earum. Quædam enim ſunt in ſtatu perfectionis exercendæ, ut Prælati. Quædam vero in ſtatu perfectionis acquirendæ ut Religioſi, qui aliorum curam non gerunt. Ad prioris generis perſonas quod attinet, concedi poteſt eas peccare mortaliter, quotieſcunque in exercitio actuum eas concernentium ratione ſtatus altioris & perfectioris, qui ſunt docere, judicare prædicare quoties, inquam, his actibus immiſcent mendacia officioſa vel jocoſa, quæ etſi nemini nocumentum inferant, attamen inde vileſcit doctrina quam prædicant, ejuſque imminuitur auctoritas & minoris æſtimatur gradus & perſona prædicantis vel docentis eſtque obinde ſcandalo puſillis. Quare ſi Prælatus prædicans effutiat mendacium jocoſum, nihil ſoliditatis remanet in doctrina illa; poteſt enim quilibet dubitare de quibuſcunque aliis tali in actione pronunciatis veluti de mendacio. Et qua ratione quis intelligens eum mentitum jocoſe dicto non aſſentitur, pariter nec aliis ab eodem prolatis aſſenſum præſtaret; & ita peribit auctoritas Doctorum in docendo, & utilitas populi audientis.

Pro his videnda Poncii Commentatio nes.

(a) Atque etiam infirmabitur auctoritas in judicio ſolemni, ſi in ipſo actu juris dicendi Judex utatur mendacio officioſo aut jocoſo, quæ mendacia ex modo loquendi innoteſcerent non pertinere ad judicium. Cæterum videtur unum mendacium jocoſum vel officioſum non labefactare auctoritatem docentis vel judicantis; Secus vero ſi frequentius pronuntiaretur, aut manifeſtaretur conſuetudo ita mentiendi. De qua re infra *q.* 100. *quæ eſt de mendacio* diſtinctius agetur. Extra tamen actus prædictos prædicandi, docendi, & judicandi ea mendacia non inducunt culpam mortalem, niſi fortaſſis ex ſcandalo ſuborto talis culpa adeſſet.

Veruntamen de iis qui ſunt in ſtatu perfectionis acquirendæ non exercendæ, dicendum, ejuſmodi non obſtringi ad aliqua, quæ ſunt perfectionis magis quam cæteri; quia ii non habent curam paſtoralem, atque ita neque actum pertinentem ad Prælatos aut Doctores aut Judices. Non videntur ergo plus peccare mortaliter ex mendacio officioſo aut jocoſo, quam cæteri chriſtiani: niſi fortaſſis (ut tactum eſt) incidat culpa mortalis ratione ſcandali, quatenus puſilli & imperfecti poſſunt magis ſcandalizari de mendacio talis perſonę, ac de aliis, qui in religione aliqua profeſſi non ſunt. Facta tamen non debent judicari eſſe talia vel talia ex ſcandalo conſequente, vel non conſequente.

Verum eſt tamen in univerſum, juxta evangelicam legem ſcandala quæcunque puſillorum fore vitanda, Nam ut ſcribitur Matthæi 18. *Væ homini illi, per quem ſcandalum venit*. Scandala autem Phariſeorum non data ſed accepta, non ſunt vitanda juxta illud Matthæi cap. 15. Dicentibus diſcipulis, *ſcis quia Phariſæi, audito hoc verbo, ſcandalizati ſunt?* Reſpondit Salvator, *Sinite illos, cæci ſunt, & duces cæcorum*. Sive igitur in factis indifferentibus ex ſe, quale eſt comedere carnes, de qua Apoſtolus 1. Corinth. cap. 8. *Si frater meus ſcandalizatur non manducabo carnes in æternum*. Sive in factis, quę habent aliquam malitiam, ut venialem, eo quod tamen nata ſunt eſſe puſillis occaſio ſcandali, ac ſpiritualis ruinæ, vitanda ſunt cauſa ſcandali. Exinde tamen ſicuti dictum eſt, judicari haud poteſt, quale ſit illud factum ex ſui natura.

Cavendum eſſe a ſcandalo puſillorum idipſum exaggerat Doctor 4. diſt. 15. q. 4. §. Reſpondeo n. 5.

Quod

(a) *Scandalum activum eſt cum quis dicto, vel facto minus recto dat proximo occaſionem ſpiritualis ruinæ.*

Paſſivum vero, eſt cum aliquis dat ſibi occaſionem ruinæ ex dicto vel facto alterius ſive ſit rectum ſive non rectum. Ex Alenſi cit.

Quod igitur ſpectat ad rationem mendacii officioſi, & jocoſi facta concernentium, ſive indifferentia ſint, ſive involvant malitiam venialem non videntur Religioſi virtute profeſſionis, curam aliorum non exercentes magis obligari ad talia declinanda, quam quicunque alius Chriſtianus. Veruntamen ſi ratio recta dictat, actum eorum unicum, vel frequentatum, eſſe ſcandalo audientibus, quamvis actus talis ab alio repreſentatus nullum ſcandalum importaret; tali in caſu tenetur arctiorem viam profeſſus, ex charitate proximi ſcandalum vitare, atque ejuſmodi actibus abſtinere; Sicuti tempore perſecutionis tenetur paſtor non fugere, juxta illud Joannis 10. *Mercenarius autem, & qui non eſt paſtor, videt lupum venientem, & fugit &c.* Quod ab Auguſtino optime pertractatur, *Epiſtola ad Honoratum*. Alius autem qui eſt in ſtatu perfectionis acquirendæ, quive non eſt Paſtor, non tenetur ex neceſſitate non fugere, ſi poteſt aliter fieri; ſed tenetur ſcandalum non præbere proximo fugæ ſe mandando; & interdum profitentis vitam arctiorem fuga ſcandalo eſſet futura proximo, qui nihilominus actus fugiendi ab alio repreſentatus, etiam chriſtianam Religionem profitente nullum ſcandalum afferret. At ex fuga Religioſi viri de facili poſſent judicium ferre proximi videntes, ex quo is, qui arctam vitam elegit, exponere non vult corporalem vitam pro fide defendenda, & pro viribus propugnanda judicarent, inquam, eam ob cauſam non fore vitam mortis diſcrimini objiciendam: vel certe fugæ ſe dantem non ſentire de fide, quam profitetur, ut dignum eſt de illa ſentire & cogitare.

QUÆSTIO LX.

DE JUDICIO,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Poſtea conſiderandum eſt de judicio.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum judicium ſit actus juſtitiæ.
II. Utrum ſit licitum judicare.
III. Utrum per ſuſpiciones ſit judicandum.
IV. Utrum dubia ſint in meliorem partem interpretanda.
V. Utrum judicium ſemper ſit ſecundum leges ſcriptas proferendum.
VI. Utrum judicium per uſurpationem pervertatur.

ARTICULUS I.

Utrum judicium ſit actus rationis.

Doctor 4. *diſt.* 47. *q.* 1. *utriuſque ſcripti.*
S. Thom. 2. 2. *q.* 60. *art.* 1.

Sermo de multiplici acceptione judicii, quidve proprie ſit & quarum potentiarum actus.

RESPONDEO, nomini *Judicium* multiplex ſubeſt ſignificatum. Et primo quidem communiſſime accipitur pro quacunque certa notitia; quo pacto & ipſe ſenſus apprehendens, vel diſtinguens objectum ab objecto, ubi forte requiritur magis diſtincta apprehenſio, dicitur *judicare* aut fieri *judicium*. Hinc 2. de Ani. *tex.* 14. & inde dicitur ſenſus communis judicare de ſenſibilibus diverſorum ſenſuum. Secundo *judicium* appellatur certa apprehenſio intellectualis, etiam quæcunque, qua ratione definitiva cognitio de aliquo dici poteſt judicium de veritate illius, juxta quod ſcribitur 1. Ethic. cap. 3. *Unuſquiſque bene judicat, quæ cognoſcit, & hic eſt bonus judex*. Adhuc magis proprie dicitur *judicium* de vero aliquo complexo; Etenim ſecundum Auguſtinum 3. de libero arbitrio: *Nullus judicat de regulis æternis, ſed ſecundum eas de aliis*; ergo judicium eſt vera apprehenſio de aliquo per aliud: omne verum complexum apprehenditur eſſe verum per aliud: Nam ſi eſt immediatum, adhuc judicium judicatur verum per rationes terminorum, ſecundum Philoſophum 1. *Poſt. tex.* 6. ſcribentem, principia cognoſci, in quantum terminos cognoſcimus.

Judicium ſtricte eſt concluſio practica.

Amplius, etiam magis proprie dicitur *judicium* de vero complexo, quod eſt concluſio; Siquidem de concluſione nedum per terminos judicatur, verum etiam per principia. Et ſpecialiter præterea dicitur de concluſione practica, quam de ſpeculativa; quia judicium eſt dictamen intellectus practici, conſonum juſtitiæ: juſtitia autem non reſpicit nec verſatur circa ſpeculabilia, ſed operabilia.

Adhuc ſpecialius, cum lex non tantum determinet agenda & fugienda, ſed præterea decernat ſtatuatque præmia recte factis, & ſupplicia legem tranſgredientibus, quo ex amore præmiorum alliciantur ad bene agendum, ob timorem vero pœnarum deterreantur a malis repreſentandis: magis proprie obinde *judicium* accipitur pro certa determinatione de præmiis, aut ſuppliciis reddendis, quam de aliis veritatibus practicis. Illas autem veritates, licet quilibet poſſit ex principiis practicis elicere, ſicque veluti ratiocinando judicare; tamen adhuc ſtrictius accipitur judicium, prout pertinet ad habentem auctoritatem determinandi juxta illud extra de ſententiis. *Sententia a non ſuo judice lata, nulla eſt.*

Completiſſima igitur ratio judicii intelligitur

Descriptio judicii specialissime sumpti.

tur ex eo, quod *sit completa perfectaque determinatio, & authentica reddendi alicui secundum merita ipsius*. Completa, inquam, quia includit firmam intellectus determinationem ac efficax decretum voluntatis, idest, voluntatis potentis, & intendentis juxta intellectus determinationem retribuere præmia, aut supplicia. Atque id est, quod specificatur per *Tò authentica*; eo enim intelligitur judicare esse illius, qui desuæ efficacia voluntatis, valet tam intellectus, quam voluntatis determinationem perducere ad effectum.

A R T I C V L V S V.

Vtrum sit semper secundum leges scriptas judicandum.

Doctor. 1. *dist.* 44. *num.* 3. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 60. *art.* 5.

RESpondeo dupliciter intelligi posse quidquam esse ordinatum fierique juxta ordinem legibus præscriptum. Vno modo ordine universali, quod pertinet ad legem communem; Sicque præscriptum est per legem universalem. *Omnem finaliter peccatorem esse damnandum*. Vt si Rex statuat, quemlibet homicidam esse interficiendum. Secundo modo ordine particulari circa hoc judicium, ad quod non pertinet lex; quia lex est de universalibus casibus; at de casu particulari non est lex, sed judicium secundum legem; estque conclusio legis, nempe huic homicidæ esse moriendum.

QUÆSTIO LXI.

DE DIVISIONE JUSTITIÆ IN COMMUTATIVAM ET DISTRIBUTIVAM

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus justitiæ. Et primo de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva, & commutativa. Secundo, de partibus quasi integralibus. Tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis.

Circa primum occurrit duplex consideratio. Prima de ipsis justitiæ partibus. Secunda de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primo considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ & distributivæ. Secundo de restitutione.

CIRCA PRIMUM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum sint duæ species justitiæ scilicet justitia distributiva, & commutativa.
II. Vtrum eodem modo medium in eis accipiatur.
III. Vtrum sit earum uniformis vel multiplex materia.
IV. Vtrum secundum aliquam earum specierum, justum sit idem quod contrapassum.

A R T I C V L V S IV.

Vtrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

Doctor 3. *dist.* 39. §. Quantum ad secundum dubium. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 70. *art.* 4.

Afferens cum juramento certum.

RESPONDEO. Aut ille, cui juratur concipit ex lege positiva, vel ex consuetudine, juramentum tanquam simpliciter assertivum ejus, quod juratur; aut æstimat illud non esse simpliciter assertorium, sed veluti probabiliter inductivum ad credendum jurato. Juxta priorem intellectum, dicimus, jurantem quomodocunque dubium idest, quod simpliciter non est certum atque exploratum, peccare mortaliter; quia ad confirmationem ejus quod asserit esse simpliciter certum & verum, inducit Deum testem, cum tamen illud dubium sit, & non simpliciter certum, quale juranti esse oporteret.

Iurans aliquem esse reum ex sola opinione, peccat mortaliter.

Atque hoc modo intelligi debent juramenta omnia illorum qui jurant in judicio, de quorum testificatione consuescit ferri sententia, qualis ferri non deberet, nisi assertum cum juramento foret simpliciter certum. Et quidem sententia mortis ferri non debet, nisi pro crimine certo; igitur jurans aliquem esse criminosum, cum non sit certus de hoc quantumcunque ex probabilibus conjecturis putet revera flagitium ab illo patratum fuisse, atque jurans id in tali foro, ubi ex lege positiva, vel consuetudine, sequitur condemnatio ad mortem, peccat mortaliter. Denique & in foro quocunque, ubi ex hoc quod aliquis convincitur per jurantes, damnatur ut reus, jurantes peccato irretiuntur mortali; nam non solum tunc irrogatur irreverentia majestati divinæ, contra præceptum primæ tabulæ, sed etiam est perniciosum mendacium afferens nocumentum proximo.

Mala quæ non possunt probari, relinquenda ultioni divinæ.

Neque existimandum est, id cedere incommodum Reipublicæ, in qua proinde mali non multiplicantur. Nam scriptum est, *Iuste quod justum est, exequere* Deuter. 16. sunt enim quæ-

quædam mala, quæ non ſunt punienda per homines, ſed relinquenda ultioni divinæ; ſuntque omnia illa, quæ homo ut homo, non poteſt ſufficienter ſçire, & de quibus non poteſt ſufficienter doceri veritatem, eo modo, quo deberet doceri, ad hoc ut juſte ſententia ferretur punitiva; nec in his ſunt culpabiles ſoli teſtes, ſed etiam Judex.

Nihilominus Judex ſi ſciat, ex conſuetudine teſtes teſtificari non ſolere ſub juramento, niſi de credulitate, tunc minime debet ferre ſententiam, qualis foret ferenda, ſi culpa eſſet ſimpliciter probata coram eo. Scit enim ex conſuetudine culpam non eſſe ſufficienter probatam, coram ipſo, ut tali pœna accuſatus multetur.

Quod ſi ex lege poſitiva, vel ex conſuetudine habeatur, non teneri jurantem deponere de certitudine, ſed de credulitate, quia juramentum habetur pro credito, non autem pro certo ſimpliciter; tunc jurans non peccat, dummodo ex ſignis probabilibus conjectaret magis partem iſtam, quam aliam, uti habetur *extra de ſcrutinio in ordine faciendo, cap. unico*: Reſpondet enim, *Quantum humana fragilitas ſinit noſcere, ſcit, & teſtificatur iſtum ad hujuſmodi officii onus, eſſe dignum*. Et dicit Papa: *In tali teſtificatione aliquem peccare non credimus*.

Ut quis non peccet in electionibus ſatis eſſe ut ſciat electum non eſſe indignum.

His igitur in promotionibus, ſive ad Ordines, ſive ad quaſcunque dignitates per electionem fiendas in quibuſcunque Collegiis, puta in Vniverſitatibus ad Magiſterium, in Religionibus ad Prælationem, vel ad aliquos alios actus, modo ſit conſuetudo approbata, eas reſponſiones ſub juramento præſtito, vel ſub fide data, vel ſub obedientia promiſſa, intelligi non debere, niſi de credulitate, *quantum ſinit humana fragilitas noſcere*, cum illum, quem non novit indignum, debeat æſtimare dignum, omnes, inquam, ejuſmodi reſponſiones accipi oportere de illo ſecundum conſuetudinem communem, nec reſpondentes peccare in aliquo, etiamſi ita promotus revera non ſit dignus.

Differentia inter juramentū in cōdemnabilibus & favorabilibus.

Vel certe poteſt reſponderi cum additione illa, quam ponit allata Decretalis, & non ſimpliciter, *eſſe dignum quantum ſinit humana fragilitas*. Et in talibus etiam Judex promovens non peccat; quia conſuetudo eſt ut talis teſtificatio de credulitate ſufficiat; hic enim honor ampliatur, & odium reſtringitur, juxta illam regulam Juris: quia in condemnabilibus oportet teſtem jurantem ſtricte dicere veritatem, idque aſſerendum pro certo; alioquin haud foret ſententia condemnationis ferenda. Verum ad ſententiam quæ fertur in favoribus, ſatis eſt juramentum de credulitate, potiſſime ubi ea viget conſuetudo, vel lex poſitiva in Collegio jurare de credulitate, nam propter veritatem ita teſtificatam præſidens poteſt promovere ad talem gradum.

Falſum teſtimonium dicere ſemper eſt peccatum mortale.

Cæterum ſeu in favorabilibus, ſeu in odioſis, jurans de illo, cujus oppoſitum magis credit, vel de quo eſt dubius, ideſt, non magis aſſentitur uni parti quam alteri, mortaliter peccat, quia adducit Deum tanquam teſtem ejus, quod interim ſibi certum non eſt; vel oppoſitum magis credit eſſe verum, ſicque periurans eſt; & falſum teſtimonium dicit.



QUÆ-

QUÆSTIO LXII.

DE RESTITUTIONE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de restitutione.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO.

ARTICULUS I.

Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ.

ARTICULUS II.

Utrum sit necessarium ad salutem ut fiat restitutio ejus, quod ablatum est.

Doctor. 4. dist. 15. q. 2. utriusque scripti, S. Thom. 2. 2. q. 62. art. 1. & 2.



IDETUR non esse necessarium ad salutem ut fiat restitutio ejus quod ablatum est; Etenim restitutio nihil est pœnitentiæ. Ergo nulla facta restitutione quisque poterit consequi salutem. Probatio antecedentis. Nam restitutio non est contritio, nec confessio; manifestum est: nec item satisfactio; Siquidem hæc est redditio alicujus alias indebiti: sed hæc redditio est alias debiti; nam nisi quis haberet apud se rem alienam haud illam restituere teneretur.

Præterea, Quilibet tenetur magis diligere se, quam proximum juxta illud Cant. 2. *Ordinavit in me charitatem*; ergo quando restitutio est facienti damnosa, ut si versaretur in extrema necessitate, tenetur magis rem illam sibi retinere & uti, quam ex dilectione alterius alteri restituere.

Præterea, Evenire potest, ut quis efficaciter sibi procuret beneficium alteri conferendum; aufertur ergo beneficium illi, cui attribuendum erat; sed non tenetur ille tali in casu beneficium sibi collatum alteri restituere, vel dare operam ut conferatur.

Prætera, Bella communiter consequuntur multa damna & mala; & multantur privatione bonorum æque sontes, ac innocentes; nec tamen ulla damnorum apparet restitutio vel compensatio facienda, ergo non quocumque in casu quis restituere debet ablata.

Præterea, Adultera concipiens filium ex adulterio, filius putativus mariti defraudat verum hæredem hæreditate, & tamen non tenetur mulier vero hæredi reddere hæreditatem Probatio minoris: Nam id fieri nequiret sine adulteræ diffamatione, ad quod nullus tenetur, imo ad ejus oppositum. Et majus malum hic impenderet, nempe uxoricidium, si marito innotesceret uxoris flagitium.

Contra Augustinus Epist. ad Macedonium (& refertur a Mag. 4. *dist.* 15. *cap. finali*) *Quando res propter quam peccatum est non redditur si si reddi potest non agitur pœnitentia, sed fingitur.* Et 14. q. 6. cap. si res *Non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum*. Et Exod. 22. jubetur vendi furem non habentem unde reddat quod furtim abstulit, & reddi domino.

Respondeo, Supponendo juste dominia fuisse distincta justeque possideri sic, ut vere dici queat: hoc meum est, illud vero tuum, de qua re infra *q.* 66. *art* 1. & 2. atque etiam eadem æquitate dominia transferri, seu legitima Principis potestate, seu jure immediato possessori competente, si nullum adsit impedimentum Superioris vel legis; eamque justam translationem esse posse omnino liberalem, ubi nulla expectatur retributio, aut certe *secundum quid* liberalem, cum scilicet transferens expectat aliquid ea de causa sibi reddi, Quo ex capite oriuntur varii contractus alterius, atque alterius generis, in quibus inveniri potest injustitia, si contra regulas juris fiant, utique sarcienda & compensanda illi, qui injuriam pertulit in rebus suis. In donatione etiam liberali abest justitia, si donans decipiatur, vel necessitetur in donando. Nam ignorantia, & aliqualis coactio excludunt voluntarium simpliciter *ex* 3. *Ethic. cap.* 2. & *inde*. Aut si donat contra voluntatem illius, a quo dependet in donando.

His inquam suppositis de quibus speciali Tractatu *de contractibus infra quæst.* 66 *in Appendice* erit sermo explicatior, dicendum, de necessitate salutis omnino esse restitutionem faciendam illi, cui injuria illata est, cuique propria res ablata fuit. Declaratio: Nam quemadmodum rem auferre alienam est mortale peccatum contra Divinum illud præceptum, *Non furtum facies*; ita & alienum non restituere. Sicut ergo necessarium est servare præcepta negativa; ita pariter oportet non retinere alienum domino invito, & per consequens, aut statim reddere in effectu, vel saltem reddere velle cum suc-

Restitutionẽ esse faciendã de necessitate salutis. Complementum præsentis quæsiti est accipiendum ex *Appendice quæst. 66.*

Restitutio non est satisfactio generalis nec specialis.

fuerit opportunitas reddendi. Quare non est restitutio necessario facienda veluti pars quædam satisfactionis, ne quidem universim accipiendo satisfactionem. Nam ita accepta reddit pro peccato equivalens ei, in quem peccatum est. At restitutio, de qua loquimur circa satisfactionem pro peccato, habet locum, cum non redditur proximo quod suum est; sicut in mutuis redditur Creditori absque omni satisfactione pertinente ad reconciliationem peccatoris.

Restitutio requiritur ante cartes Pœnipatiæ.

Nec item est satisfactio specialis, quæ est tertia pœnitentiæ pars. Etenim restitutio hæc in re, vel in voto requiritur de congruo ante omnem partem pœnitentiæ, sicut cessatio a peccato vel facta, vel facienda. At satisfactio quæ est tertia pars pœnitentiæ non requiritur ante alias duas partes Pœnitentiæ, imo sequitur contritionem, & confessionem, ut injuncta à Sacerdote: restitutio autem non injungitur a Sacerdote, sed a lege divina; & perinde est ac in aliis peccatis; ut si quis apud se teneret fornicariam, aut adulteram, restituere hanc viro suo, aut illam abiicere a se, non est nisi a peccato cessare, vel a trasgressione hujus præcepti, *Non mæchaberis*. Et istud plane oportet ut partem omnem Pœnitentiæ præcedat; ac præterea sicut retinens adulteram non est capax Pœnitentiæ, sed irrisor, & Pœnitentiæ accedens addit peccato peccatum; ita retinens alienum, & voluntate & facto, quamdiu talis est non est capax alicujus partis Pœnitentiæ.

Restitutio oritur ex injusta ablatione & detentione.

Verum quinam sunt, qui restituere tenentur? Respondeo, Quicunque abstulit, vel detinet alienum, tenetur restituere. At id evenire posse multipliciter. Nam auferre quis potest ut causa superior, nempe præcipiendo; vel ut proxima immediate auferendo; vel ut causa coadiuvans, ut socius in furto patrando; vel ut inducens, si consuluit, vel favet, vel adulatur furi suo consilio favore vel adulatione, propter quam fit rei alienæ ablatio, & sine qua, non fieret.

Atque eadem est ratio de detinente, qui immediate detinet positive, vel privative, sive interpretative, nempe quia non facit ut restitutio exequatur, cum id ex officio ei incumbit, vel auxilium, vel favorem præbendo, ut si tacet in judicio, ubi posset de Judicis sententia res suo Domino restitui; & tamen dicendo veritatem non immineat sibi periculum status vel personæ. Obligatio igitur omnis ad restitutionem reducitur ad *auferre*, vel *detinere*, idque velut causa principalis vel proxima vel adiuvans vel inducens vel non impediens, quando ejus esset ad bonum Reipublicæ, & sine periculo personæ impedire. Quæ omnia cum reducantur ad consensum efficacem verum, vel interpretativum, probantur per illud 2. q. 1. *Notum sit*, ubi dicitur, quod, *facientem & consentientem par pœna constringit.* Idque ex dicto Pauli accipitur ad Rom. 2. *Non solum qui talia agunt, sed qui facientibus consentiunt*. Quicumque prædictorum tenetur ad restitutionem in solidum. Sed uno restituente omnes alii liberantur a debito in comparatione ad damnificatum, tenentur tamen pro rata portionis, quæ eos contingit illi, qui pro omnibus satisfecit. Hactenus dicta his versiculis comprehenduntur.

Duæ sunt radices restitutionis faciendæ *auferre*, & *detinere*.

Uno cooperantium restituente, cæteri restituere ei obligantur.

Quilibet in solidum reddat prius injuriato.
Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus.
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Porro ad completam rei intelligentiam illud addendum, nedum teneri unumquemque prædictorum ad reddendum ablatum, vel usum ejusdem, sed etiam ad *interesse*, fructumque perceptum de re, si erat fructifera, sed non ad fructum, qui provenire poterit ex industria ejus, qui re utitur ablata. Ex quo sequitur, non teneri fœneratorem ad reddendum fructum perceptum ex pecunia fœnebri; alioquin ille qui reciperet esse posset juste Usurarius: Siquidem recipere fructum de sua pecunia provenientem per injustitiam alterius, est facere usuram; & hoc est forte quod magis posset homines inducere ad usuram; quia de usuris lucrantes, illud, quod lucrantur non tenentur restituere: imo illud suum est, quia per suam industriam acquisitum erat: alienum autem reddendum est.

Magister Cavellus in *Scholio*, & Hiquæus in *Comm.* hæc omnia clare explicant. De his S. Thomas *art. 7. præsentis quæstionis*.

Lucrum ex pecunia usuraria non tenetur usurarius restituere.

Denique sentiendum est restitutionem esse statim faciendam saltem voluntate, quia non licet aliquo tempore detinere rem alienam invito domino, idest nolente, & secundum rectam rationem nolle debente; & per consequens universe restitutio est statim facienda, sicuti extemplo cessandum est ab actu cujuscumque peccati, non tantum exteriori, sed etiam interiori.

Stante restituendi voluntate sæpe potest exterior restitutio differri.

Veruntamen in casibus, stante voluntate restituendi licet differre exteriorem restitutionem, quoadusque incidant circumstantiæ opportunæ. Illi autem casus universim hac maxima comprehenduntur. *Licet detinere rem alienam, quando ille cujus est debet velle eam rationabiliter, detineri.* At in casibus quibusdam id aliquis velle debet etiam rationabiliter, nempe rem suam detineri ab alio de facto, posita jam restituendi voluntate cum circumstantiis opportunis. Debet enim velle quilibet restitutionem sibi non fieri, quando est in præjudicium communitatis, vel ipsius recipientis restitutionem: quia velle debet bonum suum, & bonum commune; & ita dilationem aliqualem restitutionis boni utilis, ut servetur majus bonum. Debet pariter velle non fieri restitutionem tunc, quando caderet in diffamationem restituentis; nam magis velle debet famam bonam proximi quam illud modicum sui commodum statim. Ita etiam magis velle debet ut vitetur magnum incommodum proximi restituentis, ac modicum suum, vel nullum, si paululum restitutio differatur.

Ex quibus sequitur restitutionem non esse statim representandam, si caderet in damnum Reipublicæ, aut ejus cui fit, aut læsiva famæ restituentis, aut notabile damnum allatura prævideatur. His itaque in casibus satis est, ut qui reddendæ rei alienæ obstrictus detinetur statim ex affectu restituat, & in effectu reddat cessantibus hinc inde impedimentis. (a)

Licitum est retinere alienum domino irrationabiliter invito.

Et si obiiciatur; Restituere est actus præcepti negativi, quo jubemur non retinere alienum; ad observantiam ejusmodi præcepti quisque tenetur semper, & pro semper. Responsio: Tenere alienum injuste idest invito domino est semper prohibitum; & propterea semper & pro semper illicitum est hoc pacto detinere alienum. Sed cum primum quis concipit voluntatem restituendi tempore opportuno, ex tunc tenet domino volen-

(a) His contradicit Cajetanus in *Comm. art. 8.* dicens dominum velle uti re propria nemini inferre injuriam neque æstimari debere injuste velle, qui licite uti intendit re sua.
Cajetano contradicunt Scotistæ. Videsis Mastrium in Theologia morali disp. *de Restituere* & Magister Hiquæus *in Comm. responsionum ad argumenta principalia*.

lente, & si non actu elicito tamen actu debito, quia dominus velle debet eum, qui rem suam pœnes se habet retineat quoadusque reddere queat tempore opportuno.

Quod si dicas; Dominus hic est plane invitus, quia non vult ut per quantumcumque tempus detineatur suum. Respondeo: Domino contra rectam rationem volente statim re habere suum; & per consequens inordinate nolente proximum suum illud retinere, non est tenens injustus: quia etiam depositum, de cujus redditione est lex strictissima potest teneri licite, licet domino invito voluntate inordinata.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, declaratum fuisse *in solutione*, qualiter non tenetur quis ad restitutionem, quasi hæc foret tertia pars Pœnitentiæ, sed ad eam faciendam adstringitur tenens rem alienam, uti tenetur cessare a peccato, idque & voluntate, & in effectu opportunis circumstantiis concurrentibus.

Ad secundum respondeo: Aut detinens est in extrema necessitate, & ille a quem res pertinet non in tali versatur necessitate, etsi aliqua prematur indigentia, citra extremam tamen; & tunc dicendum rem illam esse detinentis jure poli, quæ via in extremæ necessitatis articulo est omnibus concessa ad providendum substentationi naturæ *extra de Verb. signif. cap. exiit qui seminat in 6.* Si autem ambo, detinens scilicet, & cujus res detinetur sunt in extrema necessitate; res reddi debet domino duplici jure: tum quia prius sua; tum quia jam tali ex necessitate evasit sua. Si vero prius detinens in eam incidit necessitatem, quod detinet factum est suum; nec reddere tenetur domino post devenienti ad parem necessitatem, quia cessavit dominium ejus super re illa, factaque est alterius jure poli. Quod si supponantur ambo simul devenisse. Dico rem reddi debere domino, quia nunquam dominio cecidit.

Qua ratione quis magis se quam proximum diligere debeat?

Sed urgebatur: Quia quisque se magis quam proximum diligere debet ac subinde magis vitam suam corporalem, quam vitam proximi; atque ita rem simpliciter necessariam sibi magis retinere, quam dare proximo. Responsio: Quisque debet magis vitam suam diligere ordinate ut est diligibilis ad vitam æternam, & ita magis conservationem justam vitæ suæ quam conservationem justam vitæ proximi, sed non magis conservationem injustam vitæ suæ, quam conservationem justam vitæ proximi. Sic enim magis debet latro sustinere suspendium, quam occidere necem inferentem ut evadat. Ejus autem ratio est, quia dilectio vitæ corporalis injuste custoditæ non est dilectio ordinata; non est enim ad dilectionem animæ, nec Dei. Illius autem detinentis in casu ultimo custoditio vitæ de re aliena est injusta; & præterea etiam homicida est, quia injuste occidit alium subtrahendo necessaria, quæ sibi debentur.

Sed nunquid, cessante extrema necessitate, tenetur restituere domino rem suam, qui rediit ad pinguiorem fortunam? Respondeo, Si dum ultima urgeretur necessitate furatus est, non teneri, quia de suo accepit. Si autem ante talem necessitatem, reddere debere, quia inopia non extinxit dominium, sed sopivit; ergo cessante impedimento tenetur ad æquivalens, *extra de solutionibus cap. Odoardus*.

Idipsum docet S. Thomas hic ad quartum.

Ad tertium respondeo; Eo in casu quia plurimum interest inter possidere, ac prope ad possidendum attingere, teneri quidem reddere non beneficium totum, sed aliquam portionem correspondentem alicui parti beneficii ejusdem; idque ex hypothesi, quod directe beneficium abstulerit intentione alterum damnificandi. Si autem indirecte nempe procurando quidem sibimet, & una intendens etiam alteri nocere pariter tenetur illi damno satisfacere. At si tantummodo propriæ utilitati consulere intendens assequutus est, quod optabat, sicque ex consequenti alius suo desiderio excidit, ad nihil omnino tenetur; quia licet unicuique sibi ipsi providere alio subinde neglecto.

Videndus Cavellus in Scholio ad n. 40.

Ex Report. loc. cit. & Richardo 4. dist. 15. art. 5. q. 4. ad quartum.

Ad quartum de damnis per bella illatis dicendum, Quidquid aufertur ab innocente, qui non dat occasionem bello injusto, nec consentit in illud inferendum injuste auferri, atque ita damnificantes teneri ad restitutionem tali in casu.

Richard. 4. dist. 15. q. 4. art. 5. ad quartum. Host. in Sum. tit. de Pœnit. & remiss.

Ad ultimum dicitur multipliciter; Uno modo adulteram revelare debere crimen suum filio spurio, eumque ad dimittendam hæreditatem inducere, quo verus hæres eam possideat. Aliter etiam dicitur oportere ipsam revelare culpam suo marito, ut assignet vero hæredi suam hæreditatem. Quod licitum est secundum Jura Imperialia, ubi testans primo in testamento instituit hæredem.

Videtur innuere Doctor teneri matrem prodere se filio, si credat sibi pariturum.

Contra primam responsionem. Aut filius credet matri suæ, aut non; Si credit non est probabile ipsum dimissurum hæreditatem ea de causa. Pauci enim inveniuntur ita perfecti, ut propter justitiam servandam coram Deo dimittere velint magnas possessiones, quas possunt retinere jure exteriori; imo nec id potest mater præsumere, nisi multum prius experta fuisset voluntatem filii sui. At non debet se exponere certo periculo diffamationis apud filium suum, propter incertam correctionem ejus. Si vero filius non crederet matri dicenti se spurium esse, tunc duo emergerent mala, quia & ipsa esset diffamata, & nihilominus filius retineret hæreditatem.

Contra secundam responsionem. Etenim tunc & mulier se diffamaret & præterea exponeret se periculo mortis, & maritum periculo uxoricidii; eo enim posset ex zelotypia devenire, ut uxorem occideret, aut saltem perpetuo odio haberet, atque a se, & ab actu conjugii expelleret. Ad illa mala diffamationis, mortis, vel saltem odii, & discordiæ, quæ sunt valde probabilia, & videntur ut in pluribus eventura, non debet se mulier exponere propter incertum bonum hæreditatis restituendæ. Et propter hæc in terris ubi primogenitus est hæres Pater si crederet uxori non posset a spurio auferre hæreditatem, nisi in foro publico probaret eum talem, & tunc oporteret mulierem diffamari non tantum apud maritum, sed in tota communitate.

Quid adulteris agendum circa filios spurios, sequitur Doctor sententiam Magistri Richardi 4. dist. 15. art. 5. q. 4. Ad nonum.

Dicendum est ergo tali in casu mulieri esse adlaborandum pro viribus, ut hæreditas vero reddatur hæredi quantum in se est. Quod addo quia omnino non debet se diffamationi exponere, sed ex aliis causis honestis filium spurium inducere ut dimittat hæreditatem. Unus modus honestus est, ut intret religionem; alter, ut fiat clericus sicque ex proventibus ecclesiasticis ad sufficientiam contentus dimittat hæreditatem fratri laico. Quod si ex maternis suasionibus cor filii spurii non flectitur ad dimittendam hæreditatem, non videtur oportere se matrem prodere filio spurio, quia certa non est ipsum alias impersuasibilem ea de causa flectendum esse: imo forte pergeret ad tenacius retinendum concipiens diffamationem

nem sui tanquam spurii, quam notam ægre ferunt male nati. Tunc ergo oportet mulierem satagere, ut aliunde restitutio fiat vero hæredi, quantum potest, & secundum correspondentiam justitiæ; nam non tenetur ad reddendum æquivalens toti hereditati; multum enim differt inter habere, & prope esse; ille autem nunquam possedit hæreditatem, esto fuerit prope secundum justitiam, & ideo minus, quam equivalens hæreditati sufficit sibi pro restitutione. Illudque minus autem est determinandum de arbitrio boni viri. Videtur tamen ad minus illi consulendum esse de victu honesto, & vestitu, si fuerit hæreditas pinguis ut possit sufficere hæredi ad duplum vel triplum istius. Quod si hæc non possit faciat quod dicitur in illo *cap. Odoardus*.

Nemo tenetur se vendere in servum ob quamcúque rem temporalem.

Ad argumenta in oppositum *ex cap.* 22. *Exodi* dicendum, Eam legem non pertinere ad moralia, sed potius esse unam de Cæremonialibus aut Judicialibus, quæ non spectant ad legem naturæ vel Evangelii, sicut moralia quæ semper manent. Quare nos sub lege viventes Evangelica non tenemur ad illa ceremonialia & judicialia servanda, sicut adigebatur populus judaicus. Ceterum nullus tenetur se vendere in servum alterius causa restituendi rem temporalem injuste ablatam, de qua satisfacere non potest, quia libertas est pretiosissima & nobilissima res, quę est in Anima & in homine subinde; ac propterea pro rebus quibuscumque temporalibus, nullo modo debet quis subire servitutem, & suæ libertatis dispendium pati, ut habeat unde reddat rem temporalem injuste ablatam.

ARTICULUS INCIDENS.

Utrum damnificans alium in bonis personæ, scilicet corporis, vel animæ teneatur restituere ad hoc, quod possit vere pœnitere?

Doctor 4. *dist.* 15. *q.* 3: *utriusque scripti*. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 62. *art.* 2. in primo principali.

Videtur ejusmodi damnificans non teneri ad restitutionem, sed citra hanc posse vere pœnitere. Etenim nemo ad impossibile tenetur; Sed in tali damno quandoque est impossibilis restitutio. Quod & probatur: Nam damnificanti est impossibile reddere bonum spirituale æquivalens illi, quod sua opera, vel suggestione ablatum fuit. Similiter si damnificavit auferendo membrum, aut necem inferendo, reddere non valet neque ablatum, neque æquivalens. Nam bonum fortunæ quodcunque esse æquivalens non potest bono naturæ; illud enim est bonum infimum, hoc vero medium, virtutes vero maximum, juxta Augustinum, 1. *Retractat. cap.* 9.

Præterea, Retrahens hominem, vel detetrens ne Religionem ingrediatur, utique damnum spirituale illi infert, atque etiam Religionem damnificat subtrahendo sibi talem personam atqui talis non tenetur restituere illi bona spiritualia, cum impotens sit his reddendis: nec ad restituendum Religioni personam, quam deterruit ab ingressu ipsius: nec ei personæ æquivalentem, Non enim tenetur ipse intrare Religionem pro altero, si æquivalentem ad intrandum inducere nequiret.

Contra, 6. quæst. 1. cap. ex merito. *Deteriores sunt, qui vitam bonorum pravis moribus corrumpunt, quam qui substantias aliorum, prædiaque diripiunt.*

Rursum, Exodi 22. *Qui seducit virginem & dormit cum ea, dotabit eam, & habebit eam uxorem, aut reddet ei pecuniam, juxta modum dotis, quam virgines solent accipere*; ergo damnificatio illata virgini contra castitatem, requirit restitutionem castitatis conjugalis reddendæ, pro ea.

Denique de damnificante in corpore habetur *extra de Injuriis & damno dato* cap. 1. Si rixanti. Et sumitur ab Exodi cap. 21. *Si percusserit alter proximum suum, & ille mortuus non fuerit, sed jacuerit in lecto, qui percusserit, opera ejus & impensas in medicos restituet.*

Respondeo, damna inferentem proximo oportere omnino satagere ut illata sarciantur & compensentur, si digne pœnitere velit; Sed solutio multa complectens capita, est per partes declaranda; esto igitur.

Primum dictum: Inducens alium ad vitia, corruptionemque virtutum, tenetur ad restitutionem modo sibi possibili. Ad cujus declarationem sciendum, fieri minime posse, ut quis damnificetur in bonis animæ ad naturam ejus spectantibus; ea enim esse icorruptibilia constat; procedit ergo inquisitio de bonis morum, vel quæ insunt, & per actus vitiosos corrumpuntur, vel quæ inessent ex actibus bonis, & prohibentur per actus vitiosos. In his etiam nemo potest damnificari directe, quia peccatum omnisque actus vitiosus, ideo talis est. quia voluntarius; nemo ergo ab extrinseco dispendium patitur virtutum, nisi voluntas sua potestate vitium, vel peccatum amplectatur. Sola proinde propria voluntate potest quis directe damnificari. Verum quis potest alium indirecte damnificare, inducendo eum ad peccandum, actusque vitiosos, quibus virtutes corrumpuntur, & vitia generantur: ea autem inductio multiplex esse potest, scilicet consulendo, persuadendo, rogando, vim inferendo &c.

Nemo directe ab alio damnificari potest in moribus, sed quisque peccans a seipso leditur in bonis animæ.

Itaque hoc pacto & ratione alium damnificans, tenetur modo sibi possibili, restituere damnum illatum, nempe inducendo illum efficaciter ad pœnitentiam, & ad actus virtuosos: & si sola hæc inductio non sufficiat, quia facilius est pervertere ad malum, quam convertere ad bonum, tenetur, & per se orando, & per orationes aliorum procuratas, impetrare illi conversionem, & per alios persuasores efficaces; dummodo tamen illis non prodat peccatum occultum alterius.

De Cavelli mente in *Scholio* & Hiquæi in *Comm.* est intelligenda conclusio de obligatione charitatis, nō justitiæ, nisi forte peccans per fraudem fallaciamque, doctrinam in ductus sit ad peccandum; quia tunc urget obligatio ex justitia.

Atque ex his evidenter colligitur quantum periculum subeat inducens alium ad malum; nam vix digne damnum potest compensari; quia humana voluntas allecta ad peccandum & assueta condelectari vitiis, vix potest persuasionibus aliisque modis reduci ad viam virtutis. Et ratio est, quia cum secundum Augustinum, 1. *Retract, cap.* 9. bona virtutum maxima sint, in horum bonorum destructionem influens, plus damni infert, quam qui machinatur in perniciem quorumcunque aliorum bonorum; & per consequens de justitiæ dictamine plus tenetur ad restituendum proximo ejusmodi bonum virtutis, quantum sibi possibile est.

Secundum dictum supponendo damnum corporis consistere in occisione, mutilatione membrorum enormi, aut secus, vulneratione, & iis quæ ad hæc reduci possunt, pro his omnibus juste statui posset lex talionis. Declaratio: Nam

Pro damnis corpori humano illatis juste statui posset lex talionis.

Nam haud facile eſt, ut pro ejuſmodi damnis illatis, fiat homini compenſatio æqualis per bona fortunæ, quia quæcunque talia non æquivalent vitæ, aut membris humani corporis mutilatis, aut vulneribus affectis; ergo hæc mala inferentes juſte ſubiicerentur æqualibus incommodis, & malis per legem inferendis.

Qua ratione in lege Evangelica licite ſtatui & ſervari poſſunt judicialia legis Moſaicæ.

Et ſi dicatur; ergo lex Moſaica judicialis maneret, & ita licitum eſſet judaizare in lege chriſtiana. Reſpondeo: Lex aliqua accipit ſuum vigorem & robur a legislatore fulto poteſtate ſtatuendi leges pro Republica, undecunque tandem ea lex accipiatur; quo facto lex non obligat, ut ab alio accepta, ſed prout ſancitur a legitima poteſtate. Et hac ratione Judicialia quæque legis Moſaicæ poſſent a Papa, & ab Imperatore ſtatui, & edici ſervanda in Republica chriſtiana; & tunc profecto non ſervarentur, ut a Moyſe conſcripta, ſed quia a legislatore Evangelico ſtatuta; neque id eſſet judaizare, ſed magis ſervare ſcita Principis, qui poteſt condere leges in Republica chriſtiana. Et revera ita factum fuiſſe invenitur; nam complura *Decretalibus* inſerta accepta ſunt ab Judicialibus legis Moſaicæ, ut patet *extra*, *de Injuriis & damno dato cap* 1. *& ſeqq.* eaque deſumuntur *ex cap.* 22. *&* 23. *exodi* & ſervanda ſunt hodie, ut Jura Canonica, non ut particulæ legis Moſaicæ. Imo etiam in Codice legum imperialium multa inveniuntur ſatis conſona judiciis quibuſdam legis Moſaicę. Et licet duriora quædam ex illis non oporteat ſervare in lege Evangelica, tamen multa dedit rationabilia valde, etiam pro ſtatu quocunqe in hac vita mortali, & ideo ſi illa ſtatuantur a legislatore obſervanda pro quocunque tempore, juſte ſtatuuntur.

Pergit Doctor in textu hoc ipſum declarare exemplis.

De hac re infra *q.* 64. *art.* 2.

Atque eadem ratione ſi ſanciretur ab legislatore, blaſphemum, adulterum, idolatram, eſſe occidendos, multo juſtius id ordinaretur, quam furem eſſe ſuſpendio necandum. Sed Principes magis adſpiciunt ad commodum temporale, quam ad honorem Dei, & ideo durius plectunt, & reprimere ſatagunt peccata in proximum, quam in Deum.

Eſt conſonũ legi naturali, & Evangelicæ homicidas injuſtos pœna mortis puniri.

Tertium dictum: Juſte ſtatutum eſt in Communitatibus regulariter, ut injuſtus homicida occidatur. Etenim nedum id legi Moſaicæ congruit, ſed etiam legi naturali, & approbatum atque confirmatum eſt in lege Evangelica a Chriſto, Matthæi 26. *Omnis qui gladio occidit gladio peribit* ergo ubicunque lex talis de vita pro vita reddenda, ſtatuta eſt juſte debet homo patienter ſolvere iſtam pœnam. At ſi alicubi non inveniatur lex illa ſancita, nemo debet eam pœnam ſibi inferre, quia nullus eſſe debet homicida ſui, ſine ſpeciali præcepto Dei: expediens tamen eſt ſibi exponere vitam propriam pro cauſa juxta, ut contra hoſtes Eccleſiæ pro reſtitutione facienda illi, cujus vitam abſtulit. At ſi nec hujus generis reſtitutionem amplecti velit, non poteſt omnino eſſe immunis a reſtitutione; ſicut quidam fatui gerere ſe conſueverunt, abſolventes homicidas, nec eis oſtendentes obligationem reſtituendi vitam ablatam, qua maxime premuntur, quia lenius agendum foret cum homicida, quam ut ita dicam, cum canicida, vel bovicida; quia ſi bovem, vel canem proximi occidiſſet, non abſolveretur ſine reſtitutione. Tenetur ergo ad reſtitutionem ſpiritualem vitæ, quam abſtulit, æquivalentem. Eo modo quo eſſe poteſt æquivalens his in caſibus. Nec tali obligatione urgetur tantum

Eſt conſilium vitam ita exponere. Fruſtra impugnatur Doctor quaſi diceret interfectorem teneri ad hoc.

Intellige de propinquis qui ſunt hæredes neceſſarii; idque

ſed ſi vita privatus ſuſtentabat aliquos ſuis opibus, & laboribus, patrem, vel matrem vel propinquos, tenetur interfector omnibus illis ad tantam reſtitutionem, quantam illis abſtulit per necem illatam ſubvenienti illis.

tenet communis. Sed vide Hiquxi *Comment.* optime hunc textum exponentis.

Et quia vix poſſet aliquis digne compenſare per actiones illud, quod abſtulit homicida, expediret ſimpliciter animæ interfectoris, ut per paſſiones voluntarie ſuſceptas, & patienter toleratas, ſolveret: nempe vitam ponendo loco commiſſi homicidii, ac propterea optime conſultum eſt communitati, ubi ſtatuta eſt lex talionis in cauſa homicidii. Quantopere autem Deo diſpliceat homicidium ex eo liquet quod noluerit per Davidem ſervum ſuum ſibi templum ædificari propterea quod multum ſanguinis effuderat, & ſi in bellis juſte illatis. Si ergo juſtus occiſor non acceptatur ad cultum Dei, injuſte inferens necem ubi apparebit? Hæc de injuſta occiſione; de juſta vero infra *q.* 64. *art.* 2.

Pro aliis damnis corpori illatis, nempe membrorum mutilatione enormi, vel non enormi, debilitatione illorum, quibuſcum laborando victum quærebat, vulneratione & ejuſmodi univerſim non eſt ſtatuta in Republica chriſtiana reſtitutio, niſi pecuniaria. Porro reſtitutio hæc debet reſpondere, ne dum damno cui implicatur quis ex mutilatione pro toto tempore futuro, quo uſurus eſſet membro abſciſſo, ſed etiam expenſis, quas in curatione ſuſtinuit, ut dicit præallegatum capitulum, *extra de injuriis, & damno dato*. Et præterea intendere tenetur placationi ejuſdem læſi. Et ſane lædenti opera eſſet danda ut injuriatus placaretur, etiamſi ſequuta non foret membri mutilatio; magis ergo incumbendum conſolationi afflicti mutilatione membri alicujus ſequuta, cui perpetua eſt deſolatio de membri corporis ſui amiſſione. Ad hæc magis eſt ponderanda mutilatio pauperis, quam divitis, ſi magis egebat parte abſciſſa ad procurandum ſibi victum neceſſarium; licet ex alia parte occurrat quædam conditio præponderans, ſcilicet perſonæ offenſæ dignitas; ſed reſpectu primæ conditionis conſequentis pauperem, dignitas hæc divitis quid exiguum eſt.

Ad argumenta: Ad primum reſpondeo, duabus prioribus concluſionibus declaratum extitiſſe, qualiter poſſibile ſit damnificanti reſtituere bonum animæ, & bonum corporis, exhibendo ac reddendo bona fortunæ correſpondentia, quantum fieri poteſt. Vel pro nece illata bona ſpiritualia pro anima illius, qui fuit occiſus.

Ad ſecundum dico: Si extraxit de Religione aliquem jam obligatum ad religionem virtute profeſſionis ipſius, tenetur agere ad reſtitutionem, ut nempe transfuga revertatur ad Religionem, Sed ſi aliquem ad intrandum diſpoſitum retraxit, ne ingrederetur Religionem, cum plurimum interſit inter habere, & prope eſſe non tenetur ad tantam reſtitutionem Religioni faciendam, ad quantam ſi reipſa in Religione extitiſſet; ſed ad aliquam nihilominus tenetur, puta ad aliqualem inductionem alterius quodammodo æquivalentis ad ingreſſum illius Religionis. Quod intelligendum eſt, ſi priorem retraxit animo Religionem damnificandi. Quod ſi abſque fraude ſe geſſit, animo tantum propriæ utilitati conſulendi, religioni non tenetur aliquid reſtituere: ac in primo caſu, & in ſecundo tenetur perſonę, quam retraxit reddere ad ęquivalentiam bona illa, in quibus damnificata eſt, recta ſuadendo conſilia, atque bona ſpiritualia, quæ poteſt applicando.

Non tenetur quis ad reſtitutionem niſi adſit fraus.

RUR-

RVRSVM ARTICVLUS INCIDENS.

Vtrum damnificans aliquem in bono famæ, teneatur ad restitutionem, ita quod pœnitere vere non possit, nisi famam restituat?

Doctor 4. *dist.* 15. *q.* 4. *utriusque scripti*. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 62. *art.* 2. in secundo principali.

Videtur in casu exposito de læsione famæ non teneri quis ad restitutionem. Etenim *extra, de calumnia, cap.* 1. *&* 2. Infamis est denunciator, vel accusator falsi criminis; ergo negans verum crimen sibi impositum, injuste infamat accusantem. quia ostendit eum accusatorem falsi criminis; & nihilominus negans tale crimen sibi impositum, non tenetur famam restituere accusanti; imo magis accusans debere restituere famam accusato, cui impegit crimen, quod non potest probare.

Præterea, Quicunque tenetur magis zelare pro fama propria, quam pro aliena, sicut magis diligere seipsum, quam proximum; sed accusatus in publico de crimine occulto, nequit famam suam custodire illæsam, nisi directe alterum diffamando, nempe inficiendo crimen sibi impositum, ac alteri inurendo notam delatoris falsi criminis; ergo iste secundum rectam rationem tenetur eum diffamare, licet indirecte, & per consequens non restituere, quia in prima actione non egit injuste.

Contra, August. Epistola ad Macedonium 2. & ponitur 14. q. 6. cap. Si res; *Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si restitui potest*.

Rursus Proverb. 22. *Melius est nomen bonum, quam divitiæ multæ*; ergo plus lædit proximum, auferens ei nomen bonum, quam qui expoliat eum divitiis; si ergo homo tenetur restituere opes sublatas, multo magis adstringitur ad farciendam famam læsam.

Respondeo; diffamatio proximi intelligi potest in genere tripliciter evenire. Vno modo si quis falsum crimen alteri imponat: Secundo verum crimen, occultum tamen, non servato ordine Juris in publico proponendo; tertio denique modo verum crimen sed occultum, in publico tamen sibi impositum negando; tali enim in facto negans, calumniam inurit imponenti sibi crimen, quod revera patravit.

Richard. 4. dist. 15. art. 5. q. 1. Tripliciter potest quis alium diffamare.

Ad primum membrum quod attinet, dicendum, oportere omnino famam læsam proximi restituere, retractando quæ calumniose effutita sunt; idque ita publice uti alteri imposita sunt; nam alioquin non servaretur justitia in reddendo proximo quod sibi fuit Injuste ablatum per impactam calumniam.

Contra hoc facit, quia quisque magis tenetur zelare famam propriam, quam alterius in eo casu: nequit autem retractare dicta sua apud alios sine dispendio propriæ famæ; non igitur tenetur se retractare. Responsio: Bona corporis, & quælibet exteriora non sunt diligenda, nisi in ordine ad animæ bonum & ad Deum; hoc autem non est, nisi quatenus juste possunt competere illi qui diligit, cui ergo potest juste competere propria fama, debet magis diligere illam, quam alterius, cui non potest juste competere. At si sibi competere nequit nisi injuste, alteri vero juste, magis debet eam diligere alteri, cui juste convenit, quam sibi, cui injuste. Et ita est in casu. Nam accusato de falso crimine, juste convenit fama, injuste ablata, non item ei qui accusavit: & non solum, quia mentitus est in accusando, verum etiam quia publice mentitus est, quo in facto sufficienter, & judicabiliter se diffamavit. Et ideo postea ostendens directe innocentiam alterius, cui tenetur in hoc, & indirecte nocentiam sui, non tunc proprie se diffamat, sed præcise amovet falsam laudem, qua is indignus est, post accusationem mendacem. Exemplum. Aliquis fornicatur tribus videntibus, qui postea deferentes fornicarium non diffamant illum, sed ipsemet se diffamavit in facto illo publico. Et quisque sane committens quodcunque crimen publice, incurrit læsionem dignitatis, & dispendium facit propriæ famæ quantum est in se, nec publicatio sequens læsionem famæ, aufert illi dignitatem, sed tantummodo facit devenire magis in publicum illud, quod ex natura actus exerciti, erat jam simpliciter publicum.

Retractans crimen alteri falso impositum, non habet jus in famam, quam tali in facto amisit, ideo tenetur reddere [illegible]

Quoad secundum casum de propalante verum crimen occultum, non servato Juris ordine, dicendum, haud teneri hunc verbum suum retractare; quia ita faciens mentiretur; cum certo teneat verum esse, quod ipse ordinate effutiit. Non tenetur autem quis mentiri propter quodcunque bonum reddendum alii. Tenetur tamen alio modo licito reddere illi famam, ut per hujusmodi verba: Non credatis eum esse talem, male enim dixi, fatue loquutus sum: & hæc quidem vera sunt, quia servatus non fuit ordo Juris. Propositum est enim in publico, quod non est verum publicum; & persuasio illa, *non reputetis istum malum*, bona est: nam quilibet præsumendus est bonus, donec contrarium probetur, juxta illud extra de scrutinio in ordine faciendo, cap. unico, *Humana fragilitas illum, quem indignum esse non novit, dignum debet æstimare*. Diffamatus autem non est probatus malus coram iis, qui audierunt occultum crimen revelantem; ergo bonum est persuadere eis, ne reputent eum indignum, nec malum.

Referens verum crimen occultum, non tenetur retractare. Ad quid ergo?

In tertio membro pariter est dicendum, negantem verum crimen occultum, sibi in publico impositum, non teneri retractare negationem suam; quia non tenetur quicunque statim in judicio confiteri se reum nondum convictum; tenetur tamen per quædam verba sobria, restituere famam illi accusanti, quem indirecte notavit de calumnia, dicendo, *non habeatis eum pro calumniatore, quia credo habuisse bonam intentionem proponendo*; *vel forte putavit se probaturum intentum suum, & deceptus est*. Sed de hac materia magis infra *q.* 69. *art.* 1. *&* 2.

Negantem crimen verū occultum in publico sibi impositum non teneri se retractare. Est consilium charitatis nō justitiæ regula ex *Scholiaste ad n. 5.*

Ad argumenta. Ad primum patet ex statim dictis in 3. *membro*. Ad secundum si arguitur de illo, qui non servato Juris ordine, in publico accusatus, negaverit, concedo hunc non teneri restituere famam accusanti, imo accusans accusato; & imputet accusans diffamationem sibi ipsi; quia & imprudenter, & injuste egit in publico deferendo quod occultum erat.

Si vero illud argumentum fiat de mendaciter accusante innocentem, qui non potest accusato reddere famam, nisi cum sui diffamatione, patet responsio *ex primo articulo*; quia indignus est fama post tale mendacium publicum; alius vero dignus est fama, ideo ex justitia, est sibi fama reddenda.

Negans in publico quod commisit in occulto ad nihil tenetur accusatori.

ARTICULUS V.

Vtrum oporteat semper restitutionem facere ei, a quo acceptum est aliquid.

Doctor 4. *dist.* 15. *q.* 2. §. de Quarto *n.* 32. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 62. *art.* 5.

VIdetur minime oportere semper facere restitutionem ei, a quo aliquid ablatum est. Etenim nullus tenetur ad restitutionem sibi magis damnosam, ac utilis sit illi, cui facienda restitutio perhibetur; sed evenire potest, ut nequeat fieri restitutio alicui agenti in regione longinqua, nisi majores sumptus impendantur in mittendo quod ablatum fuit, ac sit integer valor ejus quod reddendum est; ergo tali in casu quis restituere non tenetur.

Præterea 1. Ethic. *In principio*, Scribitur, bonum commune divinius esse, ac præferendum bono particulari: Sed fieri potest ut restitutio facienda Petro sit perniciosa Paulo restituenti, atque etiam cedat in detrimentum Reipublicæ, cui Paulus est magis necessarius, quam Petrus; ergo in illo casu non est facienda restitutio.

Præterea, Restitutio est facienda in favorem illius, cui fit; ergo non est facienda, quum cessura putatur in damnum ejus, aut Reipublicæ: Sed gladius redditus furioso, tam sibi, quam Reipublicæ esset detrimento: male enim uteretur gladio, qui non est sui compos, pax etiam Civitatis inde perturbaretur; ergo non semper est restitutio facienda.

Contra, Restitutio est actus justitiæ; ergo exercendus est circa illum, qui injuriam pertulit; debet igitur fieri illi, a quo res propria ablata est.

Respondeo, restitutionem esse faciendam ei, qui damnum pertulit, modo id possibile sit. Possibile, inquam, ut si novit eum cui damnum illatum est. Et si habeat, vel habere potest illum præsentem. Aut si abest, ut remittatur ablatum sine majori incommodo expensarum, ac æstimetur illud quod mittendum est. Et intelligo de ipso damnificato, vel aliquibus ejus propinquis, si mortuus, vel absens fuerit. Nam lege naturæ præsumitur eum, qui damno affectus est, velle restitutionem fieri, sibi sanguine junctis. Sed in duobus casibus solutio hæc patitur exceptionem. Primus est; si nescitur damnificatus, vel si scitur eo tamen mortuo, ignorantur illius propinqui. Secundus: si majores sumptus sunt impendendi, in mittendo, quod ablatum est, ac valeat illi, cui mittitur. Cui est ergo his in casibus restitutio facienda? Respondeo, pauperibus vice illius; sicque quia nequit damnificato restitui res temporalis, redditur quid spirituale. Cujusmodi redditio spiritualis fit maxime erogando pauperibus pro illo æquivalens rei ablatæ.

In duobus casibus non fit restitutio damnificato.

Si perconteris per manus cujus reddi debet pauperibus, quod redderetur damnificato? Respondeo, non invenitur quis necessario determinatus sit mediator tali in distributione pauperibus facienda. Dicit unus Doctor, adhibendam esse operam Confessari, aut alterius, de cujus fidelitate non dubitatur.

S. Thom. 4. cit art. 6. Ad secundum. Mag. Richar.

Videtur mihi, debere per seipsum detinentem alienum erogare pauperibus æquivalens in casu. Nam etsi alio mediatore uteretur, de cujus fidelitate præsumeret; is tamen mediator posset sibi ipsi applicare, vel aliis usibus, quam deberet. Vnde ubi lex divina, vel ecclesiastica personam non ligat, sequenda est ratio naturalis. Hæc autem dictat magis ut persona, quæ restituere tenetur, eroget pauperibus per seipsam, quam per aliam, licet non excludendo consilium alterius boni viri, sed potius includendo.

4. dist. 15. art. 5. q. 4. Ad secundum censet restitutionem hăc esse faciendā pauperibus auctoritate Ordinarii, qui est pauperum pater.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, haud esse majores sumptus faciendos in trasmittendo quod reddendum est, ac sit valor rei transmissæ; imo potius esse expectandam præsentiam personæ, cui facienda est restitutio, si quandoque speretur adventura. Quod si nulla sit spes adventus ejus, tunc restitutionem fieri debere parentibus si adsint; in horum defectu, dandum esse pauperibus, quod domino debetur. Vniversim enim erogando eleemosynam pro aliquo, datur ei bonum spirituale; quo in facto redditur illi quod possibile est reddi, in defectu redditionis temporalis.

Ad secundum dico sic: si persona præoccupans rem alienam sit multum necessaria Reipublicæ, atque in arcta versaretur necessitate; & pariter persona illa, cui facienda est restitutio profecto argumentum aliquam præseferret evidentiam, ut dictum fuit supra in solutione. Cæterum si injuste detinens sit persona plurimum Reipublicæ necessaria, atque quod detinet non æstimetur sibi simpliciter necessarium, sed tantum quia deservit manutensioni status sui per illustris. Dico, nemini licere statum solemnem tenere de bonis alienis; nec tantum prodest Reipublicæ status istius sublimior, quem tenet per non restitutionem rei alienæ, quantum valet & prodest fidelitas ejus, & justitia communis.

Bona quibus stant Respublica sunt fidelitas & justitia communis.

Ad tertium patet ex dictis restitutionem non esse faciendam dum vergere prævidetur in damnum ejus, cui fit, aut fore damnosam Reipublicæ.

ARTICVLVS VI.

Vtrum teneatur semper restituere ille, qui accepit.

REspondeo ex articulo præcedenti *§. Si perconteris* accipienda est solutio præsentis quæsiti.

ARTICVLVS VII.

Vtrum illi, qui non acceperunt, teneantur restituere.

ARTICULUS VIII.

Vtrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre.

HIS duobus quæsitis responsum est supra *articulo secundo* a *§. Atque eadem est ratio.*

QUÆSTIO XLIV.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ ET PRIMO DE HOMICIDIO

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandam est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ. Et primo considerandum est de peccatis, quæ committuntur circa involuntarias commutationes: secundo, de peccatis, quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc, quod aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem. Quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet. Facto & verbo. Facto quidem cum proximus læditur, vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO.

I. Vtrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas sit peccatum,
II. Utrum occidere peccatorem sit licitum.
III. Utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ.
IV. Utrum hoc liceat Clerico.
V. Utrum liceat alicui occidere seipsum.
VI. Utrum liceat occidere hominem justum.
VII. Utrum liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo.
VIII. Utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Vtrum occidere quæcunque viventia sit illicitum.

Doctor. Metaphys 12. *q.* 27. 3. *dist.* 32. § Tertium patet. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 64. *art.* 1.

RESPONDEO in rerum universitate nihil omnino reperiri posse inordinatum, imo omnia & singula inter se se ordine nectuntur mirifico, & adhuc penitiore instinctu ad primum inclinantur, a quo & essentialiter dependent. Cum igitur perfectiora ordinari nequeant ad imperfectiora, consequens est ut res e converso se habeat. Quia ergo viventia vita vegetativa imperfectiora sunt animalibus altiori vitæ gradu præditis, illa ad hæc oportuit ordinari. Ac denique quoniam homo, teste Philosopho 2 Phy. tex. 24. *est finis quodammodo omnium sensibilium*; omnia ad ipsum ordinata erunt. Quemadmodum igitur animalia vegetabilibus utentia juxta naturæ ordinem procedunt; ita & homo utens in sui commodum animalibus, nihil inordinatum ac illicitum facere videtur, aliis præcisis circumstantiis; sed de *his p. p.* latius actum est.

ARTICVLVS II.

Utrum sit licitum occidere peccatores?

Doctor. 4. *dist.* 15. *q.* 3. §. Sed quis *n.* 7. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 64. *art.* 2.

RESPONDEO, 23. q. 5. *cap. si non licet* & intitulatur ibi Augustinus 1. de Civit. Dei cap. 21. & 22. *His*, inquiens, *exceptis, quos lex justa generaliter, vel Deus specialiter jubet occidi, quisquis hominem occidit, criminis reus erit*. Quænam autem lex justa censenda sit, idem determinat 1. *de lib. arbitr.* scribens; *Nulla, nisi quæ vel descendit ex lege divina, sicut conclusiones practicæ a principiis practicis, vel quæ concordat legi divinæ, ad minus quæ non discordat.*

Ad propositum, lex divina absolute prohibuit, *Non permittas hominem occidi*; nulli autem inferiori licet dispensare in lege superioris; ergo nulla lex positiva sanciens hominem occidendum, justa esse potest, si id statuatur illis in casibus, quos Deus non excipit.

Et porro multos casus excepisse invenitur, in quibus juste homo occiditur per legitimam potestatem, nempe ob blasphemiam, homicidium, adulterium, & alios quosdam, Exodi 22. Levit. 24. Deuter. 21. & 22. Nullus ergo secundum justam legem occidit, nec lex positiva juste infligit homini necem, nisi excipiatur casus a Deo prohibente homicidium.

Et si obiicias; igitur injusta reputanda est lex præcipiens furem occidi; quia non invenitur casus furti exceptus ab illo præcepto negativo, *Non occides*, imo Legislator manifeste ostendit nolle se furem excipere, nec velle eum plecti morte, alia pœna pro furto statuta, citra ultimum supplicium. Respondeo, revera Deum in lege Moysi vel Evangelica explicite non excepisse peccatum furti ab illo præcepto, *Non occides*, sic nempe ut propter hoc peccatum liceat hominem impune occidere, ideoque nisi speciali aliqua exceptione illud revocaverit, quæ tamen non reperitur in scriptura, nec de Bulla super hoc descendente de Cœlo audivimus; non video legem (a)

Uti cum ... brahamo S... psone Jep... narrat A... stolus ad ... bræos ... 11. & de ... habetur i... Hist. Ecc... instinctu ... ritus Sa... in morte... irtuisse.

(a) Quo sensu Doctor putaverit simplicem furem non esse morte plectendum Hiquæus *in Com.* latius declarat & singillatim excludit omnes Thomistarũ objectiones. Mirum est tamen eos tantopere contra Doctorem in hoc passu satagere, cum is non aliud fecisse appareat, quam luculentius explicare, quæ breviter scripsit S. Thom. 2. 2. *q.* 66. *art.* 6. §. *Ad secundum* quod etiam Cavellus adnotavit.

Enormis circumstantia furis est si effringat fores domus, vel muros effodiat ad furãdum; ideo ejusmodi jure pœnæ ordinariæ subiicitur. Idque expressit Cavellus *in Scholio*, quod subiicitur & latius Magister Hiquæus *in Commentario*

legem aliquam juste statuere posse hominem occidi pro solo furto; & pro *solo furto*, inquam, quia si est fur, & præterea invasor, præsumitur homicida, quia vult occidere; neci enim inferendæ est paratus, si resistentem inveniat. Hoc etiam est manifestum ex cap. 22. *Exodi* de fure nocturno & diurno. Fur nocturnus impune occiditur; qui autem intrantem de die ad furandum occidit, reus est homicidii. Et causa diversitatis est hæc, quia præsumitur is, qui de nocte furatur, paratus esse occidere resistentem sibi, si possit; non autem, qui de die alienum auferre conatur.

Etsi vero detur, aliquo modo licuisse Judæis pro furto hominem occidere, magis videtur per misericordiam evangelicam rigor iste revocatus. Nam lex contra adulterium perpetrantes sublata est, quo tamen flagitio simplicis furti crimen longe minoris est ponderis juxta illud Proverb. 6. *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit: furatur enim ut esurientem impleat animam, deprehensus quoque reddet septuplum. Qui autem adulter est propter inopiam cordis, perdet animam suam.* Pœna autem ob adulterium statuta, est revocata Joan. 8. *Nemo te condemnavit mulier, nec ego te condemnabo, vade jam amplius noli peccare.* Multo magis ergo revocatus esset rigor contra furtum, si in Mosayca lege pro solo furto fuisset pœna mortis sancita. (a)

Jussu eruditissimorum Censorum appositum est Cavelli scholium super præmissum textum Doctoris.

Magistri Cavelli scholium super §. Sed quis est justus occisor? *Ex quæst. 3. dist. 15. 4. Sent. Scoti.*

(a) L*itera hæc difficillima est, & ideo occasione ejus a* Cajet. 2. 2. q. 62. art. 2. *alisque Thomistis* ibi, *multa absurda Doctori impinguntur. Sed non vult Doctor, ut ei imponitur, exceptiones legales modo habere vim, ut constat ex eo supra*, dist. 3. q. 4. *quia legalia cessarunt. Docet etiam* quæst. præced. ad 5. *licere accipere rem alienam in extrema necessitate, quod tamen in lege non reperitur exceptum ab illo præcepto,* non furtum facies, *& idem habet de occisione infra*, dist. 25 q. 1. *quando quis non potest aliter evadere. Sed nec hoc excepit lex. Per exceptionem ergo ab illo* Non occides, *intelligit rectam naturalem explicationem, quo sensu adversarii exponunt August. citatum a Doct. quia cum secundum* Doctor. 3. dist. 37. ad 2. *præcepta Decalogi sint naturalia, lumine naturæ constare debet quando ligant, vel non. Videtur Doct. ex August. dist. cit.* Si non licet, *tripliciter limitare illud* non occides. *Primo per exceptionem lege datam, ut passim habuere Judæi. Secundo, jussione speciali: qualem habuit Abraham de necando Isaac. Tertio, quando recta ratio dictat mortem esse poenam proportionatam culpæ, & supponendo, mortem non esse æquam poenam pro furto solo seu simplici, putat, quod deberet constare de exceptione, lege, vel jussione data ab illo* non occides, *ut simplex fur licite occideretur. Tenet ergo resolutive simplicem furem (idest, inermem, cuius furtum non concomitantur enormes circumstantiæ) non licite occidi. Ita Alens.* 3. part. quæst. 47. memb. 4. art. 3. *& æquivalenter S. Thom.* 2. 2. q. 66. art. 6. ad 2. *Sylv. versic.* Furtum quæst. 3. §. 4. *Castro* 1. de lege pœn. cap. 6. col. 8. *dicens oppositum esse nimis crudele.* Soto 5. de just. q. 3. art. 3. §. in 4. argum. *ubi reprehendit Baldum, tanquam auctorem occisionis furum, & dicit quod tempore S. Thom. simplices fures non occidebantur, cui Doctor fere fuit contemporaneus. Habetur etiam intentum expresse auth.* ut nulli jud. lit. c. ult. coll. 9. tit. 17. *ubi etiam pro furto mutilatio prohibetur. Quod si pax publica nullo modo conservari potest sine furum occisione, proculdubio licita erit. Nec Doctor unquam oppositum dixit, sed quod furtum solum, idest, secundum se consideratum, non est dignum morte. Si tamen hic, & nunc salus Reipublicæ ex tali occisione dependet, non est simplex furtum, sed compositum cum ruina Reipublicæ. Sic quandoque in militia, altius loqui verbum, egredi ordinem unum passum, furari unam gallinam, juste morte puniuntur, quia ex his pendet salus exercitus. Item statui potest lex, ut sub pœna capitis innocens se offerat, vel se offerri permittat Tyranno pro salute Reip. ergo & ut fur occidatur pro eadem salute, si aliter haberi nequit. Tamen Doctor non videtur excusare Magistratus civiles, qui non statuunt alias poenas proportionatas furtis, sicut olim factum est, & nunc in multis regnis fit, in quibus fures non occiduntur. Per hæc evanescunt censura, & impugnationes adversariorum contra Doctorem in hac litera.*

ARTICULUS III.

Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.

Doctor 3. *dist.* 30. *q. unica* §. Respondeo ỷ. sed de vita corporali S. *Thom.* 2: 2. *quæst.* 64. *art.* 3.

Videtur licitum esse etiam privatæ personæ occidere hominem peccatorem. Etenim Judex in causa criminali potest juste sententiam ferre in sontes reosque capitis. Actor etiam in causa eadem potest licite agere circa illos, donec morte plectantur; uterque igitur potest velle effectum illius sententiæ; qui effectus est hominis occisio. Actor autem esse potest privata persona.

Præterea, Tyrannus Ecclesiam impugnans, ejusque pacem & tranquillitatem evertens; is profecto bonum commune impedit; quod bonum est Ecclesiæ pax. Ad salvandum igitur commune bonum, videtur quisque ordinate velle posse mortem Tyranni subvertentis bonum commune.

Contra *Non occides.*

Non licere cuique absolute velle mortem corporalem proximi.

Respondeo dicendum, non posse aliquem absolute velle proximo mortem corporalem, vel nolle sibi vitam; quia post mortem non est via veniendi in locum pœnitentiæ, nec conversio ad diligendum Deum; sicuti est post privationem divitiarum, vel fortitudinis atque aliorum exteriorum quæ bona indifferentia reputantur; horum amissionem potest quis & sibi, & aliis subinde optare, quia privatio talium esse potest occasio pœnitentiæ, non vero amissio vitæ corporalis.

Sub conditione licite possumus velle mortē proximi, & quibus suis conditionibus.

Non videtur autem ordinate me posse velle alicui illud, per quod simpliciter excluditur a possibilitate diligendi Deum. Potest tamen quis ordinate velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta, si credat eum clausurum vitam in malitia; tunc aut quis potest optare illi mortem, vel ut det locum sanctis, quibus est impedimento: vel ne addat peccata prioribus sceleribus; propter quæ post mortem acrius puniatur: Quæ causæ colliguntur ex legenda Beatæ Anastasiæ Chrysogono de viro suo Publlo, scribentis, ut *si Deus prævideret eum in sua infidelitate mansurum*, *juberet eum dare locum sanctis*. Estque prior causa assignata; Quoad secundam vero, quia *melius est ei*, inquit, *animam exhalare, quam Dei filium blasphemare*. Et tamen nec in isto casu, nec in duobus præcedentibus de Judice, & Tyranno potest quis velle absolute proximo mortem corporalem, imo magis nolle, quantum est ex parte sui.

Nam in omnibus prædictis casibus illud, propter quod mors est volita, est simpliciter nolendum. Tenetur enim Judex, & Actor in causa capitis nolle ipsum esse reum ex suppositione criminis. Tenetur etiam patiens persecutionem Tyrannorum, nolle eos esse Tyrannos, & Ecclesiæ persecutores. Tenetur etiam in tertio casu quis, quantum est in se, nolle ipsum inveniri malum in termino vitæ, & ideo si ponantur opposita istorum, potest velle illis mortem, tamen cum quadam tristitia, quod non est simpliciter *velle*; nam *velle* conditionatum sufficit ad causandum tristitiam, si oppositum eveniat.

Ad argumenta. Ad primum de Judice, & Actore, patet ex statim dictis.

Ecclesia Tyrannorum persecutionibus profecit.

Et per idem posset responderi ad secundum de Tyranno, tamen aliter etiam respondeo sic. Tyrannus aliam nequit persecutionem inferre, nisi extrinsecam, juxta illud Salvatoris Matthæi 10. *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, & postea non habent amplius quid faciant*: talis autem exterior persequutio frequenter est electis materia proficiendi in virtutibus, præcipue in patientia, quæ secundum Jacobum, *opus perfectum habet*. cap. 4. Hoc enim modo a principio quælibet Ecclesia persecutionem passa est, atque ex eo profecit: & ideo in casu illo non videtur licere Tyranno optare mortem corporalem; nisi forte esset aliquis, a quo juste deberet illi mors infligi pro suis excessibus, & tunc posset aliquis desiderare, ut per talem Judicem justa pœna Tyrannus plecteretur, cum tristitia tamen, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali pœna,

Non esse Tyranno mortem optandā nisi in casu.

ARTICULUS VII.

Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum.

Doctor 4. *dist.* 25. *q.* 1. §. Sequuntur etiam duo *in Report. ibidem n.* 10. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 64. *art.* 7. & 8.

Respondeo, *Homicidium* esse potest aut voluntarium aut involuntarium. Sub quo continetur etiam mutilatio activa alterius hominis modo sit enormis. De qua re habetur *extra, de homicidio voluntario & involuntario* & 55. *dist. cap finali*; & 50. *dist cap. Miror*. Voluntarium nunquam deletur nisi per Baptismum, in quo renascitur novus homo. Si autem simpliciter est involuntarium; ut si quis volens irrueret in gladium alterius, non cooperantis neci illius. Quod si involuntarium sit *secundum quid*; quia occidens non potest evadere mortem, nisi occidendo invasorem sui; irregularis utique evadit, cap. *De his dist.* 50. Sed facilis est dispensatio. Si vero homicidium casu accidit, & occidens dabat operam rei licitæ, & insuper debitam adhibuit diligentiam, nulli subiicitur pœnæ; altera earum conditionum non servata, in pœnam incidit.

Tollitur etiā per dispensationem Papæ. Doctor 4. *dist.* 33. *q.* 2. sublata est irregularitas per Clementinam cap. *Un. de Homicidio.*

QUÆ-

QUÆSTIO LXVI.

DE PECCATIS JUSTITIÆ OPPOSITIS, QUÆ FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo rebus, scilicet de furto, & rapina.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR NOVEM.

ARTICULUS I.

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

Doctor 4. dist. 15. q. 2. art. 1. utriusque scripti. S. Thom. 2. 2. q. 66. art. 1.



RESPONDEO ad videndum, unde rerum dominia sint distincta, ut juste hoc dicatur *meum*, & illud *tuum*; quia istud est fundamentum omnis injustitiæ in contrectando rem alienam, & justitiæ subinde in reddendo *illam*, esto.

Jure naturæ omnia communia negative, idest non divino.

Primum dictum, Divisio rerum facta non est jure naturali, vel divino, sed humano; nec futura erat in innocentiæ statu, si perstitisset. Declaratio. Etenim pro innocentiæ statu omnia prorsus futura erant communia, probatur ex cap. 1. dist. 8. *Jure naturæ sunt omnia communia omnibus*. Et adducitur Augustinus tract. 6. in Joannem, *Quo jure*, dicens, *defendis villas Ecclesiæ, divino an humano? Unde quisquam possidet, quod possidet, nonne humana voluntate? Nam jure divino, Domini est terra & plenitudo ejus; jure ergo humano dicitur, hæc domus mea est, hæc villa mea est, hic servus meus est.* Item ibidem, *Tolle jura Imperatorum, quis audet dicere, Hæc villa mea est?* Et infra, *Per jura Regia possidentur possessiones*. Et 12. q. 1. Dilectissimi. *Communis usus omnium, quæ sunt in hoc mundo, omnibus esse debuit.*

Nec divisio facta Jure naturali aut divino.

Et idipsum duplici ratione suadetur. Prima est, quia usus rerum secundum rectam rationem ita debet competere hominibus, uti congruit pacificæ omnium conversationi, & necessariæ sustentationi: In statu autem innocentiæ communis usus sine dominiorum distinctione ad utrumque istorum magis conducebat, quam rerum distinctio, distinctaque earundem possessio: nullus enim tunc præoccupasset, quod fuisset alteri necessarium: nec oportuisset tale quid ab alio per violentiam extorqueri; imo quilibet, eo quod primo occupasset uteretur in necessarium usum. Sic etiam magis extitisset sufficentia rerum omnibus sustentandis, quam si alicui præcluderetur usus alicujus per appopriationem factam alteri.

Secundum dictum. Præfatum legis naturæ præceptum de habendo omnia communia, citra possessionem, *revocatum est* (a) post lapsum; quidem rationabiliter propter eadem duo. Primo, quia communitas omnium rerum caderet in detrimentum pacificæ conversationis hominum Siquidem mali & cupidi occuparent nedum necessaria sibi ipsis, sed etiam ultra necessitatem; etiam inferendo violentiam illis, qui una cum ipsis uti vellent necessariis ad vitæ sustentationem. Sicut legitur de Nembrod. Gen. cap. 10. *Qui erat robustus venator coram Domino*, idest, hominum oppressor. Pariter rerum communitas esset contra necessariam sustentationem, propterea quod fortiores violenter privarent necessariis rebus imbecilliores Et ideo Politia Aristotelis 2. *Polit.* reiiciens communitatem rerum, laudabilior est Politia Socratis, quam redarguit quod posuerit omnia communia, secundum statum quem Philosophus invenit in hominibus.

ARTICULUS II.

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

Doctor locis art. præced. citatis. S. Thom. 2. 2. q. 66. art 2.

RESPONDEO, declarato qualiter in lege naturæ omnia erant communia, atque eam legem cessasse post lapsum, ex mutatione circumstantiarum status alterius, ita ut de rectæ rationis dictamine, ad servandam pacem in humano genere

(a) *Tò revocatum esse* intellige *cessasse*, inquit Cavellus *in Scholio*; quia mutatis circumstantiis status per peccatum, ratio naturalis dictavit rerum communionem non expedire ad pacem, & debitam sustentationem hominum. Unde quidam leviter reprehendant Scotum quia non est usus vocabulo *revocandi* in propria significatione; Nam cum constet de re non est vis facienda in verbis. Sed videndus Hiquæus in *Commentario*.

ſe oportuerit diſtingui dominia exteriorum rerum,ſic ut juſte illud ab iſto poſſideatur ut ſuum, & aliud ab alio ; videndum eſt nunc qua ratione liceat ejuſmodi poſſeſſoribus res ipſas ut proprias posſidere, eſto igitur.

Si univerſaliter reſpectu omnium natura aliquid dictat, nunquam univerſaliter dictat oppoſitum, ſecus de dictamine particulari, vel reſpectu hujus, aut illius.

Primum dictum: Facta non fuit actualis diſtinctio rerum per legem naturæ, neque per divinam. Et quidem hoc ultimum probatur per Auguſtini auctoritatem *art. præcedenti* allegatam, *Quo jure &c.* Quod vero neque lege naturæ id factum fuerit, declaratur ; Nam non apparet naturam ad oppoſita determinare. Hæc autem determinavit, ut omnia inter homines eſſent communia ; ergo inde non videtur exiſſe lex dividendi, & ut propria poſſidendi, quæ erant communia.

Et ſi dicas videtur eſſe de lege naturæ illud, *Quod nullius eſt, occupanti conceditur* lib. 1. de Inſtit. rerum diviſione §. Feræ beſtiæ. Reſpondeo: Licet quaſi ſtatim poſt naturalem apprehenſionem de hoc quod eſt res eſſe dividendas, occurrat illa, tanquam probabilis, & manifeſta ; tamen rationabilius eſt dicere, ipſum non eſſe de lege naturæ, ſed poſitiva. Ex quo ſequitur aliqua lege poſitiva factam eſſe primam diſtinctionem dominiorum. Ut ergo videatur,an illa diſtinctio ſit juſta, declarandum eſt, qua ratione talis lex poſitiva, juſta eſſe queat.

Lex poſitiva requirit prudentiam, & auctoritatem in legislatore

Secundum dictum: Lex poſitiva juſte requirit in legislatore prudentiam, & auctoritatem. Prudentiam ſane, ut ſecundum rectam rationem practicam dictet, quid faciendum, aut ſecus,pro communitate. Auctoritatem vero,quia lex a *ligando* dicta eſt. Sed non quæcunque ſententia prudentis viri ligat communitatem; immo nec aliquem de illa, niſi poteſtate præſidentis fulciatur. Quomodo autem prudentia poterit haberi ad leges juſtas excogitandum, ſatis patet.

Verum undenam juſta auctoritas oritur, quæ una cum prudentia concurrit ad ferendas leges juſtas? Pro ſolutione, eſto,

Duplex auctoritas paterna, & politica prior eſt de lege naturæ, non tem ſecunda.

Tertium dictum. Duplex eſt principatus vel auctoritas,ſcilicet paterna, & politica: & politica adhuc duplex, nam vel in una perſona reſidet, vel in Communitate. Prima quæ paterna eſt, ex lege naturæ juſta eſt,qua lege omnes filii tenentur parentibus obedire. Nec iſta per legem aliquam Moſaicam, vel Evangelicam eſt revocata, ſed magis ſtabilita, & confirmata. Auctoritas vero politica quæ eſt ſupra extraneos, ſeu in una reſideat perſona, ſeu in Communitate,juſta eſſe poteſt de conſenſu communi, & electione communitatis ipſius. Et prima auctoritas reſpicit naturalem deſcenſum,qui nunquam non cohabitantes civiliter. Secunda reſpicit cohabitantes, etſi nulla conſanguinitate, vel propinquitate conjunctos, ut ſi ad civitatem aliquam ædificandam, vel habitandam plures unirentur diverſarum familiarum, aut nationum, qui videntes ſe non poſſe bene regi, ſine aliqua auctoritate, poſſent unanimi conſenſu, vel uni perſonæ committere auctoritatem alios regendi, vel communitati, ideſt, aliquibus de communitate. Et rurſus, ſi uni traderetur principatus, vel pro ſe tantum, & alii ſubinde ſicut ipſe eligerentur;vel

(a)

pro ſe, omnique ſua poſteritate. Hæc porro politica auctoritas juſta eſt ; quia quiſque juſte ſe ſubmittere poteſt uni perſonæ, vel communitati, in his quæ non ſunt contra legem Dei ; & in quibus melius poteſt dirigi per illum, cui ſpondet ſe parere quam per ſeipſum. Ex quibus evidens eſt quomodo condi potuerit lex poſitiva juſta ; quia ab habente prudentiam in ſe, vel in Conſiliariis ſuis:& habente pariter juſtam auctoritatem ferendi legem, ſic ut ea ligentur quotquot juſte ſubduntur alterius poteſtati, ſive auctoritati.

Quarta concluſio eſt de juſta poſſeſſione dominiorum.

Quartum dictum, Prima dominiorum diſtinctio, juſta eſſe potuit a lege poſitiva juſta, ſive lata a patrefamilias, ſive a Principe, vel a Communitate juſte imperante, & regente ſubjectos ; atque ea ratione probabile eſt, ita factum fuiſſe ut dominia juſte partirentur,ſicque ut propria poſſiderentur. Nam vel poſt Diluvium Noe filiis ſuis diſtincta dominia terrarum, attribuens eis, ſuiſque poſteris has & illas plagas. Vel certe ipſimet de communi conſenſu, & concordia terras diviſerunt,ſicut legitur *Gen.*19.de Abrahamo, & Lot,cui Abraham fecit poteſtatem eligendi quam partem vellet habitare ; Ipſoque reliquam pro ſe retinente, ad evitandas diſſenſiones, & jurgia inter Paſtores utriuſque. Vel lex aliqua promulgata eſt a Patre, aut ab aliquo ab eis electo in Principem, vel a Communitate, cui parere decreviſſent delata prius neceſſaria ac legitime auctoritate. Eaque, lex inquam fuit, aut eſſe potuit, ut res non hactenus occupata cederet in poſſeſſionem primo occupantis:& poſt id factum diviſerunt ſe ſuper faciem orbis terrarum ; & unus occupavit unam plagam, & alius aliam.

Amplius, non ſolum titulo diſtinctionis dominiorum per juſtam legem facte, juſte quis eſſe poteſt rei poſſeſſor, verum etiam per translationem juxta legis præſcriptum factam,ex uno poſſidente, in alium ut idipſum poſſideat. At duplex eſſe poteſt hæc translatio nempe vel quantum ad dominium, vel quantum ad uſum, manente interim dominio apud eum, qui rem dat ad uſum. Porro juſtitia, vel injuſtitia in translatione uſus difformes habet regulas juſtæ translationi dominii congruentes & neceſſarias. Hæc itaque dominii juſta translatio vel auctoritate publica, vel Principis, vel auctoritate privata ejus, qui eſt immediatus poſſeſſor.

Quinta concluſio de juſta poſſeſſione rei per translationem de uno in alterum.

His ſuppoſitis eſto, Quintum dictum:Translatio dominii auctoritate legis facta, juſta eſt. Probatio: Lex juſta potuit a principio juſte determinare prima dominia ; Minor autem non eſt auctoritas legis vel Principis poſt diviſionem dominiorum, ac fuerit antea ; ergo ob cauſam eandem, & finem poteſt juſte transferri dominium poſtea quam fuerit alicui appropriatum.

Præſcriptione, & uſucaptione fieri juſtam rerum translationem Totam hanc literam optime declarat Hiquæus *in Com.* ac oro. pugnat contra interpretationem *Malina*.

Atque ex hoc dicendum *præſcriptionem* in immobilibus, & *uſucaptionem* in mobilibus,eſſe juſtam translationem. Declaratio: Nam hoc conſtat primo auctoritate, *Extra de præſcriptionibus* ; *Vigilanti gloſ. ſuper illud Alieni.* Probatur etiam duplici ratione;Prima eſt;quia per legislatorem juſte ſtatui poteſt illud, quod eſt neceſſarium pacis conſervationi inter ſubditos. Sed dominium rei neglectæ, ſicut negligitur in præſcriptione, & uſucaptione, transferri in occupantem eſt plane neceſſarium pacificæ civium converſationi. Nam niſi in occupantem transferretur dominium, ſed maneret apud primum dominum, poſt decurſum temporis quanticunque,eſſent lites immortales : nam poſt quantumcunque tempus

(a) Politicum gubernium triplex, ſcilicet Monarchicum, Ariſtocraticum, quod eſt optimatum ; & Democraticum,ideſt Populi, omnium deterrimum, Iſidorus in Ethim. & Ariſt. in politicis S. Thomas putat politicum gubernium futurum fuiſſe in lege naturæ *p. parte q. 96. Art.* 4. Ubi nos oppoſitum docuimus ex Doct. *hic* Magiſter Hiquæus *in Comm.* ſatisfacit objectionibus Thomiſtarum *de Juſtitia, & jure* ſcribentium juxta principia Aquinatis.

pus, ille qui neglexit, aut hæres ejus repeteret rem neglectam & ab alio post diutinum tempus occupatam; talesque inde emergerent lites & dissidia, ut impossibile foret ea sedare, vel decidere ex defectu sufficientium probationum. Quare perpetuæ vigerent contentiones, & forsitan etiam odia inter litigantes, & Reipublicæ pax perturbaretur.

Altera probatio est ista: Legislator juste potest punire legum transgressores, præcipue cum transgressio cedit in Reipublicæ detrimentum, etiam pœna corporali; ergo multo magis plectere tales potest pœna pecuniaria, idque applicando eam Fisco; ergo pariter valet eos plectere pœna tali, applicando illud, in quo punitur, alicui, qui in hoc est legis Minister: Atqui negligens rem suam tanto temporis decursu legem transgreditur: adeout sua ipsius negligentia sit detrimento Reipublicæ, quia id est impedimentum pacis; ergo juste potest lex, sicut rem illam neglectam applicare Fisco, ita & ad pacem magis servandam, transferre eandem in illum, qui tanto tempore eam occupavit, veluti in legis ministrum.

Res quæ præscribitur, habetur pro derelicta.

Atque ex his liquido patet, qualiter intelligenda sit illa præsumptio Juris, & de Jure, contra quam non admittitur probatio. Nam ita negligens rem suam habuit pro derelicta. Et si enim hoc non sit verum in re, tamen legislator punit istum, perinde ac si habuisset eam pro derelicta; quia in aliquo, assimilatur habenti pro derelicta & illud in quo assimilatur derelinquenti juste requirit similem pœnam. Illud etiam apparet probabile pro hoc, quia si quilibet posset suum dominium transferre in alium tota communitas valet transferre dominium cujuslibet de communitate in quemlibet (quia in facto communitatis suppono includi consensum cujuslibet) ergo illa communitas habens talem consensum, quasi jam oblatum in hoc, quod quilibet consentit in leges justas condendas a communitate, vel Principe, potest per legem justam cujuslibet dominium transferre in quemlibet.

Quilibet consentit in leges justas cōmunitatis.

Justa est rei possessio facta per donationem liberalem.

Præterea Fieri potest translatio par actum personæ privatæ immediate habentis dominium rei. Id vero contingere potest, vel per actum mere liberalem; vel per actum *secundum quid* liberalem. Et prior quidem est quum transferens nullam expectat retributionem. Posterior vero quando pro re, quam transfert expectat aliquid sibi reddi.

Privata volūtate domini fieri potest rei translatio in alium recipere volentem.

Juxta quæ ultimo dicendum: Dominus rei alicujus, non prohibitus a lege, seu superiore, ab cujus voluntate in transferendo dependet, potest donare rem suam alteri recipere volenti. Probatio: Nam ex quo aliquis per actum voluntatis suæ fuit Dominus, pari voluntate cessare potest esse Dominus: & alius vult recipere; ergo incipere potest esse Dominus; & nulla superior causa impedit hunc excidere dominio rei & in alium transferri possessionem; ergo per talem donationem fit vere, & juste translatio dominii.

Quæ requiruntur ad justam donationem.

Justæ itaque donationi repræsentandæ, requiritur liberalis translatio ex parte donantis, & voluntas recipiendi ex parte ejus, cui fit donatio; & libertas ex parte amborum, adeout nulla lege prohibeantur ita se gerere, nec per actum alterius, a quo dependeant ea in translatione. Et propter defectum voluntatis recipientis nemo potest donare pecuniam Fratri minori, quia iste non vult esse Dominus. Propter defectum actus, a quo dependent sic transigentes; nequit Monachus dare sine licentia Abbatis; nec filius familias sine voluntate parentis, nec etiam Clericus in aliquo casu sine voluntate, vel saltem contra voluntatem Papæ, *extra de cens. c. Romana*. Ad cujus Capituli observantiam pœnam posuit Greg. X. cujus capitulum est hodie *in 6. c. exigit.* Quod nempe visitantes a visitatis nulla recipiant munuscula, & si receperint, teneantur duplum restituere, vel non absolvantur a maledictione, quam ipso facto incurrunt, ut dicit Innocent. IV. *in novissimis constitutionibus*.

Possunt tamē recipere pro curationem idest victum c. *Cum sit De simonia*.

Requisita ad justam accommodationem.

Huic autem correspondet in translatione usus liberalis accommodatio, habetque leges similes ad hoc ut sit justa; quia requirit in accommodante liberam voluntatem, & in recipiente ut velit recipere rem accommodatam ad usum; utque non sit aliqua voluntas legis vel Principis illi obsistens accommodationi.

APPENDIX.

Ubi declarantur varia genera contractuum orta ex donatione *secundum quid liberali*, & una explicantur capita restitutionis faciendæ, ob injustitiam in contractibus, in complementum *Articuli 2. quæst. 62.*

Doctor. 4. dist. 15. q. 2. §. Hic sunt & §. Alia translatio in *utroque scripto*.

Constituto ex dictis *in præcedentibus articulis*, undenam rerum Dominia sint distincta, ut vere ac juste hoc dicatur *meum*, & illud *tuum*: quia illud est fundamentum omnis injustitiæ in contractando rem alienam; & per consequens omnis justitiæ in restituendo illam. Et rursus latius declarato, quomodo dominia primo distincta juste transferantur, adeout licitum exinde sit res ipsas tanquam proprias possidere, cum per liberalem donationem, aut de Principis jussione traduntur; De alia rerum translatione, quæ est donatio *secundum quid* liberalis, superest dicendum.

Ethymologia *Contractus*; & cur ita nominetur.

Itaque alia translatio, vel accommodatio, non est omnino liberalis, imo in ipsa transferens expectat aliquid æquivalens ei, quod transfert, & proprie dicitur *Contractus*, propterea quod ibi simul trahantur voluntates partium: trahitur quippe unus ad transferendum in alium a commodo quod expectat transferendum in se. Hujusmodi contractus, in quibus dominia transferuntur; quidam sunt rei utilis pro re utili immediate, sicut vini pro frumento, & alia id genus, diciturque rei permutatio *do ut des, vel do si des*. Quidam vero rei utilis pro numismate, vel e converso: Quia enim difficile erat res usuales immediate commutare, ideo inventum est medium, per quod talis commutatio facilius fieret, id vero medium *numisma* est appellatum diciturque commutatio numismatis pro re usuali *emptio*; e converso autem *venditio*. Quidam denique numismatis pro numismate, & dicitur *mutui datio, & mutui acceptio*.

Sunt ergo tres contractus, in queis transfertur dominium, iisque correspondent alii contractus, in quibus transfertur usus, vel jus uten-

Tres contractus translationis dominii, permutatio, mutuatio, emptio.

utendi, retento dominio. Nam rerum permutationi correſpondet mutua, vel permutata accommodatio: emptioni correſpondet conductio; & venditioni locatio. Mutationi non correſpondet aliquid proprie in translatione uſus rei.

Conditiones requiſitæ ad juſtam permutationem.

Ad primam translationem quod attinet, quę eſt rerum permutatio, eſto primum dictum: *Domini rerum juſte eas permutant, modo abſque fraude ſervetur valoris æqualitas in commutatis ſecundum rectam rationem*. Et ſuppoſitis conditionibus ad juſtam donationem requiſitis *art. præcedenti* explicatis, declarantur etiam aliæ, quas juſta permutatio requirit. Et primo quidem additur *ſine fraude*; Nam hic abeſſe oportet fraudem in ſubſtantia, quantitate, & qualitate. *In ſubſtantia*, inquam, ut non commutetur auricalcum pro auro; nec aqua pro vino. *In quantitate*, ut, ſeu quantitas menſuretur per pondus, ſeu per aliam menſuram, ſcilicet per virgam, & hujuſmodi, quantum ad longitudinem vel menſuram aliam corporalem uti ſunt modium, ſextarium aliaque id genus, ſive in liquidis, ſiue in aridis, juſtum pondus, & univerſim juſta menſura ſervetur. Et ita etiam *de qualitate*, ut nempe non commutetur vinum corruptum, veluti ſi eſſet vinum purum.

Et hæc omnia probantur *extra de injuriis, & damno dato cap. ſi culpam. Qui occaſionem damni dat, damnum dediſſe videtur*: Sed defraudans alium in ſubſtantia, qui putat permutando aliam accipere ſubſtantiam: vel in quantitate, qui putat accipere aliud quantum, dat occaſionem damni; quia ille non permutaret, niſi crederet aliam ſubſtantiam, vel quantitatem, vel qualitatem recipere; ergo videtur non tantum fallacia *de libro Elenchorum*, ſed præſumptione Juris & ſecundum veritatem damnum alteri intuliſſe. Sequitur in illa regula æqualitatem valoris eſſe ſervandam. Quod per Auguſtinum probatur 13. de Trinit cap. 3. *Vili velle emere, & care velle vendere revera vitium eſt*. Idque intelligendo de re vili & cara, quantum ad uſum; quia frequenter reſque in ſe eſt nobilior in eſſe naturali, minus eſt utilis uſui hominum, & per hoc minus pretioſa, ſicut ſecundum Auguſtinum 2. de Civit. cap. 16. *melior eſt in domo panis quam mus*. Cum tamen omne vivum nobilius ſit ſimpliciter non vivo in *eſſe naturæ*, & propter hoc additur *ſecundum rectam rationem*, attendentem ſcilicet naturam rei in comparatione ad uſum humanum, propter quem uſum ſit commutatio iſta.

Res melior in eſſe naturæ ſæpe eſt vilioris pretii.

Richar. 3. diſt. 33. art. 3. q. 4.

Dari latitudinem pretii in medium infimum, & ſummum.

Porro æqualitas hæc ſecundum rectam rationem non conſiſtit in indiviſibili, ſicut quidam Doctor opinatur, perſuaſus ex eo quia juſtitia habet tantum medium rei, ſed cæteræ virtutes medium rationis. Hoc enim falſum eſt, ut expoſitum eſt 1. 2. q. 64. imo in medio, quod juſtitia commutativa reſpicit, eſt magna latitudo intra quam, non attingendo indiviſibilem punctum æquivalentiæ rei, & rei, quia quoad hoc quaſi impoſſibile foret commutantem attingere; & in quocunque gradu circa extrema fiat, juſte fit.

Juſtum pretium aut lege aut conſuetudinem determinatur omnem contractum comitatur aliqua donatio, ſaltem

Quæ autem ſit iſta latitudo, & ad quantum ſe extendat, quandoque ex lege poſitiva, quandoque ex conſuetudine innoteſcit. Lex enim reſcindit contractum, ubi contrahens decipitur ultra medietatem juſti pretii; tamen infra illud, ſi ex alio capite apparet injuſtitia, eſt facienda reſtitutio correſpondens. Quandoque autem relinquitur ipſis commutantibus, ut penſata mutua neceſſitate, reputent ſibi mutuo dare æquivalens hinc inde, & accipere: durum eſt enim inter homines eſſe contractus, in quibus contrahentes non intendant aliquid de illa indiviſibili juſtitia remittere ſibi mutuo, ut proinde omnem contractum concomitetur aliqua donatio. Etſi iſte eſt modus commutantium, quaſi fundatus ſuper illud legis naturæ, *Hoc faciat alii, quod tibi vis fieri*, ſatis probabile eſt, quum contrahentes ſunt mutuo contenti, mutuo velle ſibi remittere, ſi ſecundum aliquid ab juſtitia requiſita receſſerint.

ſecluſa fraude, ſi non extendatur latitudo pretii juſti.

Atque hæc eadem quę dicta ſunt de permutatione rerum locum habent in venditione & emptione; quia hic ſic oportet ex una parte conſiderare numiſma, ſicut ibi rem permutatam. Illud addendum, in hiſce duobus contractibus permutationis, & venditionis licere permutanti vel vendenti penſare damnum ſuum, non autem commodum ipſius ementis, ſive cum quo permutat, in carius vendendo, vel permutando, ut ſi quis multum indiget re ſua, & per magnam inſtantiam inducatur ab alio, ut vendat, vel permutet pro re alia; quoniam poteſt ſe preſervare indemnem, & ex venditione, vel permutatione illa, multum damnificatur, poteſt carius vendere, ac alias feciſſet ſi damnum abeſſet. Verum ſi emens ex re ſibi vendita vel permutata magnum commodum reportet, non poteſt carius vendi, vel permutari nam propter majus commodum quod alius conſequitur, nec res mea eſt in ſe pretioſior, nec mihi melior; & ideo non debet mihi majus pretium apportare. Secus eſt autem, quando damnificor; quia tunc eſt mihi pretioſor, licet in ſe non ſit.

Poteſt res carius vendi ad evitandum damnum. Nequit res carius vendi ob lucrum, quod ex eo accipit emptor. De commodatione, & locatione eadem tene, quæ dicta ſunt de permutatione.

Cum iſtis contractibus conveniunt mutua accommodatio, conductio, & locatio, & pariter ſubinde quantum ad explicatas conditiones eſt juſtitia ſervanda, inſpiciendo ibi ad uſum rerum ſicut hic dominium earundem.

Richar. 4. diſt. 15. art. 5. q. 5.

Quod ſpectat ad tertium contractum, qui eſt *mutui datio*, dicendum, *ad juſte mutuum contrahendum ſervare oportere æqualitatem ſimpliciter in numero, & pondere*, exceptis quibuſdam caſibus, de quibus dicetur *ad finem*. Hæc concluſio probatur a quodam ex eo quod pecuniæ uſus eſt ejus conſumptio; ergo concedens eam mutuo per conſequens conſumit eam. Sed contra hoc facit quod ſcribitur *cap. exiit qui ſeminat de verb. ſignif. in 6.* nempe quarundam rerum uſus perpetuo ſeparatur a dominio. Propterea aliam aſſigno rationem ut infra *q. 78. art. 1.*

Duæ regulæ, quando non datur ſtatim quod alteri commutantium debetur.

Veruntamen quando commutans non ſtatim recipit illud, pro quo commutat, ſed differtur ejuſmodi receptio, quæritur quid juris? Reſpondeo præter regulas prædictas pertinentes ad juſtum, vel injuſtum in ſingulis contractibus pro præſenti, addo etiam alias duas. Prima eſt, *Ne commutans commutet vel vendat tempus* quia tempus ſuum non eſt. Secunda, *ne ponat ſe in tuto de lucrando, & illum cum quo commutat de damno*: intelligo in tuto ſemper vel ut in pluribus,

Caſus optimi de commutante dilata ſolutione.

Quibus ex regulis patent multi caſus in ſpeciali: verbi gratia dicatur feſtum Nativitatis Domini A. & feſtum S. Joannis Baptiſtæ B. iſte commutans tradit alii rem ſuam in A. aut ergo tunc eam erat venditurus, aut non, ſed in B. non ſic, vel determinat nunc pretium ſecundum quod currit tempus pro A. & tunc facit miſeri-

cor-

cordiam, quia supplet indigentiam proximi, antequam teneatur illam supplere, expectans solutionem hujus usque in B. Aut determinat pretium majus, cum sit justum pro A. & tunc plane est usuriarius vendens tempus contra primam regulam, idque probatur *Extra de usuris, cap. Consuluit*.

Si vero non esset modo venditurus, sed alias quando videretur juxta cursum temporis se posse plus lucrari; aut ergo nunc imponit rei vendendæ certum pretium, aut non; sed dimittit certificationem pretii pendentem ex aliquo futuro. Si ponit pretium secundum quod res nunc valet, dubium non est quin fecerit misericordiam magnam. Si vero majus, quam nunc valet, non ita tamen immoderatum pretium, quin tempore solutionis verisimiliter quandoque plus, quandoque minus valeat res vendita, ratione dubii excusatur; quia contra nullam ex regulis præmissis facit; idque probatur per illud Capitulum, *Naviganti §. Ratione*.

Quod si obiiciatur contra hoc per id quod dicitur *ibidem In tua*. Respondeo: ibi utilis monitio utique continetur, non tamen præceptum ullum necessario servandum.

Quod si determinationem pretii ex valore futuro illius rei pendere relinquat; aut ergo pro tempore determinato illius solutionis, vel alio, in quo non consuevit res plus valere regulariter, quam quando dat rem suam: & tunc misericordiam facit, concedens alteri illud pro tanto pretio, quanti æstimabitur in B. vel aliquo tempore citra B. cum tamen res illa pro consuetudine carior fuerit in B. quam in aliquo tempore præcedente.

Quia talis si retineret rem ante illum terminum eā venderet, timēs in ipso termino vilius vendendam; quod si omnino usque ad terminum erat servaturus non est usurarius, ex ratione Doctoris.

Si autem velit pretium determinari pro tempore indeterminato, hoc modo, ut ponat se in tuto lucri, ut in pluribus, & alium in damno utpote, volo te tantum solvere pro re ista, quantum valebit in quocunque tempore, usque ad B. cum carius vendetur, usura est, quia ponit se, vel partem suam, quoad lucrum, ut in pluribus in tuto; & illum, cum quo contrahit, ad damnum: & tunc habet per se illud quod evenit, ut in pluribus, & contra se illud quod evenit, ut in paucioribus.

Est etiam ibi alia injustitia, qui aliquo die determinato oporteret eum exponere rem suam venditioni, & non tempore in particulari vago, atque in illo contingeret, ut minus care venderet, quam in die carissimo inter A. & B. & per consequens tali in pacto facit se certum de lucro, ultra quam humana industria pertingere posset.

(a) Hæ igitur regulæ expositæ sunt de justo & injusto in venditione, & commutatione quacunque pro nunc, vel futuro. Idque loquendo de commutatione oeconomica, quæ est quando commutans intendit rem accipere, pro qua commutat, ut non mereatur eam, sed magis ut eadem utatur.

Superest igitur dicendum de commutatione negotiativa, ubi commutans intendit mercari de re, quam acquirit; emit enim ut non utatur, sed magis ut vendat, idque carius, ac emerit.

(a) Ex his regulis (inquit Hiquæus *in Comm.*) satis perspecte constat quid justum sit in commutationibus in genere, & in specie, ad quas prædictæ regulæ extenduntur, ut ad *Census*, *Cambia*, *Societates*, de quibus hic agendum esset. Sed quia Doctor in specie non tangit hos contractus, & Doctores de *Justitia & jure* satis fuse de illis agunt, ita non est expediens ut eis immoremur nisi breviter tantum applicando regulas jam præmissas. Hæc illæ.

Eaque negotiativa commutatio dicitur pecuniaria, vel lucrativa. De hoc itaque, ultra regulas prædictas, queis significatur ac cognoscitur quid justum, quidve injustum in oeconomica commutatione eveniat, addo duo. Primum est; ut talis commutatio sit utilis Reipublicæ. Secundum vero, ut talis negotiator, juxta diligentiam suam, & prudentiam, & solicitudinem, & pericula, accipiat in commutatione pretium correspondens.

Commutatione negotiativam utilem esse Reipublicæ declarat Doctor

Prior conditio exponitur. Nam Reipublicæ utillimum est habere conservatores rerum venalium, ut prompte inveniri queant ab indigentibus, & volentibus illas emere. In ulteriori etiam gradu utile est Reipublicæ habere afferentes res necessarias, quibus illa patria non abundat; & tamen usus earum ibi est utilis, & necessarius. Ex quo sequitur, Mercatorem afferentem rem de loco, ubi est copia, ad patriam, ubi deficit: vel qui illam coemptam conservat, ut prompte inveniatur venalis a volente eam emere, habere vel exercere actum utilem Reipublicæ. Atque ita exposita esto prima conditio.

Mercator carius vendere potest quam emit, ratione laboris industriæ, & periculorum.

Secundam vero ita declaro: Nam unumquenque in opere honesto Reipublicæ servientem oportet de suo labore vivere. Honesto, inquam, ad excludendas meretrices atque Histriones inhoneste viventes: Sed Mercator afferens vel conservans, honeste & utiliter inservit Reipublicæ; ergo oportet eum de suo labore vivere. Nec hoc solum, sed unusquisque præterea potest industriam suam, & solicitudinem juste vendere. Et quidem industria in transferendis rebus de loco ad locum requiritur magna, ut consideret quibus patria abundet, ac indigeat; ergo potest juste ultra sustentationem necessariam pro se & familia sua, ad istam necessitatem deputata, recipere pretium correspondens industriæ suæ: & præterea aliquid etiam correspondens periculis suis. Ex quo enim in periculo suo transfert, si est translator, vel custodit si est custos, propter ejusmodi periculum potest secure aliquid accipere correspondens; & maxime si quandoque sine culpa sua in tali servitio Communitatis damnificatus est: utpote Mercator transferens quandoque amisit navem onustam magnis mercibus: & alius quandoque ex incendio casuali amisit pretiosissima, quæ custodiebat pro Respublica.

Mercator ultra suam, & familiæ sustétationem potest lucrari.

Hæc omnia confirmantur. Nam quantum deberet alicui Reipublicæ Ministro legislator justus & bonus retribuere, tantum potest ipse; si non ad sit legislator de Republica, non extorquendo tamen, recipere. Sed si esset bonus legislator in patria indigente, deberet conducere, etiam magno pretio, mercatores, qui res necessarias afferrent, quive jam allatas servarent: & non tantum eis & familiæ sustentationem necessariam attribuere; Sed etiam industriam, peritiam & pericula omnia locare; ergo idipsum possunt ipsimet in vendendo.

Quod genus negotiatorū e Republica exterminandum.

Ex his duabus conditionibus in justa negotiatione requisitis, evidens est quomodo aliqui sint culpabiles negotiatores; illi nimirum qui nec transferunt, nec conservant, nec eorum industria melioratur res venalis, nec certificatur aliquis simplex de valore rei emendæ; Sed modo emunt, ut statim sine prædictis conditionibus vendant. Qui profecto essent e Republica exterminandi, ac exilio multandi; quia prohibent immediatam commutationem volentium emere, vel commutare œconomice; & per consequens faciunt

faciunt quodlibet venale, vel usuale carius ementi, quam esse deberet, & vilius vendenti; sicque utraque pars per eos damnificatur.

Ex justitia determinata, qua præditi esse debent descripti contractus, apparet injustitia, quæ accidit in talibus, juxta illud 1. de Ani. tex. 85. *rectum est judex sui & obliqui*; idque breviter exponitur discurrendo per capita illorum. Nam in donatione non est justitia (ut tactum quoque fuit supra *q.* 62. *art.* 2.) si donans non mere liberaliter donat, vel si contra voluntatem alicujus, a quo dependet in donando donat. Non autem mere liberaliter donat, si vel deceptus, vel quasi necessitate tractus, donat: quia ignorantia & aliqualis coactio excludunt voluntarium simpliciter, ex 3. *Ethic. cap.* 1.

Vis & ignorantia faciunt involuntariū.

Ex quo sequitur, deceptum de eo, cui donat quantum ad istam rationem, propter quam fit donatio, non simpliciter largiri. Et ideo si alicui tanquam propinquo donet, qui revera propinquus non est, non simpliciter donat.

Qui ficta paupertate aliquid accipit, tenetur ad restitutionem.

Pariter si alicui, veluti si esset egenus, fiat donatio, qui interim non eget re donata. Propterea caveant qui divites existentes, recipiunt tamen tanquam egentes eleemosynas, ne injuste ea omnia recipiant; quia abest in dante voluntas elargiendi, propter ignorantiam conditionis, quam respicit in donando.

Et ita similiter de accomodante, licet ibi non sit defectus æqualis propter æquale justum; quia translatio usus ad tempus non requirit tantam liberalitatem, quantam dominii translatio.

Injustitia permutationis, oritur ex deceptione, involuntario, vel prohibitione superioris.

In permutatione est injustitia ex eisdem causis, quæ sunt deceptio, involuntarium, & superioris prohibitio, cui commutans subest in commutando. Atque ex eo injusta dici posset commutatio, quæ fit in ludis alearum; idque juxta illud ff. *De Aleatoribus c. ult. & extra de vita & honestate Cleric. c. Clerici, super illud* Officia, in Glossa. Ista tamen lex non obstringit nisi illos, qui vivendo politice subsunt legi Imperiali, qui forte nulli sunt hodie: quia ubi præcipue illa lex locum habere consuevit, ut in Italia, municipalia præjudicant Imperialibus. Injustitiæ in emptione & venditione, patet ex dictis de justitia contractuum eorundem; & juxta hoc de locatione, & conductione. Atque ex his patet de mutui datione, & solutione. Injustitia præcipua est usura. de qua infra *q.* 78. ejus vituperatio habetur *extra de Usuris, cap. super eo.*

ARTICULUS VII.

Utrum liceat alicui furari propter necessitatem. De hoc argumento actum supra q. 62. art. 2.

QUÆSTIO LXVII.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ IUSTITIÆ QUÆ CONSISTIT IN VERBIS, ET PRIMO DE INJUSTITIA JUDICIS,

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ quæ consistunt in verbis, quibus læditur proximus. Et primo de his, qui pertinent ad judicium. Secundo, de nocumentis verborum, quæ fiunt extra judicium. Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primo quidem de injustitia judicis in judicando: secundo, de injustitia accusatoris in accusando: tertio de injustitia ex parte rei in sua defensione: quarto, de injustitia in testificando: quinto, de injustitia advocati in patrocinando.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Utrum aliquis possit juste judicare eum, qui non est sibi subditus.
II. Utrum liceat judici judicare contra veritatem quam novit propter ea, quæ sibi proponuntur.
III. Utrum judex possit aliquem juste condemnare non accusatum.
IV. Utrum licite possit pœnam relaxare.

ARTICVLVS I.

Utrum quis possit judicare eum, qui non est sibi subjectus.

Doctor locis in margine cit. S. Thom. 2.2. *q.* 67. *art.* 2.

4. dist. 19. q. Un. n. 4.

RESPONDEO dicendum fieri non posse ut quis judicet aliquem non sibi aliqua ratione subjectum. Declaratio: Judicare est jus, vel justum dictare; justum autem non foret id judicium, nisi esset secundum legem communem, cujus legis judicium est practica conclusio, ut explicatum est supra *q.* 60. *art.* 1. & 5. idest, completa, perfectaque determinatio, & authentica reddendo alicui secundum merita ipsius; nisi autem Judex haberet potestatem subdendi, quos judicat, suæ determinationi ex legibus latis deductæ, vanum irritumque foret suum ipsius judicium; necessario ergo suo practico dictamine ligat eos, ad quos suum judicium pertinere pronunciat; oportet ergo præcise in subjectos suum exercere judicium, seu jus dicendi potestatem. Qua vero ratione leges, usque exinde deductas conclusiones ligant obligentque subjectos, explicatum est supra. *q.* 66. *art.* 2.

art. 2. quia nempe Principi vel Communitati se se subjectos fecere, ac dirigendos tradidere in his, quæ non sunt contra legem Dei. Præsidentes ergo tantum in subjectos jus dicendi habent potestatem. Ac propterea vana & nullius roboris est sententia lata ab aliquo non habente potestatem judiciariam in eos, quos sua sententia ligare intendit. Unde & pro Regula juris statutum est *ut nulla sit sententia a non suo judice lata.*

QUÆSTIO LXIX.

DE VITIIS CONTRA JUSTITIAM EX PARTE REI,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis, quæ sunt contra justitiam ex parte Rei.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur.
II. Utrum liceat alicui se calumniose defendere.
III. Utrum liceat alicui judicium subterfugere appellando.
IV. Utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere si adsit facultas.

ARTICULUS I.

Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.

Doctor 4. *dist.* 15. *q.* 4. §. In tertio membro. *utroque scripto. S. Thom.* 2.2. *q.* 69. *art.* 1.



IDETUR citra mortale peccatum nequire accusatum negare veritatem, per quam capitis pœnam subiret. Etenim is in judicio mentitur, & quidem mendacio pernicioso, tam personæ accusanti quam Reipublicæ. Siquidem exinde accusator de calumnia notatur. Sed & Respublica ob talem mendacium, impeditur a justa punitione delinquentis.

Accusatus non tenetur statim confiteri coram judice nec habendus pro reo, nisi fuerit convictus. Sic Doctor in textu. Sed videndi Cavellus in *Scholio*, & Hiquæus in *Comm.* nam res est plena ambiguitatis.

Respondeo, durum profecto videri, quemlibet accusatum in publico ab uno, statim teneri de necessitate salutis in publico confiteri ab se occulte commissum crimen, atque ita illico exponere se periculo capitis in judicio sanguinis. Habendo itaque oculos non tantum ad statutam pœnam, sed ad honestum, & inhonestum, non apparet, accusatum honeste, & de rectæ rationis dictamine confiteri debere coram tali judice suum crimen, unde capite plecteretur; quia ipse plusquam quicunque alius accusans singularis, auferret sibi famam; nam confitenti contra se in judicio creditur.

Cauta respõsio Juristarum nego proposita ut proponuntur.

Quid ergo? Cauta est responsio Juristarum, nego proposita, ut proponuntur: Et hæc quidem sine mendacio dici possunt in proposito; quia proponuntur in publico, & ut publica, & publice probanda; sic autem negare ea potest quis, si scit ea non posse probari in publico judicio. Quod si Judex urgeat eum, ut confiteatur propositum, vel ut publice neget; Respondeo posset se accu-

sationi sufficienter responsum dedisse; & uti est modus Juris peritis respondere; nec ab illo responso velle recedere; faciat Judex erga accusantem quod Juris est. (a)

Sed nunquid si neget, intendens tamen negare illud ut propositum est, nempe ut publicum, sicut Sacerdos facit de confesso, dicens, nihil mali scio istum fecisse; quia loquitur ut in publico, audivit autem in alio foro; nam quid tenetur qui negavit, de tali negatione pœnitere? Respondeo, *bonarum mentium est culpam agnoscere, ubi culpa non est.* Dist. 5. c. *Ad ejus* & intitulatur Gregor. & ideo multo magis, ubi dubitatur an sit culpa, & qualis culpa, bonæ mentis est culpam agnoscere; tali propterea in casu tutum est post facti negationem, pœnitere indistincte de hoc, tanquam de tali, quale est nempe sub hac indistinctione, si mortale, tanquam de mortali, si veniale veluti de veniali.

Humana potestas non potest punire, nisi quæ probari possunt.

Ad inductam objectionem respondeo. *juste, quod justum est, exequeris.* Deuter. 16. non ergo Respublica omnia penitus mala debet punire, sed quæ cum hoc, quod sunt punienda, potest illa potestas juste punire: talia autem sunt; quæ coram Judice sæculari sufficienter possunt probari: ac proinde haud læditur Respublica, si divinum judicium excedat suum ipsius judicium in sontium punitione. Quæ igitur ita plecti nequeunt divino reservantur judicio punienda suntque omnia illa super quæ esse nequit justum judicium Reipublicæ, quia *homo videt ea, quæ parent, Deus autem intuetur Cor.* 1. Reg. cap. 16.

(a) Sotus 4. *de Iustitia q.* 6. *art.* 3. *ad* 4. ait esse veniale Doctor non putat esse, tamen ait in omnem eventum tutum esse pœnitere, quia res non est omnino certa.

Mag. Scotus *hic in* Rep. n. 51. scribit: sed peccat ne mortaliter negando se fecisse crimen quod sibi in publico, & indebito modo proponitur? Dicitur, quod si tantum appareat unus testis coram Judice contra eum peccat mortaliter negãdo, quod commisit; & si non nullo modo. Hæc ibi.

Accusator nō potens probare objectū crimen est fibi perniciosus quia causa suæ infamiæ.

Ad quod tangebatur de ipso accusante, cui est perniciosum mendacium negantis. Dicendum id esse falsum; imo ipse accusans est sibimet perniciosus, proponens eo modo, quo non deberet proponere crimen, imo deberet non proponere; sibi ergo est imputandum, si aliqua infamia affricetur; ejus quippe notæ ipse est in causa non vero negans, qui juste defendit innocentiam suam in publico, ubi non est nocens, nec habendus est pro nocente, donec fuerit convictus.

ARTICULUS II.

Vtrum accusato liceat calumniose se defendere.

Doctor & S. Thom. locis art. præcedentis notatis.

Circa præsens quæsitum quæ extant ex Magistro Scoto, recensita sunt supra q. 62. *art.* 2. *in* §. *Incidenti rursus repetito*. Quare non videtur iterum repetenda.

QUÆSTIO LXXIII.

DE DETRACTIONE

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Postea considerandum est de Detractione.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QVATVOR.

I. Quid sit detractio.
II. Vtrum sit peccatum mortale.
III. De comparatione ejus ad alia peccata.
IV. Vtrum peccet aliquis audiendo detractiones.

ARTICVLVS III.

Vtrum detractatio sit gravius omnibus peccatis, quæ in proximum committuntur.

Doctor. 4. *dist.* 15. *q.* 4. §. Respondeo ℣. Et si quæratur *S. Thom.* 2. 2. *q.* 73. *art.* 3.

ET quæritur de hoc casu. Quis non imponit in publico crimen alteri, sed murmurat indiscrete loquens, ac narrans coram multis crimen, non tamen uti sibi certum, sed quatenus ab aliis creditum; in quod genus peccati putatur incidisse? Respondeo, *rara fides ideo est, quia multi multa loquuntur*; dicens propterea se tantum audivisse quæ narrat, modo ex forma loquendi non ostendat se aliquam majorem habere certitudinem, non aufert ex natura actus in opinione aliorum famam illi cujus enarravit auditum peccatum. Nam si audientes firmiter concipiant illum, de quo est sermo, plane criminosum esse, leves sunt; juxta illud Ecclesiast. 19. *Qui cito credit, levis est corde.*

Cavendum ab scandalo pusillorum; interdum detractio est peccatum mortale; aliquando veniale tantum. VidendaGlossa Magistri Hiquæi.

Veruntamen quia ab scandalo pusillorum oportet cavere juxta illud Pauli 1. ad Corinth. cap. 8. *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum.* Et multi sunt tales pusilli faciles ac leves ad credendum mala; ideo est periculosum eis referre mala ex relatione aliorum audita. Quod si fiat animo lædendi famam proximi, de quo est sermo, non est facile excusare, quin sit contra charitatem, & per consequens mortale peccatum. Si autem fiat coram talibus ex inconsideratione, durum est sermonem ejusmodi excedere genus peccati venialis quia lingua in lubrico posita est; *& qui non offendit in verbo, hic perfectus est vir.* Jacobi 3.

QUÆ-

QUÆSTIO LXXVII.

DE FRAUDOLENTIA IN EMPTIONIBUS ET VENDITONIBUS CONTINGENTE.

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis, quæ sunt circa voluntarias commutationes. Et primo de fraudolentia, quæ committitur in emptionibus & venditionibus. Secundo de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntatis non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur a rapina vel furto.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. De injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plusquam valeat.
II. De injusta venditione ex parte rei venditæ.
III. Vtrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.
IV. Vtrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere, quam emptum sit.

MATERIAM concernentem præsens quæsitum, quoad omnes partes ejus, excepto *articulo tertio*, late expressum, atque subtiliter expensum habes *ex Apendice art.* 2. *q.* 66. ubi, ob connexionem cum antecedentibus, exscribendum censuimus; inibi ergo dictis hic nihil præterea addendum.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE PECCATO USURÆ IN MUTUIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Vtrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram.
II. Vtrum liceat pro eodem quamcunque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui.
III. Vtrum aliquis restituere teneatur id, quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est.
IV. Vtrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS I.

Vtrum accipere usuram pro pecunia mutuata, sit peccatum.

Doctor 4. *dist.* 15. *q.* 2. §. De ult. contractu n. 17. & §. Vsuræ crimen. *n.* 26.
S. Thom. 2. 2. *q.* 78. *art.* 1.

VIDETUR non esse peccatum accipere usuram pro pecunia mutuata Nam licet uniquique in contractibus se servare indemnem. Hinc diximus supra *art.* 2. *q.* 66. *in Appendice* vendentem posse carius vendere, inspiciendo in damnum suum in vendendo, maxime si inducatur ab illo, cui vendit; ergo eadem ratione si quis ab alio inducatur ut sibi mutuo det pecuniam, licitum est sibi servare se indemnem; id vero alio modo nequit fieri, nisi accipiendo aliquid ultra sortem; & quidem ex pacto, alioquin res est incerta.

Præterea, Dans usuram, voluntarie, cum nemo eum ad id faciendum compellat: imo voluntate sua accipit mutuatam pecuniam, & reddit ultra sortem, sicque potest in alium transferre dominium ejus quod est ultra sortem. Si autem transfert dominium; ergo alius, nempe usurarius, non habet alienum.

Præterea, Mutuo dans alteri vasa argentea aut aurea potest pro tali locatione aliquid recipere citra omne peccatum: ergo pariter mutuo tribuens alteri pecuniam signatam poterit sine culpa aliquid recipere ultra pecuniam alteri mutuo datam.

Contra, Ezechielis 18. scribitur *Ad usuram*

tam non accomodabis &c. & Lucæ 6. *Date mutuum nihil inde accipientes*. Psal. 14. *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*. Et frequenter in utroque Testamento Usuræ crimen detestatur.

S. Thomæ ratio *hic* & Richard. 4. *dist.* 15. *art.* 5. *q.* 5.

Respondeo dicendum, illicitum omnino esse & injustum accipere usuram pro pecunia mutuata: id autem quidam hac ratione putant declarandum: Usus pecuniæ est ejus consumptio; ergo concedens eam mutuo per consequens consumit eam; accipere igitur aliquid pro pecunia mutuo data, venditur quod non est, per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur.

Verum contra hoc facit quod habetur *extra*, *de Verb. signif. exiit qui seminat in* 6. ubi dicitur quarundam rerum usum perpetuo a dominio separari; ergo dominium & usus possunt separari in pecunia, ut liquet in casu, quo quis uteretur pecunia ex voluntate Domini, non ex propria dispositione.

Quare in mutuo nihil ultra sortem recipi potest.

Propterea aliam affero rationem. Siquidem in mutui datione transfertur dominium pecuniæ mutuatæ: hoc enim importat vocabulum, *mutuo do tibi meum*; qui ergo concedit mutuo, non manet dominus pecuniæ mutuatæ; si igitur pro illa pecunia recipiat quidquam ultra sortem, pro non suo recipit, sive vendit non suum; est igitur integre danti restituendum, tanquam alienum.

Pecunia ex se non est res fructifera.

Aliam etiam assigno rationem. Quamvis pecunia mutuata, maneret sub dominio tribuentis: attamen illa pecunia, ex sui natura non fert fructum aliquem, sicuti aliqua alia ex se germinantia; tantum ergo provenit ex pecunia fructus aliquis, de industria utentis illa: industriam vero hanc non tribuit concedens mutuo pecuniam; volens proinde is recipere fructum de pecunia, vult colligere fructum de industria aliena; quæ nihilominus industria non est data ab concedente mutuo pecuniam; ergo manifeste accipit quod suum non est, & subinde danti restituendum.

An liceat mutuanti ex pacto servare se indemnem.

Ad argumenta. Ad primum respondeo: Si dans mutuo non vult damnificari, pecuniam sibi necessariam reservet, quia nullus eum necessitat ad faciendam proximo misericordiam; at si mavult misericordiam alteri exhibere, necessitatur ex lege divina non facere eam vitiatam.

Utrum usura dominium transferat in usurarium? Videndus Hiquæus *in Comm.* n. 155.

Ad secundum dico, quamvis dans ultra sortem transferat dominium, tamen teneri recipientem ad restitutionem ex integro. Nam etiam ipsa in mutui datione transfertur dominium; & tamen debitor tenetur pecuniam eandem restituere creditori.

Ad tertium respondeo, vasa argentea, aurea, & ejusmodi non dantur mutuo, sed locantur. & ratione locationis juste potest quiquam recipi. Et eadem est ratio de pecunia: Hæc enim habet aliquem usum utilem ex propria natura, utpote ad videndum, ornandum ad jactantiam quoque, ut quis videatur esse dives in possessione pecuniarum; ad hunc ergo finem, & ipsa potest locari, sicut equus, vel aliud locabile & pro tali usu, manente apud Dominum pecuniæ dominio, potest quidquam recipi ultra sortem; quo in casu non mutuatur pecunia, sed in ipsa exercetur contractus locationis vel conductionis, ac proinde abest omnis usura.

ARTICULUS II.

Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

Doctor 4. *dist.* 15. *q.* 2. §. De ultimo contractu *n.* 18. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 78. *art.* 2.

Licere interdum ex pecunia mutuata, recipere aliquid ultra sortem; & qualiter? ex pacto ratione pœnæ aliquid licet recipere.

Respondeo dicendum, licere aliquando capere atque expetere aliquam commoditatem pro pecunia mutuata; & quidem duplici in casu, nam aliquando licet recipere ultra sortem ex pacto; aliquando etiam non ex pacto. Primum tripliciter evenire potest. Primo virtute pœnæ conventionalis, dum tamen non fiat in fraudem usurarum. Exemplum: quis indiget pecunia sua ad mercandum, concedit nihilominus eam alteri ad certam diem, adiiciens pœnam conditionalem; ut nisi pro statuta die reddat, postea ad tantum ultra sortem teneatur. Hæc pœna adiecta licita est; quia licet me servare indemnem, si præmonendo illum cum quo contraho per mutui dationem. Signum autem manifestum quando non est in fraudem usurarum illud est, sic mercator magis vellet sibi reddi pecuniam die prefixo, quam in crastino cum pœna adjecta; & per oppositum, fraus contractui subest, quando vult diem transire potius, quam pecuniam persolvi statuta die.

Item *ob interesse* mercatoris.

Secundo, idipsum licet ratione *interesse*, debitor enim ex cujus non solutione creditor notabiliter damnificatur; tenetur ex justitia satisfacere creditori *de interesse*. Et quamvis creditor non posset contra debitorem habere actionem, deficientibus pactis, vel juramentis, quæ deberent produci in judicio: attamen in conscientiæ foro debitor tenetur *ad interesse* ultra sortem.

Item cum sub incerto ponitur capitale.

Tertius denique casus est, quando utrunque, scilicet capitale, & illud superfluum ponitur sub incerto. Quod probatur *extra de Usuris cap. Naviganti* §. *Ratione* arguendo per locum a simili, quia sicut *hic* incertitudo excusat, ita *ibi*.

Sine pacto quando liceat aliquod recipere. Intellige si gratuito sibi datum judicet.

Citra omne pactum etiam licet aliquid ultra sortem recipere, nulla interposita pactione verbali, vel alio signo æquivalenti ostendente debitori, quod mutuans non mutuaret sine spe lucri. Tali in casu si mutuanti aliquid ultra sortem donetur non facit recipientem habere alienum, & ideo ad restitutionem minime tenetur.

ARTICVLVS III.

Vtrum quicquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit reddere teneatur.

Super hoc quæsito videndus Mag. Hiquæus in *Comment.* super q. 2. *dist.* 15. 4. *sent. a n.* 155 *& seqq.*

QVÆ-

QUÆSTIO LXXXIII.

DE ORATIONE

IN SEPTENDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Oratione.

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR DECEM ET SEPTEM

De hac materia late actum quæst. 72. supplementi ad tertiam partem.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE VOTO, PER QUOD QUIDPIAM DEO HOMINES PROMITTITUR

IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

De hoc argumento videndus Magister 4. *dist.* 38. quive super eam distinctionem scripserunt. *Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.*

ET CIRCA HOC QVÆRVNTVR DUODECIM.

I. Quid sit votum.
II. Quid cadat sub voto.
III. De obligatione voti,
IV. De utilitate vovendi.
V. Cujus virtutis sit actus.
VI. Vtrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quam sine voto.
VII. De solemnitate voti.
VIII. Vtrum possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti.
IX. Vtrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.
X. Vtrum votum sit dispensabile, vel commutabile.
XI. Vtrum in solemni voto continentiæ possit dispensari.
XII. Vtrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

ARTICULUS VII.

Vtrum votum solemnizetur per susceptionem Sacri Ordinis, & per professionem ad certam Regulam.

Doctor 4. *dist.* 38. *utriusque scripti S. Thom.* 2. 2. *q.* 88. *art.* 7.



RESPONDEO dicendum votum non esse nec fieri solemne, nisi per susceptionem Ordinum Sacrorum, aut per professionem certæ Regulæ. Ad cujus intelligentiam sciendum, votum esse posse publicum, vel privatum, simplex vel solemne. Nec existimandum est has distinctiones in unam eandemque coincidere; nam seu publicum, seu privatum, esse queunt simplex vel solemne. Votum quippe non solemnizatur nisi aliquo istorum modorum, qui ponuntur *extra de vot. & vot. redem.* estque hodie in 6. *lib. extra etiam tit. eodem cap. Rursus*, & tanguntur in Glos. tres modi, „ ubi habetur sic: Votum solemne est quod fit „ interveniente aliqua istarum solemnitatum, „ videlicet per susceptionem Sacri Ordinis, 28. „ *dist.* Diaconi. Item per susceptionem Sacræ „ vestis, quia tantum profitentibus dari debet „ præsentibus testibus, per quos probari pos- „ sit, si hoc negaret, *extra de Regul.* cap. „ statuimus. Tertio modo; cum per perfessio- „ nem devovet se alicui Religioni, Abbati, vel „ Abbatissæ, *extra de Regul.*, statuimus; præ- „ sentibus testibus, per quos probari possit, si „ hoc negaret. Et ne hoc negare possint, fiat „ inde publica scriptura, 17. q. 1. *omnes fæ-* „ *minæ*, in qua scriptura profiteatur velle reli- „ giose vivere: alias autem votum continentiæ „ factum, quamvis coram multis, dicitur sim- „ plex, quasi non vestitum, vel institutum ali- „ qua solemnitate.

Votum privatum esse potest solemne & publicum simplex.

Votum solemne duplex, professionis, & susceptionis Sacri ordinis.

Horum trium modorum, qui hic exprimuntur; quive ponuntur in illo cap. *in 6. lib.* non sunt Juris nisi duo, nempe per Sacri Ordinis susceptionem, & per votum Religionis verum, vel præsumptum. Et quidem præsumptum est, quum quis recipit habitum professorum, ubi

est

est distinctio inter habitum Professorum & Novitiorum: & etiam quando ultra annum in Monasterio moratur, absque protestatione de non profitendo: est ergo atque dicitur votum solemne, non quia publicum, sed quia in se habet aliquid annexum, ut in publicum debeat venire; & per quod vovens ponitur sub alterius hominis potestate; quod precise evenit in susceptione Ordinis Sacri, per quem ordine initiatus constituitur Ecclesiæ minister, & sub Episcopi potestate, aliter ac fuerit prius; nam is per Episcopum compelli potest ad Statum Clericalem servandum; & ad vitandum ea, quæ repugnant Statui Clericali. Et etiamsi eum ordinem quis susciperet in secreto, adhuc foret solemne, ob causam mox dictam. Et ita pariter professio Religionis facta in manu ejus, ad quem pertinet profitentes admittere, præsefert necessario aliquid, unde debeat in publicum venire; oportet enim talem profitentem vitam dimittere sæcularem, atque cum aliis sui ordinis in claustro conversari, ac proinde quamvis tale votum emitteretur in occulto, adhuc esset solemne.

Voti solemnis ratio declaratur.

ARTICVLVS XI.

Vtrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio.

Doctor 4. *dist.* 37. *q. un. utriusque scripti.* §. Dico igitur *S. Thom.* 2. 2. *q.* 88. *art.* 11.

Respondeo solemniter voventi castitatem, ademptam esse potestatem contrahendi matrimonium ex statuto Ecclesiæ, statuentis & declarantis ejusmodi non posse contrahere, sed personam talem esse simpliciter illegitimam, adeout si contrahat, nullius valoris sit reputandus contractus; ut patet ex Canonibus adductis art. præcedenti, & signanter ex cap. *Vni: de Vot. & Voti redemp. in* 6. Quod statutum fuit apprime rationabile, seu acceptum fuerit a Christo, seu non. Nam sacris initiati ordinibus sacro deputantur ministerio, quod requirit munditiam mentis & carnis, perspicacitatem intellectus, & fervorem affectus, ad quæ munia continentia disponit, & ad illorum opposita frequentia actus carnalis. Nam propterea alicui debet videri eo facto Ecclesiam sibi in suo jure prejudicium intulisse; quia Ecclesia in universum neminem cogit ad susceptionem ordinis sacri; & satis notum est omnibus, suscipientes sacros ordines, esse inhabiles ad contrahendum; igitur suscipiens voluntarie incurrit talem inhabilitatem.

Ex quo per Ecclesiam inducta est inhabilitas ad contrahendum in suscipientibus ordines Sacros; per ejusmodi potestatem quis reddi posset habilis ad valide contrahendum. Videndus Magister Hiquæus in *Comm. hujus Quæst.*

QVÆ-

QUÆSTIO LXXXIX.

DE JURAMENTO,

IN DECEM ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de Sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter. Uno modo per modum juramenti, ad propria verba confirmanda. Alio modo per modum adjurationis, ad alios inducendum. Tertio modo per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR DECEM.

I. Quid sit juramentum.
II. Utrum sit licitum.
III. Qui sint comites juramenti.
IV. Cujus virtutis sit actus.
V. Utrum sit appetendum & frequentandum, tanquam utile & bonum.
VI. Utrum liceat jurare per creaturam.
VII. Utrum juramentum sit obligatorium.
VIII. Quæ sit major obligatio, utrum juramenti vel voti.
IX. Utrum in juramento possit dispensari.
X. Quibus & quando liceat jurare.

ARTICULUS I.

Vtrum jurare, sit testem Deum invocare.

Doctor 3. *dist.* 39. §. Quantum ad primum. *&* § De tertio articulo. S. *Thom.* 2. 2. *q.* 89. *art.* 1.

Tò dicti humani intellige actus humani moraliter eliciti. Vide Poncium in Comm.

RESPONDEO dicendum, *Juramentum esse assertionem dicti humani quod ipsum sit verum, & hoc ultimate*, juxta illud ad Hebræ. 6. *Omnis controversiæ finis ad confirmationem, est juramentum*. Homo enim sciens hominem esse mendacem, & ignorantem, ac proinde posse fallere, & falli, non potest fidem certam adhibere dictis alterius: inventus propterea est modus asserendi dicta, adducendo alium in testem, qui est verax & sciens, quive nec fallere potest nec falli, idque evenit quoties adducitur in testem assertionis jurantis ipse Deus, qui scit veritatem, & mentiri non potest.

Duplex juramentum assertorium & promissorium.

Porro intelligendum, dictum humanum aut esse de præteritis, & præsentibus, quorum est determinata veritas; aut de futuris; quorum veritas est incerta. Et de primis quidem est dictum assertorium, idque extendendo *assertorium* ad affirmationem, & negatione. At in futuris, cum sit in potestate jurantis dicitur esse *promissorium*. Quapropter cum juramentum sit utriusque dicti assertio, duplex in genere est juramentum, nempe assertorium, & promissorium; utrumque tamen est obligatorium. Assertorium quidem, quia adstringitur jurans ad veritatem dicendum, ex quo Deum testem inducit ad assertionem dicti sui: promissorium quoque, quia obligatur, ut illud verum esse faciat; & quia assertorium non obligat, nisi pro tempore, pro quo juratur, ideo appropriate *juramentum* dicitur, *obligatio* vero, quia respicit futurum, ideo appropriate juramentum promissorium dicitur obligatorium, quia obligat ad factum juramentum implendum.

Videnda Glos. Poncii optime hunc passum declarantis.

Et hæ duæ juramenti species assimilantur duabus speciebus obligationis in sophismatibus, scilicet positioni, & petitioni. Positio obligat ad sustinendum positum, tanquam verum: petitio ad exequendum petitum in facto.

Hic tamen est unum dubium, utrum in juramento promissorio præsupponatur qualitas jurati, qua præsupposita adducatur testis idoneus ad dictum illud confirmandum; an præsupponatur qualitas testis, & secundario consideretur qualitas dicendi sub testimonio illius? Nam si primum esset verum, videretur sufficere, quod jurans de futuro haberet intentionem faciendi quando jurat, licet mutaret eam post. Secundum videretur magis consonum communi sententiæ, quia in illo juramento dicitur quis semper manere obligatus donec impleat illud.

Hæc literatum Scholiastæ tum Poncio obscura visa est; ab utroque recte declaratur Legendus *art.* 7. Aquinatis *hujus quæst.*

ARTICULUS V.

Vtrum juramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum.

Doctor 3. *dist.* 39. *n.* 8. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 89. *art.* 5.

Notat Poncius, non intellexisse Doctorem in verbis illis salvatoris, comprehendi præceptum, sed consilium quæ est communior expositio.

RESpondeo, periculum est habere frequenter juramentum in ore: quia in multis sermonibus sine juramento quis non peccaret, ubi addito juramento, peccat; & graviter si fiat ex deliberatione: propter quod utile est documentum illud Matthæi 5. *Sit sermo vester, est, est, non, non*.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERIURIO

IN QVATVOR ARTICVLOS DIVISA

Deinde considerandum est de periurio.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

I. Utrum falsitas requiratur ad periurium.
II. Utrum periurium semper sit peccatum.
III. Utrum semper sit peccatum mortale.
IV. Utrum peccet ille, qui jungit juramentum periurio.

ARTICULUS I.

Vtrum falsitas ejus, quod in juramento confirmatur, requiratur ad perjurium.

Doctor 3. *dist.* 39. *q. un.* §. In ista quæstione, & §. Quantum ad secundum dubium n. 8. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 98. *art.* 1.

RESPONDEO dicendum, revera falsitatem ejus, quod quis iuramento confirmat, spectare ad rationem periurii. Nam ex dictis supra, *q.* 89. *art.* 1. Juramentum, est assertio dicti humani, quod ipsum sit verum; producta in testimonium Dei maiestate; e converso igitur quoties falsum asseritur per juramentum, fit perjurium; ubi adducitur Deus veluti testis assertæ falsitatis, perinde ac si veritatem ignoraret, neque esset omnisciens; vel tanquam si vellet testificari ut verum, quod reipsa falsum est. Et utroque modo fit maxima irreverentia Deo immediate contra illud præceptum primæ tabulæ, *Non accipies nomen Dei in vanum*, Exodi 20. ac propterea si id ex deliberatione fiat, est peccatum mortale, de quo infra. Quare Magister 3. *dist.* 39. *cap* 1. ex auctoritate Hieronymi scribit: *Advertendum est, quod jusiurandum tres habet comites veritatem, judicium, & justitiam. Si ista defuerint non erit juramentum sed perjurium.* Vbi autem falsum juratur deest veritas &c. Veruntamen Mag. 3. *dist.* 39. *cap. primo* videtur sentire perjurium esse quoddam mendacium: *Perjurium*, inquit, *est mendacium juramento firmatum*, ac proinde pejerans non facit contra præceptum primæ tabulæ sed magis contra illud secundæ tabulæ, *Non dices contra proximum tuum falsum testimonium*. Potest dici, in perjurio quandoque duplex involui peccatum, nempe, mendacium tanquam materiale, & assumptio nominis divini in vanum; sicque nedum includit mentiri, sed etiam per id infertur irreverentia majestati divinæ; & primum quidem, idest, mendacium pertinet ad secundam tabulam, sed secundum formaliter ad primam, quia irreverentia pro, hibetur ibi. Contingere etiam potest, ut perjurium stet citra mendacium, puta si simpliciter dubitans, jurat partem, de qua dubitat, quam forte dicendo non mentiretur, quia non tenet oppositum mente: aut saltem, in aliquo casu, ubi jurans tenetur esse certus, perjuratur, si non est ita certus; & tamen si illud assereret sine iuramento, credens illud plusquam oppositum; non mentiretur. Periculum est igitur habere frequenter iuramentum in ore, quia in multis sermonibus citra omne juramentum, non peccatur; & tamen interveniente juramento, adest peccatum.

Quandoque in periurio est duplex peccatum, quandoque unum tantum

De his late Mag. loco cit. cap. sed melius.

ARTICVLVS II.

Vtrum omne periurium sit peccatum.

Doctor 3. *dist.* 39. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 98. *art.* 2.

VIdetur non omne periurium esse peccatum. Nam fieri potest; ut quis iuret se facturum quod illicitum est implere: Quod autem de se illicitum est, non fit licitum per juramentum; imo post iuramentum est illicitum ut prius; ergo exequutioni demandando quod iuravit, peccat mortaliter; igitur non implendo illud, non peccat mortaliter, quia nullus est perplexus in lege Christiana, adeout seu faciat aliquid, seu non, perinde peccet; adeoque non omne periurium est peccatum.

Præterea, Mag. 3. dist. 39 cap. 2. *Si omnis* inquit, *qui falsum jurat, pejerat; tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquo, quod tamen non faciet, ex quo juravit, pejeravit, quia falsum juravit. Non enim ita futurum erat ut juravit.* At qui citra peccatum evenire potest, ut promissa non impleantur; ergo non omne periurium est peccatum.

Præterea, Fac aliquem jurare, qui verum esse putat, pro quo jurat, verum putat esse, & tamen falsum est; non ex animo iste perjurat, sed fallitur. Tali in periurio in quo falsum juratur videtur ab esse peccatum nec reus esse pejurii, qui juravit; quia non est mens ejus rea, & ideo nec lingua; ergo non omne penitus pejurium est peccatum.

Contra, Matthæi 5. *Non periurabis*; ergo omne pejurium est peccatum.

Respondeo, quoniam in periurio adducitur Dei Majestas in testem falsitatis, procul dubio in omni & quocunque periurio inveniri peccatum. Adducere enim Deum tanquam testem falsi, est inferre irreverentiam Deo, perinde ac si ipsum veritas lateret, aut quasi oblectaretur asserere falsitatem, testarique falsa pro veris; Inveniri ergo non potest perjurium sine peccato.

Ad argumenta. Ad primum respondens Mag.

Mag. loc. cit. cap. *Nunc superest videre*; exemplo Dauidis, sanctorumque dictis, docet, ejusmodi juramenta non esse servanda; *& qui sic jurat*, inquit, *vehementer peccat*; *cum autem mutat, bene facit. Qui autem non mutat, dupliciter peccat*; *& quia injuste juravit, & quia facit quod non debet*.

Ad secundum respondet Mag. Non omnis qui jurat quod falsum est, ex quo jurat perjurus est, sicut iste, de quo agitur: Sed ex quo propositum mutat, vel terminum transgreditur, mutatio talis fit perjurium reatu. Ita ille.

Ad tertium respondetur *ibidem*, ita jurantem obnoxium esse peccato; ejus quippe mens rea est, dum jurare præsumit, quod perspicue verum non deprehendit. De quo juramento *art. sequenti*.

ARTICVLVS III.

Vtrum omne perjurium sit peccatum mortale.

Doctor 3. dist. 39. q. un. S. Thom. 2. 2. q. 96. art. 3.

Videtur non omne perjurium esse peccatum mortale. Siquidem gravius est jurare per Deum, quam per Evangelium, sicut patet. *Matthæi* 23. Majus est jurare per templum, quam per aurum; majus est enim templum quod sanctificat aurum, quam aurum, quod per templum sanctificatur; igitur si perjurium quodcunque sit mortale peccatum, pejerare *per Deum* erit maximum peccatum mortale; ergo vulgares personæ, pro nihilo habentes tota die iurare per Deum, etiam falsum asserendo toties mortaliter peccarent, quoties ita iurarent, id autem durum ac difficile videtur.

Præterea, Non omne iuramentum promissorium obligat necessario; igitur nec ibi periurium est peccatum mortale. Antecedens probatur, primo de iuramento coacto, *extra de jure jurando cap. Verum*. De iuramento autem doloso, evidens est, iurantem non intendere se obligare. Amplius de utroque hoc iuramento probatur per simile de Matrimonio: Etenim consensus coactus, & dolosus non obligat aliquem, aut aliquam ad Matrimonium contrahendum. De iuramento in cauto probatur: Quia si iurans impleat illud, fit ei in exitum peiorem; malum est igitur tale iuramentum adimplere.

Præterea, Communiter conceditur, unicum periurium leve, non esse mortale peccatum ergo non omne prorsus periurium est mortale peccatum. Ita pariter non videtur peccare mortaliter iurans super aliquo, quod putat esse verum, licet non sit. Sed ille habet opinionem, assentiens tamen magis illi parti, pro qua iurat.

Contra, Exodi 20. *Non accipies nomen Dei tui in vanum*. Peierans ita accipit Dei nomen, adducens illum in testem falsitatis, quasi nesciret rei veritatem; aut vellet testificari quod falsum est; irrogatur proinde summæ Maiestati divinæ irreverentia, estque periurium immediate contra præceptum illud primæ tabulæ; ac propterea si ex deliberatione eliciatur, est mortale peccatum.

Quadruplex est periurium promissoriú.

Respondeo dicendum, Periurium omne esse mortale peccatum. Ad cuius evidentiam, sciendum periurium promissorium, vel obligatorium, esse posse quadruplex, scilicet dolosum, in cautum, coactum, & carens omnibus his conditionibus.

Dolosum periurium est quum iurans aliquid esse factum, ipso in actu iurandi, intendit oppositum, nolens se obligare ad illud, quod iuratur. Is ergo in tali actu iurandi mortaliter peccat, quia adducit Deum in testem sui propositi de aliquo implendo, cum tamen intendat contrarium eius, quod promittit. Veruntamen peracto iuramento, non remanet obligatus; nam in privatis transactionibus nullus obligatur se obligare non intendens. Nec propterea dicendus est is ex suo peccato commodum reportare, eo quod obligatus remaneret, nisi dolose iurasset. Nam nullum est commodum obnoxium esse peccato mortali, quod peccatum utique abesset, nisi per dolum malum iurasset; tunc quidem teneretur implere iuramentum, & eiusmodi obligatio tantum damni non intulisset, quantum præsefert mortale peccatum, quod incidit ex doloso iuramento.

Iuramentum dolosum non obligat.

Iuramentum incautum potest esse duplex; vel quia transit super materiam omnino illicitam, ut cum quis iurat se occisurum, aut adulteraturum; & tale iuramentum non obligat iurantem ad impletionem eius, adeout post iuramentum debeat illum actum exequi. Tamen quando iuravit, licet non habuerit intentionem implendi quod se facturum iuravit, adhuc peccavit mortaliter, adducens Deum in testimonium falsi. Si etiam habuit talem intentionem, peccavit mortaliter; Nam velle peccare mortaliter, est mortale peccatum. Is igitur ipso in actu iurandi omni modo mortaliter peccat. At post iuramentum debet illum actum non implere, quia non debet addere peccatum peccato: non enim quia iuravit illicite, fit sibi licitum, quod prius fuit illicitum.

Iuramentum incautum duplex.

Velle peccare mortaliter est mortale peccatum.

Alio modo incidit iuramentum in cautum, quum transit super materiam, quæ de se licita est, sed non est materia iuramenti licita, ut si aliquis iuramento firmaret se non intraturum religionem, aut non facturum alia opera perfectionis. Eo enim in facto ponitur obex motioni Spiritus Sancti; quare tale iuramentum servare, vergit in peiorem exitum, ac propterea post actum servandum non est, quod se facturum iuravit. Quamvis enim absolute liceat non facere opera perfectionis, minime tamen licitum est habere velle fixum contra motionem Spiritus Sancti. In his igitur duobus iuramentis doloso & incauto, iurans non tenetur implere quod iuravit ipso tamen in actu iurandi peccavit mortaliter.

Abiuranti opera perfectionis, non est servandũ iuramentum.

Posset poni etiam aliud iuramentum incautum, ut quum aliquis iurat se facturum quod non potest facere, licet quando iurat, putet se posse illud facere. De hoc genere iuramenti tactum est articulo præcedenti *in secundo principali*. Nam dummodo propositum non mutet, vel terminum præfixum transgrediatur, non est periurio obnoxius. Vnde si iurans in futuro implere queat quod jurejurando promisit, utique implere tenetur, si non possit, excusatur.

Vide extra de *jure iurãdo*.

De iuramento coacto coactione, quæ potest cadere in costantem virum, sunt opiniones. Quare.

Iuramentum promissorium carens his conditionibus, dolo in cautela, & coactione, obligat jurantem ad non habendam aliquando oppositam voluntatem ei, quod iuramento promisit: & licet differat implere illud ob circumstantias, ratione

Poncius *in Comm.* supplet, quæ hic Doctor quærenda reliquit. De coactione volũtatis Videlis *art. 4. q. 5. in Addit ad 3. p.*

ratione quarum videatur rationabiliter differendum, non peccat; sed tunc est primo perjurus, quando concipit voluntatem non implendi quod juravit quia tunc primo vult Deum fuisse testem falsi.

Maximum juramentum est jurare *per Deum* cæteris paribus.

Ad argumenta. Ad primum respondeo cæteris paribus maximum juramentum esse jurare per Deum; quia per nihil aliud licite juratur nisi in quantum in eo speciali modo habitat Deus vel est, puta per Evangelium, quia in eo specialiter relucet Deus: per Cœlum quia ibi speciali modo habitat Deus: per Ecclesiam, eo quod ibi speciali modo colatur Deus. Consuetudo nihilominus rationabilis id exigit ut quædam juramenta fiant cum majori solemnitate, quam alia; & de iis quæ fiunt cum solemnitate recte præsumitur ea non fieri sine deliberatione. Statuit igitur Ecclesia ad terrorem ut talia non repræsententur, nisi solemniter tantum, & per consequens deliberate, & ubi veritas simpliciter est communiter asserenda: per Deum autem juratur communiter & leviter & frequenter, sine deliberatione.

Quare statutum juramenta fieri cum solemnitate.

Dicendum est tamen gravissimum juramentum esse jurare per Deum cæteris paribus: sed posita in deliberatione ex illa parte, & plena deliberatione ex alia parte qualis habetur quando juratur super Evangelium ponitur hoc esse peccatum mortale; non solum propter irreverentiam factam illi, per quem juratur; sed ob deliberationem, quæ ponitur hic, & non ibi. Et si quæratur, quare igitur periurans per Evangelia, est infamis, jurans per Deum non est infamis? Respondeo: infamatio non sequitur semper qualitatem culpæ sed crimen publicum, statutum est autem, juramentum publicum, & cum deliberatione esse, quum juratur super Evangelia, & ideo ejus juramenti transgressor præsumitur tanquam violator fidei, ac propterea rationabiliter censetur infamis; non ita pariter præsumi posse de aliquo leviter perjurante per Deum.

Infamatio non semper sequitur qualitatem culpæ sed crimen publicum.

Ad secundum dicimus late explicatum esse qualiter juramentum promissorium obligat; sed non ad implendum actum juramenti.

Ad tertium conceditur assumptum, additur tamen, ex consuetudine pejerare esse peccatum mortale; quia habitus inclinat ad graviorem actum, ac sint præcedentes. Nobis videtur habitus vel consuetudo nihil facere in casu. Sed periurium ex pleno consensu, cum sit contra præceptum primæ tabulæ & per consequens immediate avertens a fine ultimo, involuere peccatum mortale. Quod si fiat periurium indeliberate, quantuncunque frequenter eliciatur, quandoquidem actus meritorius requirat, ut sit plene humanus, quod est elici ex plena deliberatione; & actus demeritorius non minus id exigat; non enim est Deus pronior ad condemnandum, quam ad parcendum; tali inquam periurio videtur deesse ratio peccati mortalis, quantuncunque iterari intelligatur.

Periuria indeliberata quantumcumque iterata non sunt peccatum mortale.

Idipsum docet S. Thom. *hic §. Ad secundam*.

Ad aliud quod tangitur, dicendum jurantem assertive aliquid, de quo tantum habet opinionem, mortaliter peccare, porro assertive juratur, quando agitur de aliquo condemnando, in quem non fertur certa sententia, nisi pro certo crimine. Verum quando agitur in favorabilibus, ut de promotione alicujus ad ordinem, vel ad prælaturam censentur jurantes loqui secundum opinionem, & non secundum certitudinem nam nemo præsumendus est malus, nisi de ipsius malitia constet. In universum autem sive in favoribus, sive in odiis jurans de illo, cujus oppositum magis credit, vel de illo, de quo est dubius, peccat mortaliter; quia adducit Deum tanquam testem ejus, de quo sibi certo non constat, vel cujus oppositum magis credit.

Jurans aliquem esse criminis reum ex opinione, mortaliter peccat.

De his latius actum supra *q. 70. art. 4.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccet ille, qui injungit juramentum ei, qui pejerat.

De hoc argumento Mag. 3. cit. dist. 39. cap. *Quæritur etiam*. S. Thom. 2. 2. q. 98. art. 4.

QUÆ-

QUÆSTIO C.
DE SIMONIA
IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de Simonia.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Quid sit simonia.
II. Utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.
III. Utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.
IV. Utrum liceat vendere ea, quæ sunt spiritualibus annexa.
V. Utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua & ab obsequio.
VI. De pœna simoniaci.

ARTICULUS VI.

Utrum sit conveniens Symoniaci pœna ut privetur eo, quod per symoniam acquisivit.

Doctor 4. dist. 25. q. 1. §. In ista quæst. *n. 7.* *S Thom. 2. 2. q. 100. art. 6.*

SIMONIA vel potest esse in ordine vel in beneficio. Quod si in ordine, & scienter, ita scilicet, ut ordinatus sciat se Symoniace ordinari, solus Papa dispensat; *extra de Simonia c. Nobis & 1. q. 1.* de cætero, & cap. proximo. *Simoniacos omnino damnamus* & post, *talem susceptionem, vel collationem irritam decernimus* & cap. Si qui. *Qui scienter se a Simoniaco consecrari, imo execrari permiserint, eorum consecrationem omnino irritam decernimus.* Ex quo enim legislator consecrationem eorum omnino irritat, sibi soli convenit relaxare. Si autem est ignorans ignorantia invincibili, utpote alius, de quo penitus nescit, prætium dedit ut ordinaretur non efficitur irregularis, nisi postquam constiterit sibi, exequatur actus ordinis sic suscepti. Unde postquam sibi constat de ordine Symoniace suscepto, suspensus est ab actu illius ordinis, quousque a tali suspensione liberetur.

QUÆSTIO CVI.
DE GRATIA SIVE GRATITUDINE
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, & ingratitudine.

CIRCA GRATIAM AUTEM QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.
II. Quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo; utrum innocens, vel pœnitens.
III. Utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.
IV. Utrum retributio gratiarum sit differenda.
V. Utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum.
VI. Utrum oporteat aliquid majus rependere.

ARTICULUS II.

Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens.

Doctor 4. dist. 22. q. un. §. De tertio *in utroque scripto S. Thom. 2. 2. q. 106. art. 2.*

PRÆSENS quæsitum expensum habes *tom. 1. 3. p. q. 27. art. 2. in incidenti; & rursus tom. 2. 3. p. q. 88. in incid.* Quare hic nihil addendum. Sed videnda Glossa Mag. Hiquæi clare & profunde omnia hæc pertractantis.

QUÆSTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI

IN QUATVOR ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati, Et primo de mendacio. Secundo de simulatione sive hypocrisi. Tertio de jactantia & opposito vitio.

CIRCA MENDACIVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

I. Vtrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem.
II. De speciebus mendacii.
III. Vtrum mendacium semper sit peccatum.
IV. Vtrum semper sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrum mendacium semper opponatur veritati.

Doctor 3. *dist.* 38. §. Ad oppositum. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 110. *art.* 1.

RESPONDEO dicendum mendacium semper opponi veritati. Etenim mendacium veracitati opponitur, quæ veracitas est virtus sub justitia contenta: Verax enim communicat proximo, quod est communicandum, scilicet, conceptum cordis sui, sicuti est; mendax autem non ita se gerit, sed subtrahit illud, quod in loquendo debet communicare; quia ad hoc si loquitur, ut conceptum suum exprimat, & illud non exprimit, sed oppositum. Quare August. contra mendacium, cap. 22. *Mendacium*, inquit, *est falsa significatio vocis cum intentione fallendi.* Et Mag. 3. dist. 28. cap. 3. *Mentiri*, ait, *est loqui contra hoc quod animo sentit quis, sive illud verum sit, sive non.*

Poncius in Comm. n. 1. late explicat mendacii notificationes quarum meminit Mag. loco cit.

ARTICVLVS II.

Vtrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum, & perniciosum.

Doctor 3. *dist.* 28. §. Secundo videndum est. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 110. *art.* 2.

RESpondeo, quamvis mendacium multipliciter distinguatur dicente Magistro de Augustini doctrina *in lib. de mendacio*, octo esse genera mendacii ad propositum tamen sufficit distinctio trimembris, Mendacii in perniciosum, officiosum & jocosum.

Mag. 3. sent. dist. 28. cap. primo. Triplex mendacium, perniciosum, officiosum, & jocosum.

Et profecto perniciosum est illud mendacium, quod est nocivum ex se, aut nocumentum infert ei, cui mentitur, vel de quo mendacium profertur. Si autem nocumentum sit quoad religionem christianam, puta circa fidem, vel mores est proculdubio peccatum mortale. Quod si nocumentum pertineat ad vitam corporalem, vel ad fidem conjugalem non servandam sibi: vel ad prolem, vel personas vel qualitercunque sibi conjunctas auferendas; vel pertinere dicatur ad alia bona temporalia, secundum quod plus & minus nocet, quod utique attenditur ex bono cujus est exclusivum secundum hoc pensatur gravius & minus grave & universim omne tale mendacium ex deliberatione prolatum, est peccatum mortale cuicunque. Prohibetur enim simpliciter illo præcepto; *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Exodi 20. Nam testimonium non est præcise in judicio, sed quando aliquis ex certa deliberatione asserit quod ignorat, vel cujus oppositum scit esse verum. Quicunque igitur cum intentione decipiendi illum, cui profert oppositum ejus, quod scit, vel credit esse verum, sicque dicendo intendit nocere illi, cui loquitur, dicit falsum testimonium contra proximum. Vtrum autem indeliberatio excuset, tactum est supra *q.* 98. *art.* 3.

Perniciosum est mortale.

Officiosum vero mendacium est, quod nulli nocet, & alicui utile est. At jocosum mendacium, non est narratio fabularum, de quibus audientes non dubitant de earundem fictione narrationum, quæ nec enarrantur tanquam veræ, ubi nec audientes decipiuntur, nec loquentes intendunt aliquem decipere; nec sermo ex se deceptivus est; non enim est talis, ut natus sit credi ab auscultantibus; sed magis ut sciatur esse dictum sine opinione facienda alicui de veritate. Jocosum ergo mendacium est, quando aliquis jocando decipere intendit, ita ut deceptus vere decipiatur; non tamen in aliquo, in quo sibi notabile inferatur nocumentum, in quo etiam jocantur illi, qui sciunt ipsum decipi. Et ejusmodi extitisse mendacium Josephi in fratres suos putat Augustinus. Joseph enim voluit vere decipere fratres in verbis suis, dicens, *exploratores estis vos* ipse tamen, qui sciebat veritatem jocari potuit de ipsorum deceptione, & timore, quo corripiebantur decepti. Et si qui alii id scivissent, percepissent tandem illum, non serio, ex animique sententia; sed jocose fuisse loquutum.

Quid mendacium officiosum, & jocosum.

Gen. 42.

Et de his duabus mendacii speciebus, conceditur communiter in neutro incurri mortale peccatum in viris imperfectis; quia neutrum ex se est contra charitatem, nec contra aliquid de se requisitum ad statum talium personarum. Contra vero in viris perfectis, quidam opinantur, utrunque importare mortale peccatum, quia auferunt eis auctoritatem, ne ipsis credatur; in quo profecto efficiunt, ut vilescat status ipsorum, & etiam obsunt audientibus propter scandalum.

S. Bonav. 3. dist. 38. art. 1. q. 4.

Contra secundum arguitur: Nam nulla circum-

cumſtantia facit, quod eſt veniale in uno, eſſe mortale in alio, niſi ille alius neceſſario obligetur ad id, ad quod non tenetur alter: Sed vir perfectus non obligavit ſe ad veritatem ſervandam in verbis aliquo voto, vel juramento, plus quam quicunque Chriſtianus; igitur circumſtantia perſonæ, ex qua ipſo ſpeciali vinculo non adſtringitur, non transfert veniale in mortale.

Qualiter vero hæc ſententia ſit vera, & quomodo intelligenda expenſum habes ſupra *q.* 43. *art.* 7.

ARTICULUS III.

Vtrum omne mendacium ſit peccatum.

Doctor 3. *diſt.* 38. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 110. *art.* 3.

Videtur non omne & quodcunque mendacium eſſe peccatum. Etenim quibuſdam Sanctis viris, quorum magnifica commendatio traditur in Divina Scriptura, non eſt attribuendum peccatum, illis in factis præcipue, in quibus a Deo commendantur. Sed Abraham executurus juſſionem divinam de immolando filio, dixit ad ſervos comitantes ipſum; *Ego & puer illuc uſque properantes, poſtquam adoraverimus revertemur ad vos*. Gen. 21, Atqui Abraham intendebat occidere filium ſuum, uti ſibi a Deo fuerat injunctum; ergo ſciebat atque intendebat puerum non reverſurum ſecum; dixit ergo oppoſitum ejus, quod in mente habuit; igitur mentiebatur. Non eſt autem veriſimile tunc peccaſſe, quando adimplebat obedientiæ actum, pro quo tantopere a Deo commendatur.

Præterea, idipſum multis exemplis declaratur. Primo *Gen.* 27. dixit Jacob ſe eſſe Eſau primogenitum Iſaaci patris ſui, quod tamen ipſe ſciebat eſſe falſum. Secundo *Gen.* 42. dixit Joſeph fratribus ſuis *Per ſalutem Pharaonis exploratores eſtis*, & tamen ſciebat rem non ita ſe habere. Idem etiam terrens fratres ſuos de ſcypho invento in ſacco Beniamin, dixit, ſe augurari in ſcypho illo; cum interim haud eſſet augur; non licuit ſiquidem augurari ſervantibus legem Dei, datam per Moyſen. Tertio, Raab mentiebatur de exploratoribus, *Joſue* 2. & Judith. ſimiliter *Judith.* 10. mendaciis circumveniſſe Olophernem, ſcribitur. Et Rachel ſternens ſtramenta Cameli ſuper Deos Patris ſui, dixit, ſibi tunc accidiſſe juxta conſuetudinem fœminarum, ideoque ſurgere non licere, *Gen.* 31. Obſtetrices denique ſplendide mentiebantur *Exod.* 1. dicentes de mulieribus Hæbræis, illas pollere arte. Obſtetricandi; nec in ea videntur peccaſſe, quia Deus bene ipſis fecit, ædificans pro illis domos; non retribuuntur autem bona pro peccatis; ergo non omne mendacium eſt peccatum.

Præterea, Non eſt reputandum committi majus peccatum in verbis quam in factis: imo quemadmodum facta ſunt evidentiora ſigna præ verbis; ita ſi incidat falſitas utriſque, vituperabilior æſtimanda eſt falſitas facti; magis enim prætendit illud quod eſt in anima quam falſitas verbi: Sed mendacium ſive ſimulatio in facto non reputantur ſemper peccatum; & ita haud videtur peccaſſe David, quum coram Achis Rege ſimulavit ſe furioſum, 1. *Reg.* 21. Nec quum Jehu, 4. *Reg. c.* 10. Simulabat ſe colere Baal cujus interim cultores intendebat funditus evertere ac internicioni tradere; nec tali in ſimulatione in Scriptura divina vituperatur; Sed magis commendatur ex zelo cultus divini contra Idolatras.

Contra, Mag. 3. diſt. 38. cap. 1. *Quiſquis vero* (inquit ex Aug.) *aliquod genus eſſe mendacii, quod peccatum non ſit, putaverit, decipit ſeipſum turpiter; cum honeſtum eſſe deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacii ſummopere fuge: quia omne mendacium non eſt a Deo.*

Et cap. 3. *Porro*, inquit, *Omne mendacium ideo dicendum eſt eſſe peccatum, quia hoc debet loqui homo, quod animo gerit, ſive illud verum ſit ſive putetur, & non ſit. Verba enim ideo ſunt inſtituta, non ut per ea homines invicem fallant. ſed per ea in alterius notitiam ſuas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallendum, non ad quod ſunt inſtituta, peccatum eſt.*

Reſpondeo dicendum, mendacium omne eſſe peccatum: quæ eſt communis Theologorum ſententia, & ratione Auguſtini, *libro contra mendacium*, perſuadetur; *Stultum eſt credere illi, cui licet mentiri*: Atqui multis eſt credendum, alioquin penitus periret convictus humanus, & manifeſtatio conceptuum, & affectionum mentis; igitur illi, quibus eſt credendum, non licet mentiri. *Mendacium eſſe intrinſece & indiſpẽſabiliter malum.*

Communem hanc ſententiam diverſis mediis alii, atque alii conati ſunt probare. Quidam ita perſuadendam putant. Mendacium propterea eſt intrinſece malum, quia neceſſario avertit a Deo, qui eſt veritas; mendacium vero eſt contra veritatem. Hæc ratio inefficax eſt: Nam mendacium non opponitur immediate primæ veritati; Sed magis veritati alicujus rei, de qua loquens mentitur: Sicut igitur malitia oppoſita alicui bono creato, non neceſſario avertit a bono increato: ita nec falſitas oppoſita cuicunque veritati impertinenti primæ veritati, avertit a veritate prima. *Petrus de Tarant. 3. diſt. 38. q. 4.*

Propterea alio modo *ſolutio* declaratur: Malum ex genere nullo modo poteſt eſſe bonum & licitum: Mendacium autem eſt malum ex genere; eſt enim actus cadens ſuper materiam indebitam, quod ſatis eſt conſtituendæ rationi malitiei, incidentis ex quocunque defectu: Nam cum voces naturaliter ſint ſigna intellectuum, innaturale eſt, & indebitum, quod aliquis voce ſignificet id, quod non habet in mente; Unde Phil dicit 4. *Ethic. c.* 7. quod mendacium eſt per ſe pravum, & fugiendum, verum autem eſt bonum & laudabile; Unde omne mendacium eſt peccatum; ut etiam Aug. aſſerit *in lib. contra mendacium*. *S. Thomæ ſolutionis declaratio.*

Sed nec hæc declaratio admodum efficax videtur. Quod probatur ſic: Non magis eſt materia indebita loquutionis cum creduntur omnia, quæ proferuntur eſſe falſa, quam ſit illicita materia occiſionis mors hominis innocentis, ac Reipublicæ perutilis: Sed ſtantibus his conditionibus ex parte materiæ ſcilicet, hominis innoxii, poteſt fieri licitum talem interficere hominem, ut ſi Deus præceptum illud, *Non occides*, revocaret, uti expoſitum fuit 1. 2. *q.* 100. *art.* 8. & non ſolum licitum, ſed etiam & meritorium, ſi Deus præcipiat occidi, ſicuti mandavit Abrahamo, ut filium ſuum Iſacum immolaret; igitur a ſimili, imo a majori, poteſt fieri licitum proferri orationem creditam eſſe falſam, ſi præceptum revocetur, quod eſt de non decipiendo proximum, ſicuti ſi revocetur præceptum de non occidendo. Et quidem incomparabiliter minus malum eſt auferre proximo opinionem veram, per mendacium prolatum, quam inferre illi necem. *Non probari ulla ratione mendacium eſſe intrinſece malum, & indiſpenſabile.*

Con-

Confirmatur: *Si mentiri* habeat necessario malitiam ex hoc, quod transit super talem materiam; igitur mendacium non interdicitur per præceptum secundæ tabulæ; Etenim in secunda tabula non prohibentur, nisi mala proximi; mendacium autem, juxta prætactam sententiam, non est malum tantum, quia proximo nocet; quia tunc, ut deductum est, cum sit longe minus malum, quam hominem interficere, ita imo magis, fieri posset ut separaretur a mendacio omnis ratio malitiæ, sicut ab homicidio auferri potest; igitur videretur asserendum versari mendacium contra præceptum primæ tabulæ; id vero probabile non videtur, quia non avertit immediate a Deo, sicut nec actus oppositus versatur circa Deum ut immediatum ipsius objectum, loquendo de aliquo vero indifferenti.

Denique, si dicens hanc orationem, *iste currit*, esset deceptus, credens verum esse, quod reipsa falsum est, actus dicendi transiret super eandem materiam, ac si non foret deceptus; & tamen credens esse verum, quod dicit, & tale non est, profecto non peccat; igitur non est ibi malitia ex objecto, super quod transit.

B. Bonav. 3. *dist.* 38. *art.* 1. q. 2. Videndus Mag. Alensis 2. *p.* q. 120. *m.* 2. Item *Richardus*, Aureolus, & Durādus 3. *dist.* 28. qui omnes ab illo videntur profecisse.

Alii propterea rem hanc aliter declarandam arbitrantes, ajunt, ex eo mendacium esse intrinsece malum; quia *mentiri* ex sui ratione involuit intentionem malam, quia voluntatem decipiendi. Quamvis autem aliqui actus non includentes intentionem malam, esse queant aliquando boni ex aliqua bona circumstantia; actus nihilominus pravam involuentes intentionem, nunquam boni esse possunt; quia formaliter ii exigunt malum *velle*; citra quod haud mendacia erunt. Quæ sententia potest declarari sic: Licet actus positivus & malitia non sint unum per se, nec in re, nec in conceptu; potest tamen aliquod nomen imponi ad significandum utrunque simul sicut hoc nomen *adulterium* impositum est ad significandum non tantum actum coeundi, sed etiam deformitatem ejus; similiter & hoc nomen *furtum* & alia id genus. Talia proinde tota per ejusmodi nomina importata non videntur posse esse bona; Sed illud quod est ibi substratum, puta actus coeundi, vel accipiendi talem rem, possibile est esse sine tali deformitate; Ita in proposito, licet prolatio talium, vel talium verborum quorumcunque significatorum, esse queat sine peccato, tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi, quæ est voluntas fallendi, esse nequit absque peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessario deformantibus.

Abraham haud mentitus est in negotio immolationis filii sui.

Videndus Aug. *De peccatorum merit.* lib. 2. c. 8. 12. 13. & passim. Et amplius *De natura & gratia contra Pelag.* c. 26.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, Abrahamum nihil dixisse contra id quod in mente habuit, ac proinde negandum fuisse mentitum. Referente Josepho 1. *Antiquit. cap* 12. dum pergeret cum filio relictis pueris, edocuit eum, qualiter fuerit miraculose conceptus, atque ita per miraculum mox vivificandum, si juxta Dei mandatum immolaretur. Et quia non dubitavit de promissione Dei dicentis, *In Isaac vocabitur tibi semen*, creditur indubitanter expectasse filium suum statim ad vitam revocatum iri. Itaque quamvis Abraham intenderit immolare Isaacum, credebat tamen illum miraculose resuscitandum a Deo, secumque ad pueros reversurum. Quare dicens, *revertemur ad vos*, pronunciavit quod habuit in corde. Nec de facili est imponendum aliquod mendacium Abrahæ cujus vita fuit valde exemplaris.

Ad secundum, cum exemplificatur de Jacobo dicente se esse Esau primogenitum Isaaci c Quamvis quidam Theologorum satagant ac conentur pluribus verbis excusare tum ipsum Jacobum, tum aliquos Patres veteris Testamenti a mendacio; cum tamen alias concedant illos habuisse legem imperfectam, & gratiam modicam respectu nostrum, qui & legem habemus perfectissimam, & gratiam superabundantem per Sacramenta a Christo instituta, collatam rite suscipientibus; Et de Sanctis novi Testamenti, non negatur eos aliquando in aliquod mendacium incidisse, aut mentiri potuisse, non videtur multum rationabile negare illos interdum mentitos, aut mentiri potuisse. Quod si ita est, quanquam recte laudemus bene facta illorum, eaque sumamus in exemplum; mala autem nec recipimus in exemplum, nec pertinaciter excusamus. Dicitur tamen, Patrum antiquorum sermones, de quibus agitur, posse figurative intelligi, vel sub alio intellectu accipi, quam verbo primo exprimant; sed circa tales intellectus non oportet immorari.

Patres antiquæ legis interdum fuisse mentitos, vel mentiri potuisse mendacio jocoso, vel officioso.

Consule S. Thomam, Bonaventurā, Richardum *hic* & Alex 2. *p. q.* 122. *mem.* 6.

Ad exemplum de S. Josepho, quia is erat perfectus servator legis divinæ, dici potest mendacium ejus in fratres suos, non fuisse nisi jocosum, quod patet ex eventu; nam tandem aperuit illis veritatem, & interim terrens eos, affecit aliqua pœna merentes. Sed proditio, qua vendiderunt fratrem suum in Egyptum digna fuit longe acriori pœna puniri.

Ad tertium de Raab, & Rachele. Dico, non oportere eas excusare; non enim in scriptura commendantur illarum mendacia. Sed prudentia ipsius Raab, qua sibi & suis consuluit, laudatur.

Quod autem dicitur de obstetricibus, Deum ædificasse eis domos: Dici potest, Deum reddidisse illis bona temporalia propter bonum motum pietatis erga pueros hebræos, cæterum mentientes non peccasse nisi venialiter; quia ipsarum mendacium penitus fuit officiosum.

Ad exemplum de Juditha, respondeo, non videri inconveniens concedere eam fuisse mentitam officiose genti suæ, sed perniciose illi, cujus necem intendebat: sua tamen ipsius officiositas præfertur damno, & perniciei illatæ Olopherni; quia bonum reipublicæ maxime colentium Deum præfertur bono temporali privatæ personæ, maxime infidelis.

Non est certum Judithā non peccasse mortaliter Poncius *in Com.* productis S. Scripturæ expositoribus, dicit de facili excusari posse ab omni peccato mortali

Dices Juditham ornasse se ea mente ut alliceret Olophernem ad cuncupiscendum ipsius pulchritudinem & concubitum; velle autem alium peccare mortaliter, est peccatum mortale. Respondeo, non videri omnino certum, ipsam non peccasse lethaliter. Et licet factum ejus narretur in divina Scriptura, & in Ecclesia legatur tanquam laudabile quantum ad aliqua, quæ erant religiositatis, aliqua tamen gestis ipsius annexa, nec laudantur, nec licent.

S. Thoma hic §. *Ad tertium* hic scribit.

Ad ultimum de simulatione respondeo sic: simulatio potest incidere multipliciter. Vno modo per aliqua signa probabilia, ut cum quis ostendit se habere aliqua bona, quæ non habet; sicque per genuflexiones & orationes, palam facere se devotum ac pium animum gerere cum interim omnis devotionis expers inveniatur. Ea autem simulatio ad Hypocrisim pertinet, estque peccatum. Alio modo potest quis simulare mala non sibi inesse; idque dupliciter; vel ostendendo signa illis opposita malis; vel non ostendendo signa, quæ communiter illa mala consequuntur. Primum istorum videtur ad Hypocrisim pertinere, ut siquis luxuriæ deditus, au-

Hypocrisis peccatum i simulatione

diens

diens obſcenos ſermones, excandeſcat, perinde ac ſi virtute caſtitatis foret ornatus. At ſecunda ſimulatio nullum præſefert malum: imo ſi qua eſſe poſſet laus in malo, eſt commendabilis; quia vituperabile eſt proprium prædicare peccatum, uti Iſaias ſcribit de quibuſdam *cap. 3. Peccatum ſuum quaſi Sodoma prædicaverunt, nec abſconderunt*. Quamvis enim malum ſit, ſubeſſe interius peccatis, addere tamen malum ſignum exterius, eſt addere malum malo. Verum in indifferentibus valet quis repreſentare aliqua facta quæ ex natura ſui ſunt ſigna alterius, ut ſudore manare ex ſui natura, eſt ſignum fatigationis vel alicujus reſolutionis corporalis: & aliqua, quæ ex natura rei non ſunt ſigna, ſed ſcit ea concipi a circumſtantibus veluti ſigna, ſicuti ſpumare: adeout ſaliva decurrat per barbam, ex ſui natura non eſt ſignum inſanæ mentis; tamen poteſt quis ſcire, id judicari a videntibus, tanquam furiæ ſignum, eo quod talia facta conſueverunt æſtimari ſigna furioſorum in illa regione.

Solutio Doctoris aliquã ſimulationẽ eſſe abſque culpa, ut ſimulatio Davidis At Jehu multipliciter peccaſſe.

In univerſum ergo primam atque ſecundam ſimulationem dicimus, eſſe peccata: quia ita ſimulare hypocritorum eſt. At tertium genus ſimulationis, dummodo aliud non ſequatur malum, eſt quid laudabile; homine palam non faciente malitiam ſuam per aliud malum. In indifferentibus ſimulatio prima, in aliquibus, licet eſſet forte mala, non tamen malitia peccati mortalis: puta ſi quis poſſet ſe facere ſudantem, ſine labore prævio, ſicut quidam joculatores ſuis utuntur corporibus ad aliquos motus, ſignificantes quaſdam diſpoſitiones, quæ in eis non reperiuntur, nec fuerunt prius. Quinta ſimulatio, quæ eſt ſecunda in indifferentibus, nullum præſefert peccatum; & ejuſmodi extitit ſimulatio Davidis. Simulationem vero Jehu non oportet excuſare, quia præter illam ſimulationem, quæ forſitan poſſet excuſari, alia addit mendacia, dicens; *Sacrificium mihi magnum eſt Bahal*. Quod mendacium eſto ſecundum mentem loquentis, fuerit quodammodo officioſum, quia prolatum ad evertendum cultum Bahal; ex ratione tamen ſui, fuit pernicioſum; nedum quia per ipſum circumventi ſunt cultores Bahal, ſed etiam quoniam ratione ſui excitabantur ad cultum ejuſdem Idoli. Et quamvis Jehu commendetur, in quantum deteſtabatur, & funditus evertere ſatagebat cultum Idoli; vituperatur tamen, quia nec ipſe receſſit *a viis peſſimis Ieroboam, nec fuit verus cultor Dei altiſſimi*. (a)

Sequentis quæſtionis quæ eſt de *ſimulatione & hypocriſia* ſolutionem habes ex Doctore art. præcedenti §. *Ad ultimum*.

ARTICVLVS IV.

Vtrum omne mendacium ſit peccatum mortale.

RESpondeo ex dictis *art. 2.* patet non omne mendacium ex genere eſſe peccatum mortale, ſed ſolum pernicioſum.

(a) Intelligendum; etſi Nominalium Schola doceat a mendacio auferri poſſe rationem peccati ex Dei diſpenſatione, communem tamen Theologorum ſen tentiam ſentire oppoſitum eſſe verum. B. Bonaventura *loco cit.* de hoc ipſo loquens, ſcribit, abſque dubio omne mendacium eſt peccatum ut nullo pacto, nullo fine, nulla diſpenaſtione, nec humana, nec divina, poſſit fieri bene. Et hoc Auguſtinus dicit expreſſe, & nititur multipliciter probare, & in hoc communiter concordant Doctores, ſed rationem hujus eſt difficile aſſignare. Hæc Bonaventura ſubiiciens rationem ſupra expoſitã, quam rationem non examinat Doctor inquit *Scholiaſtes ad n. 6.* Eam propterea expendit Poncius *in Comm.* ejuſque inſufficientiam demonſtrat. Cavellus *in cit. Scholio*, ſcribit: rationem concluſionis non aſſignat Doctor, ſed dici poteſt, non haberi rationem hujus a priori, ſed ſufficit dari a poſteriori; quia ſi mendacium licite poſſet fieri; ergo Deus per alium poſſet mentiri, vel dicere falſum; atque ita non foret teſtis infallibilis veritatis; quod eſt contra Patres, & Scripturas Præterea mendacium non poteſt, quoad materiam mutari, ut liceat, ſicut furtum & homicidium; quia materia ejus non eſt limitata, nec dependet ex dominio Dei. Utranque rationem reiicere conatur Poncius *in Comm.* Propterea ipſe Commentator probat *n. 21.* concluſionem ex eo, quia mendacium eſt talis naturæ, ut nec Deus ipſe immediate mentiri quæat; idque propter indecentiam moralem, quæ eſt in mendacio, ergo habet intrinſecam atque inſeparabilem malitiam moralem. Nam niſi talis malitia mendacio ineſſet, nihil impediret, quominus Deus immediate poſſet mentiri, perinde ac immediate poteſt dicere verum. Deinde, Deus immediate efficere poteſt actus illos, in quibus valet diſpenſare cum hominibus citra omnem indecentiam in genere moris; ergo pariter ſi poſſet diſpenſare cum homine ad mentiendum, ipſe etiam poſſet immediate mentiri. Et n. 22. aliis quoque rationibus declarat, Deum nulla ratione poſſe mentiri: imo contrariam ſententiam docet eſſe hæreticam ex Suareſio *d. 3. de fide ſect. 5. n. 8.*

Deinde Poncius *a n. 49. & ſeqq.* ſubiicit longam diſſertationem de æquivocatione, mentalique reſtrictione orationis, an ſcilicet, & quando liceat tali oratione uti. Quæ diſſertatio quoniam pulchra, ſubtilis, & utilis videtur, contra quoſdam aliter opinantes: apud ipſum Poncium videnda eſt.

QUÆSTIO CLXXI.

DE PROPHETIÆ ESSENTIA,

IN SEX ARTICVLOS DIVISA.

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit. Quarum prima est de essentia ejus. Secunda, de causa ipsius. Tertia, de modo propheticæ cognitionis. Quarta de divisione prophetiæ.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR SEX.

I. Vtrum prophetia pertineat ad cognitionem.
II. Vtrum sit habitus.
III. Vtrum sit solum futurorum contingentium.
IV. Vtrum propheta cognoscat omnia prophetabilia.
V. Vtrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt.
VI. Vtrum prophetiæ possit subesse falsum.

ARTICULUS I.

Utrum Prophetia pertineat ad cognitionem.

Doctor qq. Miscell. q. 6. §. Circa quartum. ℣. Ad evidentiam. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 171. *art.* 1.

VIDETUR Prophetia haud pertinere ad cognitionem. Etenim si prophetiæ donum afficeret partem intellectivam animæ; igitur ipsa foret computanda inter notitias scientiales. Sed prophetia dici nequit cognitio scientialis; ergo ipsa non pertinet ad intellectum cognoscentem. Probatio minoris: Cognitio prophetica est de singularibus; de iis autem non datur scientia.

Præterea, Prophetia est de rebus certis & occultis non vero de futuris contingentibus, saltem ut in pluribus, de quibus certa cognitio haberi non potest, ut patet per Greg. *Homil.* 1. *super Ezechielem*, & per difinitionem ejus; est enim *prophetia inspiratio divina futurorum eventus immobili veritate denuncians.*

Præterea, Scientia importat notitiam certam, ex rei evidentia; quæ autem per prophetiam prædicuntur, non sunt certa ex rerum evidentia; imo res prænunciatæ sub obscuritate latent; ergo prophetia haud esse potest cognitio scientialis.

Contra, Danielis 10. *Intelligentia opus est in visione*; ergo visio prophetica pertinet ad cognitivam.

Prophetiam ad cognitionē pertinere

Respondeo dicendum, prophetiam esse scientificam cognitionem, ac proinde pertinere ad cognitivam. Probatio: Illa notitia scientifica dicenda est, ac certa certitudine evidentiæ, quæ procedit ab altero noto per experientiam. Hæc est nota *ex* 1. *Metaphy. cap.* 1. ubi habetur, ex multis experimentis accipi propositionem universalem, quæ est principium artis & scientiæ; ut ex eo quod de usu talis herbæ reddita est Socrati & Platoni sanitas, pluribusque aliis similiter, recte ac vere concluditur ejus herbæ virtute depelli morbos hujus generis. Et idipsum recte infertur si ob unum experimentum posset haberi notitia de virtute ejus vegetabilis: Sed cognitio prophetica est ejusmodi; quia experimento didicit propheta Deum esse sibi loquutum atque hæc & illa revelasse: Unde dicit Propheta; *In veritate me misit Dominus Deus, ut loquerer verba hæc in auribus vestris*; ergo cum certum sit Deum non loqui, nec revelare falsa, quia nec scienter nec ignoranter; ergo quod ita revelatum est, oportet esse verum; per medium deductum ab experientia; ac propterea quicquid ex hoc concluditur est certum experimentali, atque evidenti certitudine, in eo qui habet talem experientiam, cuiusmodi sunt Prophetæ, & quibus revelata est Sacra Scriptura.

Hier. 16.

Similiter & Abraham certissimus erat Deum præcepisse sibi, ut filium suum immolaret alioquin male egisset si Dei mandat. id attentaret *Gen.* 22.

Neque dicas experientiam esse in sensibus, sed propheticam cognitionem in anima. Nam uti experior me sentire, ita experior me intelligere principia actus intelligendi in meipso. Imo experimentum, de quo loquitur Philosophus 1. *Met. cap.* 1. proprie pertinet ad intellectum; quia est collectio singularium. Id vero non facit æstimationem, nec cognitionem, nisi prout subest intellectui, adeoque principaliter ad intellectum pertinet.

Deinde, non solum dicitur scientia a Philosopho, 1. *Post. cap* 13. illa quæ considerat *propter quid*, sed etiam illa quæ considerat. *Quia*. Qui expertus est hanc hærbam sanasse multos tali vel tali morbo laborantes, certo novit talem effectum ejus herbæ; non scit tamen *propter quid* quia non cognoscit virtutem, per quam sanat, nec per consequens habitudinem prædicati ad subjectum; sed qui novit naturam & speciem herbæ, ipse intelligit *propter quid.* Atqui cognitio *quia*, secundum Aristotelem, scientifica est; & quod deducitur ex principiis per experientiam notis vocat scientiam; cum ergo cognitio Prophetica sit ejusmodi, & illud quod concluditur ex ipsa, sequitur prophetiam esse vere scientiam *quia*. Quæ magis patebunt ex dicendis.

Ad argumenta. Ad primum dicimus, de singularibus non dari scientiam eo modo, quo *scientia* accipitur, 1. *Metaphy.* prout scilicet distinguitur contra experimentum; at accipiendo scientiam pro certa notitia, utique est scientia singularium; aliter Deus non haberet certam notitiam sui, cum sit quædam singularitas, & quoddam *necesse esse*. Philosophus etiam 8. *Met. tex.* 22. dicit, quærere rationem de eo, quod attingitur per sensum, pertinere ad quandam intellectus infirmitatem, nescientis distinguere inter

Qua ratio scientia sit singularib.

ter notum & ignotum; quia aliquid certius demonstratione habetur, cum principia demonstrationis non nisi per sensum innotescant. Vel dicendum, de singularibus necessariis bene dari scientiam: Unde Philosophus ostendit Deum esse unum, actum purum, intelligentem &c. & sic est revelatio de unitate Deitatis, & trinitate personarum.

Quomodo de contingentibus detur determinata veritas.

Ad secundum respondeo, de futuris contingentibus haberi non posse certam cognitonem, quatenus sunt in causis secundis, quæ mutabiles sunt: at prout in seipsis intelliguntur certo cognosci; ita enim certo videre Socratem currere, sicut Solem oriri. Et eadem ratione ut talia entia sunt in causa prima immutabiliter aliquid volente & determinante; Deus autem certissime cognoscit futura contingentia, quatenus ejus intuitus fertur super rerum principalitatem, secundum aliquos; vel prout perfecte cognoscit intellectum suum ac voluntatem, quibus immutabiliter determinatur aliquid futurum in tali tempore; licet media per quæ producitur contingentia sint. Quare & Prophetæ eadem futura certo cognoscunt, quia eorum notitia derivatur in ipsos, a Deo ita certissime ac immutabiliter cognoscente; est quippe prophetia quædam impressio scientiæ divinæ in hominibus, ideoque quamvis de futuris contingentibus non sit certa notitia a rebus ipsis accepta, est nihilominus certissima quatenus a Deo intellectui creato infunditur.

Ad tertium patet ex dictis. Prophetæ enim certi sunt per experimentum Deum esse ipsis loquutum, ac talia revelasse; lumine etiam naturali sciuntDeum mentiri & fallere quenquam non velle nec posse. Quamvis proinde ab ipsis rebus revelatis non accipiant notitiam certam, quia procul sunt ab eis; accipiunt tamen per revelationem divinam, cui subesse falsum non posse sciunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum prophetia sit habitus.

Doctor locis art. præced. cit. S.. *Thom.* 2. 2. *q.* 171. *art.* 2.

Videtur prophetia esse habitus. Siquidem prophetia aliud esse non potest, nisi ipsa fides infusa: Fides autem infusa habitus est; ergo pariter & prophetia.

Præterea, Prophetiæ certitudo innititur veritati dicentis, atque revelantis quæ futura sunt, quæve fuerunt; sed etiam fidei certitudo innititur veracitati revelantis fidei mysteria; ergo prophetia idem est quod fides, & fidei habitus.

Præterea, Notitia prophetica obscura est, innitens testimonio dicentis: res enim ipsa in se non videtur: sed pariter & fides requirit ut innitatur divinæ auctoritati creditæ, non evidenter nota in ipso assensu: ergo est unus idemque habitus fidei infusæ & prophetiæ, de qua procedunt actus ejusdem rationis.

Præterea 2. Corinth. cap. 5. *Quandiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino* ergo non nisi per fidem illuminamur: ergo idem est lumen prophetiæ; ac fidei infusæ. Rursus 1. Corinth. 13. omnis cognitio viæ est *per speculum in enigmate*; ergo & prophetia.

Contra, Prophetiæ donum stat cum infidelitate, ut patet 3. *Reg.* 13. de Propheta falso, & idolatra; fides autem infusa non manet adveniente infidelitate; ergo sunt diversa dona Spiritus Sancti. Rursus, fides datur in salutem personæ recipientis, prophetia aliquando infunditur personæ in bonum aliorum; ergo sint oportet diversa munera.

Prophetia donum distinguitur a fide infusa.

Respondeo dicendum, prophetiam non importare habitum, sed actum pro ratione motionum, quibus Deus tangit mentem prophetarum; ac proinde prophetiam haud esse posse habitum fidei infusæ. Declaratio: Assensus, quo adhæremus credibilibus revelatis subiacet voluntati credentium: Nemo enim credit nolens. Sed actus prædicendi longinqua, ac certitudo ipsa respectu latentium futurorum, non subest voluntati prophetantis, vel prædicentis, vel videntis futura perinde ac si præteriissent; ergo assensus prophetalis plurimum distant ab fidei infusæ actibus, ac proinde minime de uno eodemque principio manare dicendi sunt. Minor declaratur. Ex eo quod scribitur *Num.* 28. de Balaam, cui displicebat prosperitas filiorum Israel, nec tamen pro libito poterat illis maledicere, sed e contra cogebatur illos prosequi benedictionibus, unde ait: *Non potero aliud loqui, nisi quod Deus dederit.* Atqui hinc recte infertur, fidem perficere intellectum in ordine ad vocem, nempe ut per medium vocis quis assensum præstat illis, quæ sibi credenda proponuntur; prophetiam vero perficere intellectum abstracte citra ordinem ad vocem. Imo mens Prophetæ experimento cognoscit Deum sibi loquentem; tangit enim mentem hominis secundum quod sibi placuerit; & cum sit causa virtuosissima sic tangit ut propheta non solum intelligat illud, quod sibi revelatur, sed etiam certo sciat principium, a quo tangitur mens per experientiam virtutis motivæ. Atque ejusmodi cognitio extitit in iis qui Sacram Scripturam nobis tradiderunt, saltem quoad illa, quæ scribuntur de principali intentione, uti sunt necessaria ad salutem, seu sint credibilia, seu agibilia.

Prophetiam non esse habitum, sed actum elicitũ a Propheta, secundum quod Deus tangit mentẽ Prophetarũ.

Hæc eadem docet Doctor 3. dist. 14. q. Un. §. *Sed si loquamur.*

Quod & amplius declaratur: Nam omnem effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiva secunda, potest efficere immediate. Atqui si res ipsæ, de quibus scriptura tractat, forent clare apprehensæ, & intuitive, profecto certam gignerent notitiam citra omnem dubitationem, eaque notitia, quia evidens, recte scientia diceretur; Deus autem absque motione objecti, potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, adeout pollens tali notitia a Deo revelata, nequeat dubitare de veritate illius, quam notitiam creditur habuisse Prophetas, & Apostolos; ii quippe habuerunt habitum impellentem ad assentiendum illis, quæ revelabantur, adeout eo stante, non potuerunt non assentiri revelatis; & si ea certitudo non fuerit evidens ex evidentia rei; extitit nihilominus certitudo illa firma, uti est certitudo scientialis, quæ causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, ac proinde major certitudo, ac sit fidei infusæ certitudo.

3. dist. 14 n. 17. Hæc eadem habet Doctor q. 2. Prologi Report. n. 17. dicens notitiam hanc esse Dei internam loquutionem, qualis fuit cognitio Prophetarũ.

Ad argumenta. Ad primum respondeo ex dictis, negando prophetiam esse habitum fidei infusæ; nam prophetia stare potest cum infideli. tate, cum qua non est fides compossibilis. Et ita Baalam erat verax propheta, nec tamen fidelis. Et Sybillæ pariter prophetaverunt, & si expertes fuerint fidei infusæ. Major præterea est certitudo prophetiæ, quam fidei certitudo. Nam prophetiæ certitudo eousque est firma, sicuti certitudo scientialis quæ causatur ex principiis

De his supra *art.* 5. *q.* 1. *conclusione tertia.*

notis ex evidentia terminorum ; & si cognitio hæc prophetica non causetur ex ejusmodi principiis ita notis ; Sed aliunde, nempe per tactum experimentalem Dei animam tangentis ; est propterea in ipsa major certitudo, quam sit fidei certitudo, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio stare potest cum fide.

Prologi q. 2. Nono. 3. dist. 34. cit. Cavellus in Scholio n. 17. optime declarat qualiter fides non arcet omnem dubitationem quam excludit prophetia.

Ad secundum respondeo, aliter atque aliter inniti veritati dicentis, & revelantis Prophetam, & fide infusa pollentem. Siquidem ille scit per experientiam, sive experitur Deum sibi loquentem, & revelantem mysteria; credens vero non experitur sed fidem adhibet dicenti ea, quæ credenda proponit, sibi fuisse revelata. Unde illi firmissime tenent, quæ a Deo animam tangente, audierunt ; etiamsi nollent ; ut dictum est de Baalam, isti vero credentes dictis Prophetarum, volentes credunt, non credituri, si nollent.

Ad tertium respondeo propheticam cognitionem obscuram esse, quatenus propheta non videt sibi loquentem: quia tamen audit vocem ejus, ac experitur se tangi ab illo, qui ipsum latet ; certissimus est de veracitate revelatorum, talemque assensum præstat omnibus illis, qualem eliceret circa prima principia ex terminis nota. At per fidem infusam credens, utique firmiter assentitur omnibus credendis innixus veracitati illius qui nec falli, nec fallere potest. Quia tamen non tangitur a causa revelante, sed tantum credit illis, qui primum a Deo illuminati sunt, quales fuerunt Apostoli, & Prophetæ, non tanta firmitate illis assentiuntur, quanta ipsi Prophetæ adhæserunt eis, quæ a Deo audierunt loquente, & tangente animam, cui fiebant revelationes ; adeoque prophetia, fidesque infusa non unum eundemque habitum important.

(a) Ad quartum dicimus, primam Apostoli auctoritatem esse intelligendam de communi statu fidelium, qui non dignantur prophetica cognitione, sed tantum per fidem illuminantur. Secundum vero putamus intelligi debere, in comparatione ad notitiam facialem, quæ est futura in patria. respectu cujus etiam enigmicatica est quæcunque demonstratio.

ARTICULUS V.

Utrum Propheta discernat semper quid dicat per Spiritum proprium, & quidem per Spiritum Prophetiæ.

Doctor Miscell. qq. q. 6. §. Circa quartum. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 171. *art.* 5.

Respondeo pro quæsiti intelligentia, sciendum, referente Aug. 12. *super Gen. cap.* 22. aliquando humanas mentes tangi, vel pati quendam instinctum, ex quo impelluntur ad prædicenda futura & latentia, cujus eventus exempla subiicit Aug. quamvis interim ignorent undenam sit ejusmodi instinctus, perinde ac de bono fortuito loquitur Philosophus 11. *Metaphy. cap.* 9. ideoque is instinctus vocatur a sanctis & Doctoribus, *casus prophetiæ* quasi aliquid imperfectum respectu propheticæ cognitionis; ac proinde ob talem instinctum nemo reputatur vere Propheta.

Tripliciter instinctus cadit a ratione cognitionis Propheticæ.

Veruntamen talis casus multipliciter evenire potest, nempe in loquutione, opere, & cognitione. Exemplis res declaratur: Isaias *cap.* 7. prædicens, *ecce virgo concipiet, & pariet filium*; utique intellexit quod futurum pronunciaverat; sed non Caiphas, dicens, *expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo*. Ioann. 11. Et is quidem est casu prophetiæ in loquutione. In opere autem cum Hieremias jussus est ponere lumbare in Euphrate, invenitque illud putrefactum, Hier. *cap.* 2. utique Propheta intelligebat ejus facti significatum, sed nequaquam milites dividentes Christi vestimenta, *Ioan.* 19. sciebant quid id significaret. In cognitione tandem est prophetiæ casus, uno modo, ut si quis videns visionem imaginariam, sicut Pharao spicas, & Balthassar manum scribentem, ille in somnio, hic in vigilia, nec intelligat visorum significatum. Alio modo, si probe percipiat quod sibi revelatum est, ambigat tamen utrum sit facta revelatio a Deo? Quo in casu dicit Joan 1. Can. cap. 4. *Probate spiritus* &c. quum scilicet circumstantia aliqua præbet sufficiens motivum dubitandi. Quibus in casibus non est aliquis perfecte Propheta, nec pollet prophetica cognitione, etsi habeat aliquam participationem illius.

Cognitionis Propheticæ natura.

Verum aliquando sic fit revelatio ut homo nedum intelligat id quod sibi revelatur, sed etiam certissime tenet revelationem a Deo sibi fuisse immissam. Deo tangente mentem Prophetæ eoque experimento tenentis, ac audientis internam loquutionem, sic ut de ipsa dubitare non possit ; atque hæc est prophetica cognitio propria, & perfecta; quam cognoscendi modum nacti sunt illi, quibus Sacra Scriptura primum revelata est nobisque tradiderunt, saltem quoad ea quæ ibi ex principali intentione scribuntur, uti sunt pertinentia ad salutem tam quoad credenda quam de iis, quæ agenda sunt querentibus vitam æternam.

Solutio quæsiti ex dictis.

Cum talis ergo sit spiritus prophetiæ, evidens est, Prophetas decipi non posse circa ipsam imo oportere certissimos esse de interna inspiratione facta per mentis contactum. E contra vero cum aliter experiuntur, etsi quodam instinctu agantur, a ratione cognitionis propheticæ excidere certum est: quod erat declarandum.

(a) Intelligendum, quæstionem hanc difficilem visam esse Magistro Cavello *in Scholio n.* 17. *sup. dist.* 24. 3. unde scribit: Difficile valde est ostendere quomodo notitia prophetica non sit fidei, cum sit obscura, innitens testimonio dicentis ; res enim in se non videtur. Ad actum autem fidei requiritur, ut innitatur divina auctoritate credita, non evidenter nota in ipso assensu. Quomodo vero haberi possit supernaturalis evidentia Dei sine ipsius intuitione, sic explicari potest: Deus loquitur animæ formando in intellectu conceptum alicujus propositionis : & simul dat lumen supernaturale, quo anima cognoscat evidenter abstractive ipsum esse qui loquitur sicut si quis cognosceret vocem Petri, cognosceret ipsum esse, qui loquitur, quamvis eum non videret. Res est ad explicandum difficillima, & nisi sic dicatur, non video, in quo ille habitus datus Prophetis differat a fide perfecta ; quia nisi Deus tale lumen det ad singulos ejus actus, innititur testimonio obscure testificantis, quod est proprie fidei. Hactenus Scholiastes. Verum jam explicuimus in quonam prophetica cognitio differat a fide ; quia illam accipiunt Prophetæ experientes se tangi a revelante efficacissime ad credendum dictis ejus adeout nequeant dissentire ; per fidem vero infusam credimus dictis Prophetarum. Nec movere debet quod ait Doctor *loco cit.* dicens Prophetas habere habitum præbentem eis magnum assensum Nam loquitur de prophetica cognitione quæ manet in anima Prophetæ postquam revelaverit, quæ Deus eis mandavit. Et utique illa habitus est : sed prophetia proprie est actus ille, quo ad tactum Dei propheta excitatur ad intelligendum, & loquendum ; nec semper est in manu Prophetæ futura prædicere, sed tantum quando Deus id fieri voluerit.

ARTICVLVS VI.

Vtrum ea, quæ prophetice cognoscuntur, vel annuntiantur possint esse falsa.

Doctor q. 6. ex Miscel. n. 14. S. Thom. 2.2.q. 171. art. 6.

De Prophe. iæ dono præ clara multa scribit Mag. Richardus 3. *dist.* 23. *art.* 3. *q.* 1. 1. dist. 38. & 39.

RESpondeo ex dictis *in præcedentibus* evidens esse, haud fieri posse ut falsitati subjecta sint quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur. Cum enim Prophetis exploratum fit Deum esse qui loquitur ipsis hæc aut illa prædicendo; ac talem loquentem nec velle nec posse fallere aut falli; subinde certissimi sunt de veritate revelatorum, nec ulla ratione infici posse ulla falsitate.

Veruntamen quod hic infert quæstionem & ambiguitatem, est exemplum Jonæ Prophetæ qui Deo præcipienti ut proficisceretur in Nini. vemCivitatem, annuntiaturus subversionem ejus parrere recusavit, ne inveniretur mendax si Deus præ multitudine miserationum suarum decreto mutato, Civitati parceret.

Ad intelligentiam prædictæ & aliarum ejusmodi difficultatum, quæ ex Scriptura obiici possunt, sciendum est Deum dici cognoscere futura uno modo, quia statuit ordinem causarum, alio modo quia attingit exequutionem, idest novit futuritionem illius pro tali temporis differentia repræsentandam; cum nihil latere posset contuitum intellectus infiniti, posteaquam voluntas ejus futuritionem determinavit. Homo autem si quædam præscit futura, id non est nisi quia didicit ordinem causarum, ut Astrologus futuram Eclypsim. Ex motu enim corporum cælestium videt futuritionem illius.

1. dist. 38. & 39.

Deo autem revelante Prophetis pro libito; aliquando loquitur eis de ordine causarum ad hos & illos effectus ordinatarum, ut demerita populi exigentia talem pœnam, ut Jonæ subversionem Ninivitarum; & tunc est tantum Prophetia comminationis, seu conditionalis: aliquando vero etiam exitus rerum revelat, seu exequutionem, uti revelavit Samueli fore ut a Saule auferetur regnum Israelitarum & daretur Davidi, ac domui ejus 1. Reg. cap. 15. *scidit*, inquiens, *Dominus Regnum tuum a te, & dedit illud proximo tuo meliori te*: *porro triumphator in Israel non parcet &c.* Propheta igitur semper est certus de veritate illius, quod est sibi revelatum non de aliis, ac proinde si sibi reveletur tum ordo causarum, tum exequutio, seu representatio illius, ad quod ordinantur, tunc profecto est certus de utroque. Si primum tantum ei ostendatur, de illo præcise est certus, & non de effectu fiendo: & ita Jonæ evenit. Is enim utique certus erat demerita Ninivitarum meruisse subversionem Civitatis eorum; sed quid de facto eventurum esset, nesciebat, & sciens Deum esse infinite misericordem ambigebat de eventu comminatæ subversionis; atque hoc est, quod ipse Propheta dicit, *cap.* 4. *Propter hoc præoccupavi, ut fugerem in Tharsis: Scio enim quia tu Deus clemens, & misericors es.* Et ita de facto evenit; nam populo illo mores in melius commutante, distulit Deus comminatam pœnam illis infligere.

QUÆSTIO CLXXII.

DE CAUSA PROPHETIÆ

IN SEX ARTICVLOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa prophetiæ.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX.

I. Utrum prophetia sit naturalis.
II. Utrum sit a Deo mediantibus Angeli.
III. Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.
IV. Utrum requiratur bonitas morum.
V. Utrum sit aliqua prophetia a Demonibus.
VI. Utrum prophetæ Demonum aliquando dicant verum.

ARTICVLVS I.

Vtrum prophetia possit esse naturalis.

S.Thom 2. 2. *q.* 172. *Quædam huc spectantia tacta sunt* 1. *p. q.* 57. *art.* 3. *& q.* 86. *art.* 4. *& q.* 145. *art.* 4. *ideo præter dicta* q. præcedenti *unde evidens est* solutio præsentis quæsiti, *hic nihil addendum*.

ARTICVLVS II.

Utrum prophetica revelatio fiat per Angelos.

PRæsens quæsitum expensum habes in terminis 1.2.*q.*98. *art.*3. huc etiam spectant quædam tacta *art.* 1. *q.* 171. *p. partis*.

QUÆ-

QUÆSTIO CLXXV.
DE RAPTU
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Raptu.

ET CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX

I. Utrum anima hominis rapiatur ad divina.
II. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel ad appetitivam.
III. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.
IV. Utrum fuerit alienatus a sensibus.
V. Utrum fuerit totaliter anima a corpore separata in statu illo.
VI. Quid circa hoc sciverit, & quid ignoraverit.

De hac intellectuali visione actum 1.2. q. 98. art. 3.

ARTICULUS I.
Utrum anima hominis rapiatur ad divina.
Doctor 2. *dist.* 11. *q. un. n.* 4. *in Repor. ibidem q.* 1. §. Ad istam quæst. S. *Thom.* 2. 2. *q.* 175. *art.* 1.

Videndus Mag. Richardus 3. dist. 23. art. 8. q. 2.

RESPONDEO hic dicitur in sententia; Modus homini connaturalis intelligendi est, ut per sensibilia intelligat veritatem, & ideo quando abstrahitur a sensibilium apprehensione dicitur *rapi* seu pati *raptum*, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur. Id vero triplici ex causa potest evenire. Uno modo ex causa corporali; sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem, alienationem patiuntur. Secundo modo virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio denique accidere intelligitur virtute divina; & sic loquimur nunc de raptu; quatenus nempe quis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia percipienda cum abstractione a sensibus.

Angelum seu bonum seu malum non posse causare intellectionem in nobis pro præsenti statu.

Ad secundum modum quod attinet, nos dicimus, nullam intellectionem actualem, nec speciem intellegibilem posse Angelum seu bonum, seu malum, causare in intellectu nostro, ut causa totalis ejus effectus. Et quidem non ex aliqua impotentia ex parte Angeli, quia sufficienter est in actu primo, valens proinde efficere in intellectu alterius Angeli actum secundum. Sed causa, vel impedimentum reperitur ex parte intellectus nostri; qui intellectus pro præsentis status conditione, est passivum determinatum respiciens præcise determinatum activum; quod activum adequate conflatur ex phantasmate, & intellectu agente, ideoque impeditur ne immediate excipere queat immutationem ab aliquo actu intelligibili sine phantasmate. Nam phantasmata se habent pro statu isto ad intellectum nostrum, sicut sensibilia ad sensum: quia quemadmodum sensus non immutatur primo, nisi a sensibili extra; ita intellectus noster prima immutatione non immutatur nisi a phantasmate.

Angeli nequeunt hominem rapere ad visionem intellectualé.

Ex his latius, *p. p. q.* 111. *per totum* declaratio sequitur manifeste neminem Angelorum posse aliquem intellectum rapere ad visionem intellectualem; atque ita raptum quemcumque virtute diabuli peractum, esse præcise ad aliquid intense imaginandum; Nam intensa imaginatio reddit animum sic distractum ab omni alia cogitatione cujuscunque actualis intellectionis, ut videatur sibi intellectualiter cernere: & fortassis ejusmodi intensam imaginationem objecti alicujus concomitatur intellectio rei imaginatæ. Adeoque raptus omnis ad quem potest homo seipsum disponere in hac vita per assuetudinem, non est ad aliquam visionem mere intellectualem; sed tantum imaginariam, & ad intellectionem quæ concomitatur imaginariam visionem. Quamvis forte ejusmodi quietatio in homine ab omnibus extrinsecis, per talem visionem quandoque disponat, ut Deus animam a deo tranquillam rapiat ad visionem intellectualem.

ARTICULUS II.
Utrum raptus magis pertineat ad vim cognitivam, quam ad vim appetitivam.

MAnifesta est solutio ex dictis *articulo præcedenti*, quam etiam docet *hic*. S. Thomas.

ARTICULUS III.
Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.
Doctor 2. *dist.* 3. *q.* 9. *n.* 8. 4. *dist.* 49. *q.* 12. in 2. principali. *S. Thom.* 2. 2. *q.* 175. *art.* 3.

REspondeo 1. 2. *q.* 5. *art.* 3. proposito quæsito *Utrum homo in mortali vita esse queat. Beatus?* respondentes, diximus de potentia Dei absoluta fieri posse, ut homo mortalis sit beatus. Et quidem dogma fidei est Christi animam etiam cum corporis mortalis forma esset, beatissimam extitisse: ac proinde haud esse posse formalem repugnantiam inter beatitudinem, & hominis mortalitatem; est igitur de facto quædam repugnantia virtualis; ut si aliqua causa nata est exire in hunc effectum, effectus illi oppositus, opponitur & causæ, non quidem formaliter sed virtualiter. Ita in casu beatitudo est causa immortalitatis in anima, quatenus est corporis forma; mortalitas proinde repugnat beatitudini; quia ejus effectui opponitur.

Quapropter Deo largiente beatitudinem homini mortali, non solum est miraculum repræsentatum per ipsius absolutam potentiam; sed præterea aliud oporteret concurrere miraculum, quo impediatur redundantia gloriæ in corpus, unde evaderet impassibile, & immortale. Et ejusmodi extitit dispensatio in Christo Domino, qui una extitit beatus, & passibilis. Quæ omnia latius explicata habes *loc. cit.* 1. 2.

Videndus Magister Cavellus in Scholio sup. 4. *cit.* Et Magister Hiquæus in *Commentario* qui docet probabiliorë sententiam sequi Doctorem.

Ad inductam ergo quæstionem respondentes dicimus, nullam extitisse repugnantiam quo minus Paulus in raptu illo mirabili, cujus meminit ipse 1. *Corinth. cap.* 12. viderit divinam essentiam, & revera, transeunter tamen, fuerit beatus. Et si vidit per transitum, ita Deus potuit talem visionem & fruitionem conservasse. Et quidem ipsemet testatur raptum se ad tertium Cœlum, ac vidisse plane ineffabilia, qualis est Dei essentia clare visa. Et visorum quidem recordabatur, sed eadem enarrandi deesse sibi facultatem testatur. Atque hanc sententiam docet Augustinus 12. super Gen. *cap.* 27. & 28. & *alibi*.

Finis Tomi Tertii.

I N D E X

Rerum notabilium, quæ in hoc Tomo continentur.

A

B

C

D

E

F

G

L

M

N

O

P

Qua-

Q

R

S

T

V

Vo-

FINIS.